

The background of the cover is a complex, abstract painting. The upper portion features a large, dark, stylized horse or animal head, possibly a bull or a horse, rendered in a cubist or expressionist style. The lower portion depicts a cityscape with various buildings, arches, and figures, also in a fragmented, abstract manner. The color palette is dominated by dark blues, purples, and blacks, with accents of red, yellow, and white. The overall composition is dense and layered, suggesting a multifaceted or 'inter-subjective' theme.

ИНТЕР- СУБЪЕКТИВНОСТЬ

в науке
и философии

Российская Академия Наук
Институт философии

Интерсубъективность в науке и философии

Ответственный редактор
Н.М. Смирнова

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии РАН

Редколлегия:

Н.М. Смирнова, доктор философских наук, профессор –
ответственный и научный редактор;
Ю.С. Моркина, кандидат философских наук – ученый секретарь;
С. А. Филипенко – технический секретарь

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **А.П. Огурцов**,
доктор философских наук, профессор **Б.И. Пружинин**

Издание подготовлено к печати при поддержке РГНФ,
проект 10-03-00085а



И73 **Интерсубъективность в науке и философии** / Под редакцией
Н. М. Смирновой — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. —
416 с.

ISBN 978-5-88373-395-5

В книге рассмотрены познавательные возможности концепта интерсубъективности в важнейших проектах европейской философии XX в. (феноменологии, постфеноменологической критике и феноменологической герменевтике), когнитивных науках (социологии, этнометодологии, лингвистике и социобиологии), а также в масштабных междисциплинарных проектах современности (синергетике, теории сложности и философии искусственного интеллекта). Книга снабжена фрагментами перевода древнекельтских текстов, иллюстрирующих глубину проблемы понимания в переводах «с культуры на культуру». Адресована широкому кругу образованных читателей.

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

**УДК 1/14
ББК 87.2**

ISBN 978-5-88373-395-5

© Смирнова Н. М.
(составление, общ. и науч. редакция), 2014
© Коллектив авторов (тексты), 2014
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ

Интерсубъективность как концепт науки и философии

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена анализу эвристического потенциала и когнитивных границ концепта интерсубъективности в науке и философии. Понятие интерсубъективности в настоящее время широко используется в различных исследовательских контекстах, обнаруживая значительную эвристическую ценность не только в философии, но и в когнитивных науках, например в социологии, социальной психологии, науковедении, культурологии. Коллектив авторов, ядро которого составили участники исследовательского проекта РГНФ «Интерсубъективность как проблема социальной эпистемологии», на разнообразном исследовательском материале стремился показать, что когнитивные истоки концепта интерсубъективности в западноевропейской философии восходят к парадигме (пост)неклассической рациональности. Они отражают углубление и усложнение философских представлений о процессе познания, месте человека в природе, культуре и социальности, адекватных новым социальным и когнитивным вызовам XXI в.

Структура настоящей книги отражает содержательную многомерность и междисциплинарный статус понятия интерсубъективности. Ее открывает раздел, посвященный историко-философскому анализу истоков и философского смысла этого понятия в европейской философии. В нем проанализированы контексты зарождения смыслов интерсубъективности в работах А. Бергсона, У. Джемса, Э. Гуссерля, Ж. Делеза и П. Рикера.

Логическим продолжением исследования эвристического потенциала понятия интерсубъективности служит анализ его инструментальных функций для изучения проблем современной (пост)неклассической науки. Понятие интерсубъективности обнаруживает свою эвристичность в анализе философско-методологических проблем инновационной сложности, философии искусственного интеллекта и эволюционной эпистемологии, артикулирующей роль телесных параметров в анализе когнитивных практик.

В разделе, посвященном анализу интерсубъективности как концепту современных наук о человеке, вскрыты когнитивные трудности решения взращенной на культурной почве западных персонцентричных социумов проблемы «чужих сознаний» в рамках трансценденталистской традиции, а также парадигме символического интеракционизма и аналитической философии.

В главе, посвященной анализу эвристической роли концепта интерсубъективности в изучении социальных коммуникаций, авторы расходятся в понимании его значимости. Мне представляется, что стремление

ограничить исследование эвристического потенциала концепта интерсубъективности исключительно сферой логического анализа отношений «я – мы», отвлекаясь от истории становления и современных контекстов употребления этого понятия, существенно сужает рамки его анализа и заметно обедняет его содержание. Ибо понятие интерсубъективности, как и любое философское понятие высокой степени общности, обладает открытым горизонтом значения, заданным всеми возможными контекстами его употребления, как в философии, так и в когнитивных науках.

Наконец, анализ концепта интерсубъективности применительно к массиву социокультурного опыта существенно раздвигает исследовательский горизонт этого понятия, вовлекая в его сферу корпус литературно-художественных текстов.

Структурное расчленение книги наглядно демонстрирует, что проблема интерсубъективности в современном философском мышлении представлена целым комплексом проблем междисциплинарного характера. И одной из важнейших задач философской рефлексии когнитивных наук, обращенной к вопросам высшей степени абстрактности, или, по выражению Э. Гуссерля, «высшего философского достоинства», является экспликация содержательной «многомерности» этого понятия, его контекстуальной полисемии. Ибо высокоабстрактные философские понятия не имеют строго фиксированного содержания и объема – они заданы культурными универсалиями эпохи, контекстами дискуссий, в которых возникают и используются. Поэтому для выявления смыслового ядра этого ныне широко используемого понятия необходимо проанализировать все возможные контексты его использования в научных и философских дискуссиях. Возможно ли на данном этапе развития науки и философии построение многомерной модели интерсубъективности (гипертекста)? Решению этой задачи и посвящена настоящая книга. Ее главная цель – экспликация когнитивного горизонта и эвристического потенциала понятия интерсубъективности и его смысловых коннотаций в различных контекстах. Авторы выражают надежду, что им удалось приблизиться к обнаружению локуса их встречи.

Общеполософский контекст проблемы интерсубъективности

Интерсубъективность как проблема философского рационализма питается осознанием социокультурной ограниченности классической рациональности с присущим ей картезианским противопоставлением материи и сознания, субъекта и объекта. Наиболее развернутое исследование проблема интерсубъективности обрела в феноменологии Э. Гуссерля и его последователей. И для некоторых из них, например М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, концепция интерсубъективности как «феноменологическая прививка» (П. Рикер) против наивного объективизма классической философии куда более значима, чем традиционная тема субъект-объект-

ного отношения. Фундаментальный для самосознания неклассической науки факт изначальной зависимости «объективного» знания от операционально-инструментальных характеристик человеческой деятельности, с одной стороны, а также осознание недостижимости полноты саморефлексии, что, по справедливому замечанию П. Рикера, «сначала феноменология, а затем герменевтика непрестанно относили ко все более отдаленному горизонту»¹, с другой, до основания потрясли устои классического (картезианского) рационализма. Но размывание наивного объективизма классической философии инспирировало поиск концептуальных средств выражения имманентной связи, взаимного «перетекания» характеристик субъективного и объективного в процессе познавательной и духовно-практической деятельности человека. Таков пафос всей постклассической философии, обретший зрелые концептуальные формы в феноменологии Э. Гуссерля. По моему убеждению, в современной западной философии именно феноменология репрезентирует наиболее глубокое философское воплощение неклассической рациональности.

Социально-философские импликации проблемы интерсубъективности

Концепция интерсубъективности – философский провозвестник эволюции ценностных приоритетов классического Модерна – выражает недовольство философского разума крайними формами субъективистской онтологии, социологическим атомизмом и гносеологической робинзонадой, глубоко укорененными в философском самосознании индустриального общества. Культурно-онтологическими предпосылками социальной индивидуализации явились процессы экономической модернизации в Европе, разорвавшие традиционалистскую «родовую пуповину» личной зависимости и кланово-родовой идентификации. Ф. Бродель и основанная им школа «Анналов» усматривают социально-экономическую основу суверенизации личности в развитии международной торговли на дальние расстояния². Торговая практика, часто и подолгу отрывавшая человека от насиженных социокультурных гнезд и побуждавшая его обживать иные социокультурные миры, формировала взгляд на свою собственную культуру как одну из возможных. Постренессансный «гражданин мира» не только осознает себя богоравной личностью, но и на практике убеждается в сложности коммуникаций с иными социокультурными мирами. Эпоха ранних буржуазных революций знаменует собой завершение процессов суверенизации личности, нередко в жесткой борьбе с кланово-родовыми и конфессионально-корпоративными инте-

¹ Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 79.

² Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация. Экономика, капитализм. М., 1992.

Для высокотехнологичного постиндустриального общества проблема интерсубъективности встает не только в контексте полемики с социологическим атомизмом и персонализмом, но и в связи с новыми формами коммуникации человека с фантомами техногенной цивилизации. Отдаленным провозвестником современного литературно-философского осмысления виртуальных коммуникаций является научно-фантастический роман С. Лема «Солярис», где объект коммуникации – вихревые возмущения в мыслящем океане загадочной планеты – способен визуализировать вполне реальные, «земные» объекты человеческих переживаний. В информационном же, компьютеризированном обществе, где виртуальное общение отнюдь не требует перемещения в космическом пространстве, проблема интерсубъективности обретает еще большую остроту. Виртуальные животные («Тамагочи»), виртуальные друзья – завсегдатаи социальных сетей, даже виртуальные возлюбленные... Каковы культурно-антропологические основания приписывать смысл подобным фантомным созданиям и каков эпистемологический статус нашего опыта общения с ними? Вопрос не праздный, если мы хотим оставаться людьми, а не расчеловечиться в биологические «приставки к компьютерам».

Содержательный аспект проблемы интерсубъективности можно обнаружить в самых общих аспектах социального бытия человека – социальной метафизике. Социальные связи, по справедливому замечанию американского социолога Ч.Х. Кули, не даны в чувственном опыте. Они представлены в социальном воображении людей: «быть» в обществе – значит жить в сознании Другого. Но люди занимают различные позиции в социальном пространстве. А для неклассической науки принципиален тот факт, что не существует привилегированной позиции абсолютного наблюдателя, будь он социальным теоретиком или человеком в повседневной жизни. Поэтому современный социальный ученый как человек среди людей живет и действует в мире, лишенном онто-теологических и трансцендентальных гарантий. И чем глубже его укорененность в массиве наличных социальных практик, тем выше социальная детерминированность его ракурса интерпретации «локусом теоретической речи», т.е. местом в социальном пространстве. «Парадокс самореферентных описаний» проблематизирует саму возможность «абсолютно объективной» (в классическом понимании) реконструкции социальных коммуникаций с позиций «внеаходимости». Исследование интерсубъективности в этом ракурсе – это изучение взаимной интенциональности участников коммуникации, в пространстве которой помещено и «место теоретической речи» («социологического взгляда») социального ученого.

Кроме того, наличная тенденция деградации социальных коммуникаций, представленная в современной метафорике «смерть социального», «закат социальности», «индивидуализированное общество», «общество риска» и т.п., актуализирует поиск как новых «цивилизационных скреп» современного общества, так и адекватных им концептуальных средств

теоретической репрезентации социального как выражения коммуникативной всеобщности. В подобной ситуации анализ предельных («трансцендентально чистых») оснований социальности, поиск ее жизнемировых констант становится важнейшей философской предпосылкой решения жизнепрактической задачи – социальной пропедевтики «новой атомизации» (З. Бауман) и «деструктивной индивидуализации» (Н. Элиас) социальных коммуникаций. Поэтому важнейшей социально-философской составляющей проблемы интерсубъективности является экспликация теоретических оснований интерсубъективности высшего порядка – «логоса социальности» (Э. Гуссерль) как условия принципиальной возможности «коммуникативного консенсуса» (Ю. Хабермас).

Теоретико-познавательный аспект проблемы интерсубъективности

Теоретико-познавательный исток проблемы интерсубъективности – восходящая к И. Канту и развитая Э. Гуссерлем установка трансцендентализма, разведение, – а отчасти и противопоставление – эмпирического и трансцендентального субъекта. Различные модели интерсубъективности по-разному опосредуют противопоставление эмпирического и трансцендентального, субъективного и объективного. Поэтому Э. Гуссерль считал разработку концепции интерсубъективности философской пропедевтикой «трансцендентального солипсизма», а его последователи – когнитивной предпосылкой анализа трансцендентальных оснований социальности как таковой. Артикуляция проблемы интерсубъективности в рамках общей теории познания свидетельствует о нарастании тенденций неклассической эпистемологии, преодолении абсолютного (неопосредованного) противопоставления субъекта социального познания – его объекту и поиску адекватного понятийного оформления этого опосредования (его *cogito cogitatum*, «ноэтико-нозматическое единство» и т.п.).

Исследование интерсубъективности ориентировано на дальнейшую разработку комплекса проблем неклассической эпистемологии, связанных с осознанием когнитивной ограниченности классически-рационалистического противопоставления субъективного – объективному. Интерсубъективность как раз и выступает фундаментальным философским пронятием, опосредующим данную дихотомию. Иными словами, понятие интерсубъективности опосредует свойственное классической теории познания противопоставление субъективного и объективного. Оно является важнейшим когнитивным конструктом, эвристическая значимость которого в современной философии (за исключением, пожалуй, феноменологии) явно недооценена и требует более глубокого философского осмысления в рамках междисциплинарного исследования, с привлечением данных когнитивных наук. Подобное расширение когнитивной базы вовлекает в сферу теоретико-познавательного анализа целый кластер новых понятий, выходящих за рамки понятийного каркаса классической

эпистемологии: смысл, контекст, жизненный мир и т.п. Они требуют не механического встраивания в понятийный аппарат классической теории познания, но и когнитивного анализа соответствующего «сдвига значений» исходных понятий в рамках расширенного концептуального каркаса.

Наконец, эвристический потенциал понятия интересубъективности не вполне реализован как инструмент философской критики радикального конструктивизма – когнитивного «бегства от реальности». Разработка проблемы интересубъективности требует сосредоточить внимание на экспликации социокультурных механизмов «объективации» интересубъективных конструкций локального коммуникативного сообщества, т.е. процессах их социального признания в качестве общезначимых. Решение этой задачи следует искать на пути феноменологического анализа социокультурных механизмов отложения человеческого опыта в социально одобренных когнитивных паттернах – процессах «седиментации социальных значений» (А. Шюц), – образующих смысловую структуру социального мира.

Наконец, социально-эпистемологическим аспектом проблемы интересубъективности является исследование трансцендентальных предпосылок понимания в социальном мире – когнитивных оснований социальных коммуникаций. Тематически это предполагает анализ имплицитного, неявного («фонового») знания как непроблематизированного («само собой разумеющегося») когнитивного основания социальных коммуникаций – феноменологического аналога неявного (*tacit*) знания М. Полани. В самом деле, почему одни коммуникативные партнеры понимают друг друга «с полуслова», а другие «говорят на разных языках»? В рамках социально-феноменологической модели интересубъективности ответ на этот вопрос состоит в том, что коммуникативные партнеры разделяют определенный фонд общезначимых социально-групповых (интерсубъективных) значений, образующих смысловую структуру их социальности, в наличной ситуации общения не проблематизируемых и принимаемых как неоспоримая данность – «само собой разумеющееся» (*taken for granted*). Чем обширнее система совместно разделяемых социально-групповых значений, чем она более «прозрачна», тем более понятны и предсказуемы действия коммуникативных партнеров. Отсутствие же или существенный пробел в общей системе интересубъективных социальных значений полагает предел взаимопониманию в принципе. Экспликация «фоновой знания», исследование когнитивных механизмов «седиментации значений», формирующих опривыченные когнитивные паттерны социального мышления и действия, – важнейшая составная часть исследования проблемы интересубъективности. На страницах данной книги она реализована в анализе когнитивных аспектов генезиса и культурной трансляции социально-групповых когнитивных паттернов в общезначимые. Это важнейший аспект проблемы интересубъективных оснований социальных коммуникаций.

В каких интеллектуальных традициях укоренено такое понимание проблемы интересубъективности? Обстоятельный анализ этой про-

блемы представлен в разделе А.Ф. Зотова. Здесь же отметим, что первым, кто обратил серьезное внимание на структуру и функции неявного знания в обыденном и научном познании, был выдающийся философ науки XX в. М. Полани³. Для него неявное знание – это периферическое знание когнитивного контекста, находящегося «на краю», т.е. вне фокуса внимания познающего. Однако сам по себе сдвиг луча внимания с фокуса на контекст (гештальт-переключение), т.е. переход от “knowledge of” к “knowledge about” не обеспечивает экспликации неявного знания. Это одна из самых сложных проблем личностного знания – когнитивное «присвоение» общих максим мышления и действия личностным знанием (personal knowledge), их когнитивная адаптация, т.е. «прилаживание» к конкретной познавательной ситуации. Когнитивные усилия по преодолению «эпистемологического разрыва» (epistemological gap) носят творческий характер, и это роднит познание с искусством: в нем обнаруживается и персональная захваченность, и личностная самоотдача, и интеллектуальная страсть.

В социальной эпистемологии проблема «фонового знания» обрела второе рождение в постфеноменологической традиции социально-философского мышления – этнометодологии. Ее основатель Г. Гарфинкель полагал главной задачей этнометодологического анализа знания экспликацию не проговариваемого, но подразумеваемого (имплицитного) знания – когнитивных «фигур умолчания» в процессах повседневного социального взаимодействия. Именно это «само собой разумеющееся», неявное знание (tacit knowledge) образует когнитивный фундамент как взаимопонимания, так и социальной интеграции локальных культурных сообществ.

Главной логико-методологической проблемой этнометодологического анализа знания является приписывание интерсубъективных значений индексным выражениям (index), содержащим личные местоимения, указания на контекстуально относительные обстоятельства места, времени и действия («сегодня», «завтра», «сейчас», «здесь», «там», «справа», «слева» и т.п.). Программное изучение формальных свойств естественных языков свидетельствует о том, что полная деконтекстуализация индексов, т.е. приписывание общезначимого смысла контекстуально относительным суждениям, невозможна – их принципиальная зависимость от контекста полностью не устранима. Суждениям, содержащим индексные выражения, присуща «локальная» интерсубъективность, формирующая структуры социально-групповой идентификации. И для того чтобы понять, как мы понимаем другого «с полуслова», необходимо, повторю, изучать механизмы «седиментации социальных значений» – процессуально-деятельностный аспект интерсубъективности.

³ Polanyi M. Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. The Univ. of Chicago Press, 1962.

Культурно-антропологический аспект проблемы интерсубъективности

На культурно-антропологическом уровне анализа проблема интерсубъективности охватывает эпистемологические вопросы, связанные с функционированием свойственных субъекту регистров «принятия», санкционирования определенного когнитивного содержания (веры, наличных когнитивных клише, ценностных структур), т.е. когнитивных механизмов «подключения» к интерсубъективной смысловой структуре локального социокультурного сообщества или же общества в целом. Последнее требует широкого междисциплинарного исследования когнитивных содержаний жизненного мира человека, смысловых структур локального культурного сообщества и социума в целом.

Важнейшим аспектом проблемы интерсубъективности является исследование новых подходов к анализу социально-конструирующих функций языка как инструмента генезиса и трансляции социальных значений. Определенный вклад в такое исследование вносит анализ социально-консолидирующего потенциала «онтологических обязательств языка» (У. Куайн и др.) и мировоззренческих универсалий культуры в генезисе всеобще разделяемой системы интерсубъективных значений как «само собой разумеющегося» знания всего культурного сообщества. Именно эта система «подразумеваемых» всеобще разделяемых значений и является культурно-антропологическим основанием всего комплекса коммуникативных практик.

Наконец, на какие традиции европейской философии опирается современный анализ проблемы интерсубъективности?

Разработка проблемы интерсубъективности в европейском научном и философском мышлении имеет солидную традицию. В западноевропейской философии XX в. к проблеме интерсубъективности обращались такие мыслители, как Р. Карнап и Э. Гуссерль, она нашла свое отражение в рамках трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля, представителей постфеноменологической традиции в социологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман и др.), а также этнометодологии (Г. Гарфинкель, Г. Сакс). Социологически релевантные аспекты интерсубъективности разработаны в концепции «коллективных репрезентаций» Э. Дюркгейма, а также в анализе смысловых аспектов социальных коммуникаций локального социокультурного сообщества (Д. Деннет, Н. Луман, У. Куайн). Однако философски наиболее изощренную разработку проблема интерсубъективности обрела в рамках трансцендентальной феноменологии⁴ и постгуссерлевской феноменологической критики. Смысловой акцент книги падает именно на эту философски наиболее изощренную концепцию.

⁴ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль мыслил интерсубъективность как априорно-идеальную общность (*Gemeinschaft*) – трансцендентальную предпосылку любых эмпирических сообществ. Последние суть посюсторонние манифестации ее трансцендентально чистого содержания, которые «лишь случайным образом могут быть не раскрыты». Принято считать, что обращение к теме интерсубъективности мотивировано стремлением Э. Гуссерля аргументированно ответить на обвинения в «трансцендентальном солипсизме». Но значение сформулированной им трансцендентальной теории интерсубъективности простирается далеко за пределы теоретической разработки антисолипсистского «трансцендентального аргумента». Описывая механизмы феноменологического конституирования Другого, трансцендентальная теория интерсубъективности обосновывает смыслы важнейших трансценденций – природы и культуры – как идеальных коррелятов интерсубъективного опыта. И в этом смысле трансцендентальная объективность вторична (производна) по отношению к трансцендентальной интерсубъективности и основана на ней.

В рамках трансцендентальной феноменологии анализ процессов феноменологического конституирования Другого не является ни попыткой философского доказательства существования других людей, ни исследованием механизмов генезиса социальных коммуникаций. У Э. Гуссерля подобная задача означает рассмотрение когнитивных процедур построения *смысла Другого*, интерпретацию Другого как конституированного трансцендентальным сознанием идеального предмета, обладающего собственным потоком сознания и атрибутами духовности.

Феноменологическая дескрипция конституирования Другого – это описание процесса, ведущего от имманентности трансцендентального Еgo к трансцендентности Alter Ego. Она нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как несобственного, но понимаемого по аналогии с ним. Этот продукт аналогизирующей апперцепции и не редуцируемый к смыслу собственного Еgo «сгусток смысла» и составляет сущность Alter Ego.

Другой выступает соучастником в определении смыслов идеальных предметностей природы и культуры. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает общий для нас мир интерсубъективного опыта. В процессах феноменологического конституирования Другого мы конституируем и общий для нас интерсубъективный мир природы и культуры как общий базис всех интерсубъективных сообществ. Опыт феноменологического конституирования Другого, т.о., изначально содержит в зародыше все возможные смысловые формы социальных коммуникаций. Тщательное изучение этих форм в их различных составах, убежден Э. Гуссерль, делает «трансцендентально понятной» суть любой социальности.

Хотя Э. Гуссерль и полагал, что трансцендентально-редуцированная сфера сохраняет базис значений естественной установки сознания, фило-

софский анализ проблемы интерсубъективности, осуществленный в рамках трансцендентально-феноменологической сферы, не означал решения проблемы интерсубъективности применительно к предметным сферам когнитивных наук. Гуссерлево решение проблемы интерсубъективности справедливо лишь в отношении трансцендентального субъекта, абстрагированного от естественной установки сознания и наличной социальности. Осознание недостаточности «трансцендентального аргумента» для анализа социологически релевантных аспектов проблемы интерсубъективности составляет важнейшую теоретическую предпосылку применения феноменологии к анализу социальной реальности – феноменологии социального мира. В ее рамках развернуты рассуждения о «посюсторонних» – не трансцендентальных, но социальных – аспектах интерсубъективности.

В когнитивном отношении наиболее значимой характеристикой интерсубъективности является взаимопонимание. Понимание осуществляется на основе приписывания интерсубъективных значений речам и поступкам коммуникативного партнера. В рассмотрении этого вопроса А. Шюц движется от относительно простого случая – взаимодействия двух коммуникативных партнеров «лицом-к-лицу» – к более сложным и опосредованным типам социального взаимодействия. Слушая лекцию или доклад, мы непосредственно соучаствуем в «сотворении смыслов» потока сознания Другого. Но в той мере, в какой это удастся, мы принимаем иную, чем лектор, установку. Согласно феноменологической теории рефлексии, наш собственный опыт наделен значением лишь рефлексивно, т.е. по прошествии события – опыт длящегося мгновения переживаем, но не осмыслен. Феноменологически понятая рефлексия – это выход за пределы «живого настоящего» в «только-что-прошедшее». Однако чтобы схватить смыслы не своей, но чужой речи, нет необходимости выходить в модус прошедшего, из «теперь» в «только-что». Мы можем схватить смыслы чужого потока сознания в режиме реального времени, т.е. в настоящем, тогда как собственного – лишь в рефлексии. Этот опыт восприятия Другого в процессах непосредственного взаимодействия и обмена смыслами является социологически релевантной интерпретацией всеобщего тезиса Alter Ego.

Так что если в трансцендентально-феноменологической концепции интерсубъективности Э. Гуссерля существенны различия в модусах *пространственной* данности, то социологически релевантные аспекты интерсубъективности акцентирует значимость *темпоральной* синхронизации потоков сознания.

Это лишь один из примеров того, что общепhilософский анализ проблемы интерсубъективности не исчерпывает ее когнитивно-научного (в данном случае – социологического) содержания. Для решения поставленной задачи – построения междисциплинарной модели интерсубъективности – необходим дальнейший философский анализ постфеноменологических концепций интерсубъективности – как в общепhilософском,

историко-философском, эпистемологическом, так и в когнитивно-научном, культурологическом и науковедческом аспектах. Это, в свою очередь, требует анализа эвристического потенциала и последующего встраивания в современный философский контекст теоретико-познавательных наработок в рамках самой эпистемологии (когнитивный анализ интерессубъективных функций языка на основе наработок в области психолингвистики), компаративной культурологии (анализ когнитивных оснований кросс-культурных коммуникаций), философии науки (исследование социокультурных форм объективации содержания научного знания и их включение в процесс культурной трансляции и т.д.).

В последние годы актуальные аспекты проблемы интерессубъективности широко обсуждаются на стыке аналитической философии и теоретического базиса когнитивных наук. Однако о получении философски значимых результатов пока говорить рано. Построение междисциплинарной модели интерессубъективности, возможно, потребует компаративного анализа и выявления эвристического потенциала различных моделей интерессубъективности, междисциплинарного сопряжения предметных интерпретаций в рамках различных когнитивных наук. Мне представляется, что общей парадигмальной матрицей такого синтеза может стать (пост)неклассическая эпистемология. Почему? Во-первых, в ее рамках четко артикулирована необходимость когнитивного опосредования классической субъект-объектной дихотомии. Во-вторых, ее понятийный аппарат адаптирован к выражению «тонких» социокультурных нюансов ее предмета. Наконец, в-третьих, и это, пожалуй, главное, смысл – главный «персонаж» (пост)неклассической эпистемологии, задающий культурно-антропологическую размерность познавательной деятельности человека. Возможен ли на ее основе междисциплинарный теоретический синтез результатов, полученных в общепhilosophических, эпистемологических, социально-philosophических и науковедческих контекстах? Или, в кантианских формулировках, как возможна междисциплинарная модель интерессубъективности? Поиску ответа на этот вопрос и посвящена настоящая книга.

*Н.М. Смирнова,
апрель 2013*

ГЛАВА 1

КОГНИТИВНЫЕ ИСТОКИ И ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

Зотов А.Ф.

Историко-философский контекст проблемы интерсубъективности

Тема интерсубъективности, если согласиться с одним из самых очевидных тезисов «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, что значение слова – это его употребление в языке, казалось бы, не столь уж сложна. Поскольку в данной статье речь пойдет только об историко-философском измерении этой проблемы, и при этом в контексте гуссерлевской программы трансцендентальной философии, необходимо оговориться, что нам придётся «вынести за скобки» все другие значения термина интерсубъективности. Я сосредоточусь на том единственном, которое было обосновано в «Картезианских размышлениях» и «Амстердамских докладах» Э. Гуссерля. Следуя примеру самого Гуссерля, имеет смысл «вынести за скобки» все те концепции, в которых этот термин используется не в соответствии с базовыми принципами гуссерлевской концепции философии как строгой науки, с его трактовкой фундаментальной науки и научности, с его методом феноменологической редукции, с его критикой объективизма, его пониманием априори и т.д.

Имея это в виду, я попытаюсь решить задачу, сформулированную в названии этого раздела книги, представив краткий очерк философского учения Гуссерля, опираясь на тексты, в которых термин «интерсубъективность» использовался и где автор систематически представил своё понимание предмета и метода философии, а также исторический и теоретический контекст его интеллектуального развития. Такой очерк я и предлагаю Вашему вниманию.

* * *

Э. Гуссерль считал философию по самой ее сути наукой, притом универсальной и строгой в самом радикальном смысле (см.: *Nachwort zu meiner Ideen*, *Husserliana*. V. 139), усматривая первоисток такого понимания в *платоновском идеализме*. Хотя с подобным определением философии соглашались далеко не все современники Гуссерля, этот тезис не был только личным мнением философа. Во-первых, вся история европей-

ской философской мысли (включая философские основания христианской религии), и на самом деле несёт печать учения Платона об Идее как первооснове бытия. Во-вторых, и несущая конструкция европейской науки в виде идеализированных объектов и оперирующих с ними теорий с ее математическими методами, с поисками мировых констант и предпочтением дедуктивных рассуждений, тоже едва ли смогла бы возникнуть без такой мировоззренческой предпосылки, как идеалистическая платоновская онтология, отдавшая безусловный приоритет идеальному, всеобщему перед наглядным, материально-вещественным, индивидуальным; «закону» перед «случаем». Этой мировоззренческой предпосылке обязаны своими характерными чертами и методы научного мышления (прежде всего, конечно, теоретического, но, в конечном счете, вообще всякого, которое претендует на статус научного); такого мышления, которое называется рассуждением, т.е. стремится основывать все свои тезисы на строгих доказательствах. Сам термин «логика», который означает в европейской культурной традиции подлинное, т.е. доказательное и дисциплинированное мышление, наилучшим образом воплощенное в теоретической науке, восходит к платоновскому Логосу, означавшему и слово, и мировой закон.

По той же причине именно философия, а не практика повседневной жизни являет собой праматерь всех наук (разумеется, если и философию, и науку понимать в том специфическом смысле, какой они приобрели в европейской культурной традиции и который представляется человеку европейской культуры их подлинным, само собою разумеющимся смыслом). Он и на самом деле таков, поскольку обусловлен «природой», т.е. *генезисом европейской философии и науки*, потому что был сформирован в историческом процессе их развития, их *происхождения* из платоновских истоков. Многочисленные свидетельства такого происхождения, подобно древним насекомым в кусках янтаря, сохранились до сего времени в языке науки. Это и название «фундаментальные науки», означающее «науки теоретические», т.е. не задающиеся непосредственно никакими «практическими» (прикладными) целями (совсем недавно их также называли «чистыми»), и привычное для европейца именование *законами природы* математических формулировок научных законов (хотя они, как свидетельствуют опыт и наблюдения, никогда в точности в эмпирическом мире не соблюдаются), и принятие результатов эксперимента или наблюдения в качестве *несомненных научных фактов* только в том случае, если эти результаты получают *теоретическое подтверждение*. Примечательно и то, что именно это теоретическое подтверждение и называют *обоснованием*.

В философии Нового времени такая позиция получила наиболее последовательное выражение в *панлогистской онтологической конструкции*, в той идеалистической картине мира, последний камень в фундамент которой положил Лейбниц своим, одновременно и логическим, и онтическим (в полном смысле «онто-логическим»), «законом основания». (Впо-

следствии эту формулировку стали именовать «законом *достаточного основания*».)

Подчеркнем еще раз – в концепции Лейбница элиминирована существенная *бытийная разница* между «основаниями логического вывода» в процессе рассуждения и «основаниями события» вне сферы рассуждения (физической причинной связью). В результате прежняя формальная логика стала последовательно содержательной и превратилась в науку о наиболее общих (а потому фундаментальных) законах мироздания. Мир в итоге предстал не только как сотворенный по Слову Божию, но и обрел собственное, «само-стоятельное» бытие. Теперь мир понят как Абсолют. Гегелевская философская конструкция воплотила исследовательскую программу, которая базировалась на панлогистской мировоззренческой установке: в ней *многообразие мироздания предстало как феноменология Духа*.

То обстоятельство, что даже в европейской философии, не говоря уж о культуре в целом, идеалистический панлогизм не был не только единственным, но даже господствующим учением, не может служить аргументом против утверждения, что именно панлогизм выразил глубинную общую тенденцию европейской мысли. Идеология французского Просвещения с его апологией человеческого (а не Божественного) разума, который воплощён в науке, как и политические программы социальных реформаторов, надеявшихся построить совершенное общество на разумных основах (на базе научных достижений), каковые вместе с тем суть объективные принципы всеобщего блага, были отмечены той же печатью.

Тогда почему же Гуссерль эту установку с такой горячностью защищает, а не ограничивается ее спокойной констатацией? Почему он считает нужным в начале XX века провозглашать программу построения философии как строгой науки? Ответ на этот вопрос дает он сам – во «Введении» к «Картезианским размышлениям», а также в более позднем сочинении, которое относится к 1935 году, – «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Здесь он обратился к истории европейского научного и философского мышления, богатой драматическими коллизиями, которые, по его мнению, были порождены отклонением европейской науки от её первоначальных, подлинных установок.

Может быть, потому что это были не просто отклонения? Ведь важный период истории европейской науки и европейской философской мысли (вторая половина XIX столетия) представляет собою *настоящий бунт против всевластия панлогизма*; это «восстание философов», которое часто перерастает в попытки полного и окончательного ниспровержения установок рационализма с его ориентацией на сохраняющееся в потоке изменений, на устойчивое в явлениях. Выдающиеся мыслители этого времени решительно требовали перехода на позиции активизма, и нередко с резким привкусом иррационализма.

Такие настроения символизирует и гётевский Фауст, заменивший канонический библейский тезис «Вначале было Слово» другим: «Внача-

ле было Дело». Вспомним также издевательские замечания о логике, вложенные Гёте в уста Мефистофеля. Совершенно очевидны эти настроения и в концепции А. Шопенгауэра, не говоря уж о сочинениях Ф. Ницше. Сёрен Кьеркегор решительно, подчас в грубой форме отвергал «Систему» Гегеля, и вообще все системы идеалистического панлогизма: он считал базисными *не эссенциальные* (сущностно-всеобщие), а *экзистенциальные* (жизненно-индивидуальные) характеристики. Карл Маркс в знаменитых «Тезисах о Фейербахе» заявил, что «философы до сих пор только *объясняли* мир, а дело состоит в том, чтобы *изменить* его»; он провозгласил основой и критерием *подлинного* знания не принципы строгого дедуктивного рассуждения, а *практику*. Этим можно объяснить его согласие с тем, что его *политэкономическую теорию* сравнивали с *дарвиновской теорией эволюции*: ведь в основании этой естественнонаучной концепции тоже лежат не общие принципы, но факты.

Д. Милль считал целью познавательной деятельности не постижение скрытой универсальной гармонии бытия, а «расширение опыта». Он разработал индуктивную логику, в соответствии с которой человеческий разум движется не от всеобщего к единичному (и даже пытается прочесть в единичных фактах природы «Божественное Слово»), а от частного к частному. Эмпириокритики Рихард Авенариус и Эрнст Мах отвергали принципиальную разницу между продуктами абстрактного мышления и чувственными данными, определяя понятие как «общее представление». Целая когорта философов-младогегельянцев (Фейербах, братья Бауэры, Штраус), отказавшись от гегелевского идеалистического панлогизма, занялась разоблачением «тайны гегелевской спекулятивной конструкции», анализируя библейские тексты *в качестве документов*, которые подтверждают их тезис. Далее последовала *историческая реконструкция «земных корней»* (либо социально-исторических, либо родовых, антропологических) *и самой христианской религии*.

Логика, оставаясь «наукой о духе», тоже оказалась затронутой аналогичными переменами: если по сути своей «дух» – не что иное, как «человеческое сознание», то базисной «наукой о духе» *должна стать именно психология*. Сами логики XIX и начала XX столетия тоже стремятся защитить право на существование своей дисциплины как «подлинной» науки, оперев ее на психологию, – бесспорно, опытную науку. Многие логики объявили свою науку *разделом психологии*, а логические законы стали трактовать не «субстанционально», а «функционально», или «операционально» – как «*привычки мышления*».

Нетрудно заметить, что похожие перемены происходили не только в философии и близких к ней областях знания, тех, которые традиционно были заняты проблемами духа; европейское сознание все больше и все чаще отождествляет «духовность» со всей сферой собственно человеческой (т.е. сознательной, причем не только разумной, но и эмоционально-художественной) деятельности и с продуктами этой деятельности – то есть с культурой в самом широком смысле этого слова.

Соответственно «науками о духе» предстали не только логика с психологией, но и история, и социология, и правоведение, и искусствоведение со всеми их подразделами. Они все чаще называются, с легкой руки неокантианцев, «науками о культуре»; их также именуют и «науками о человеке». Новый научный (и философский) разум все чаще готов отказаться не только от претензий постигнуть абсолютную истину, но даже от самого этого понятия в его традиционном смысле. Донаучное же и вненаучное знание признаются не только равноправными научному, но также и подлинно фундаментальными и даже более предпочтительными в силу их интуитивного характера, непосредственности, близости «*к самим вещам*».

Э. Гуссерлю довелось жить в Европе, и притом в Германии, в тот период, когда грандиозный переворот в культуре, сутью которого стал отказ от гипертрофированной устремленности в потустороннее, от абстрактных философских принципов и систем, призывы обратить внимание на «конкретного человека», к «подлинному гуманизму», обернулся универсальным кризисом европейского человечества.

Первые признаки этого кризиса обозначились еще ранее. Гёте в заключительных сценах своей великой трагедии «Фауст» рисует символическую картину: герой, обретший власть над чудовищными, сверхъестественными силами, попытался заставить их служить себе и людям. Он приказал осушить гнилое болото и превратить его в цветущий сад, но оказался не в состоянии даже увидеть, что в ходе этих грандиозных преобразований гибнут люди, а лемуры роют не осушительный канал, а его могилу. И всё же тогда подобные провидения были еще редкостью. Например, К. Маркс и Ф. Энгельс, подвергнув сокрушительной критике буржуазное общество, которое выросло из победы великих революций, сами оставались оптимистичными наследниками «духа Просвещения». Они были уверены, что их собственное социальное учение, цель которого — указать дорогу в «светлое будущее», является подлинно научным; что человечество, разорвав цепи буржуазного своекорыстного интереса и порожденных им бесчеловечных отношений, превращаясь в «*обобществившееся человечество*», «протянет руку за живым цветком».

У Э. Гуссерля оптимизма уже намного меньше; и его надежда на возрождение Европы, которую он выражает в «Кризисе европейских наук» (Европа-де еще может возродиться из духа философии, а именно из духа философского рационализма), куда более осторожна. Здесь не место обсуждать вопрос, насколько такая надежда оправдана вообще, и особенно с её идеалистическим акцентом.

Я счёл нужным сказать здесь об этом потому что, только обратив внимание на факт, что феноменология Гуссерля была глубоко укоренена в европейской философской традиции, можно адекватно понять и общую установку трансцендентальной феноменологии, и неявные (для человека русской культуры отнюдь не очевидные) компоненты в содержании её главных понятий, а также те моменты рассуждений Гуссерля, которые

прямо или косвенно были определены переменами в европейском сознании и проявились, между прочим, и в измене некоторых его учеников (например, М. Хайдеггера) традиционным ценностям европейского рационализма.

Почему же именно *Р. Декарт* (и, в частности, его «Рассуждения о методе») стал ориентиром поздних рассуждений Гуссерля? Почему и в каком смысле его собственные методологические принципы предстают как *продолжение картезианской традиции*?

Нет нужды доказывать, что содержание «Картезианских размышлений» Э. Гуссерля не было жестко связано с тем обстоятельством, что в основу этой работы лёг доклад на юбилейных торжествах, посвященных Декарту. Читатель может убедиться, что эта работа – отнюдь не истолкование взглядов Декарта с соответствующими юбилейной дате похвалами в адрес этого философа, а систематичное представление принципов и метода трансцендентальной феноменологии, – как её понимал сам Э. Гуссерль. Связь с картезианскими установками, без всякого сомнения, существует. И более того, она составляет момент общего потока генетической преемственности современной западной философии с ее историческими предшественниками.

Провозглашённый Декартом принцип *универсального сомнения*, согласно которому могут и должны быть подвергнуты критике все наивные тезисы относительно бытия, выглядит у него как настоящая Декларация прав человеческого разума. И в самом деле, этот принцип провозглашает *право человека сомневаться во всём, и затем искать истину средствами собственного разума*. Ранее (скажем несколько условно: до Декарта) такого рода сомнение, скорее всего, было бы расценено церковью и обществом либо как смертный грех, либо как признак душевного нездоровья. Поэтому появление картезианства можно расценить как первый шаг великого поворота от *Божественного Разума к человеческой субъективности*, которая превратилась в краеугольный камень здания послегегелевской европейской философии.

Не случайно и критики абсолютного идеализма Гегеля обратились сначала к учению И. Канта с его дуализмом трансцендентального мира (мира «вещей для нас») и мира трансцендентного. Это отнюдь не простая реанимация кантовской философии в европейском философском сознании, поскольку наряду с нею происходила кардинальная переоценка прежних ценностей: трансцендентальное, предметное бытие у новых кантианцев не рассматривается как печальное следствие ограниченности познавательных возможностей человека, его неспособности проникнуть к подлинному бытию «вещей в себе». Напротив того, *трансцендентальное само обретает статус подлинного*. Соответственно изменяется философская модель человека, образ человека в культурном сознании: человек начинает понимать и ценить себя как целостного, практического, психофизического субъекта; его плоть превращается из темницы души в субстрат познавательных способностей, в средство познания, в орудие действия.

Неокантианцы отвергли «вещь в себе» по той же причине, по которой Лаплас, создавая свою модель Солнечной системы, *не нуждался* в гипотезе Бога-творца. Не нуждался потому, что Бог в составе этой теоретической модели, в составе этой научной концепции не был необходимым компонентом. Эта аналогия в исторических контекстах ведёт дальше: так же как Лапласу-математику предшествовал Ньютон-физик, так философу Канту предшествовал философ Декарт. Размышлениям Декарта предшествовала надежда, что он вернёт в целостности и сохранности весь комплекс прежних верований – *но они обновятся, потому что перестанут быть просто верованиями, поскольку будут рационально обоснованы*.

Базовым принципом *декартова дуализма* была интуиция человеческого мышления, тождественного его бытию (*Cogito ergo sum*). Декарт ещё нуждался и в Боге, и в мире как его творении – хотя декартово учение о методе было анализом мышления человека. Однако Декарт оставался «метафизиком» в традиционном смысле слова: его Разум – ещё не суверенное человеческое мышление, а проявление Божественного начала в человеческом существе; это – всё ещё *дух, заключённый в телесную оболочку*.

Конечно, такая аналогия имеет свои границы: Кант ближе к Декарту, чем Лаплас к Ньютону, ещё и потому, что *немец* Кант никогда не осмелился бы сказать гордых слов *француза* Лапласа: «Я не нуждался в этой гипотезе!».

Однако Кант уже признаёт *невозможность обосновать рационально существование Бога* (как, кстати сказать, и всякой «вещи в себе»), в то время, как Декарт был уверен в том, что ему удалось (и притом на пути радикального сомнения) найти дорогу к такому, подлинному и надёжному, обоснованию бытия – и Бога, и человека, и мира.

Другими словами (т.е. на языке, привычном для философа постклассического времени), Декарт считал возможным разумными средствами оправдать философию в роли метафизики. Более того, его методология поставлена на службу именно метафизике. Повторяю: Кант с сожалением констатирует *невозможность* такого оправдания. Но он объявляет предметы традиционной метафизики областью, которая доступна только вере.

Неокантианцы *радикализируют кантовскую позицию* – и его метафизику отвергают. Но для того чтобы целиком понять логику движения европейской философской мысли от картезианства к феноменологии Гуссерля, представленной выше цепочки посредующих звеньев исторического развития европейской философской мысли всё ещё недостаточно. Никак нельзя не отметить ещё одно звено в истории западной философии – «второй» позитивизм, или эмпириокритицизм. Сказать о нём здесь важно также и потому, что эмпириокритицизм часто полагают чуть ли не эмпиристским антиподом гуссерлианскому рационализму, расположенным в пространстве другой философской традиции. Это, конечно же, не так. Э. Гуссерль в «Картезианских размышлениях» несколько раз

повторяет, что его подход можно было бы называть неокартезианством. Но и эмпириокритицизм в плане методологии тоже и по тем же причинам можно квалифицировать как наследника декартова метода универсального сомнения. Эмпириокритицизм, во-первых, тоже пытался искать последние, и притом несомненные, основания знания. Во-вторых, разработанный эмпириокритиками метод «очищения опыта» используется, прежде всего, в функции средства обнаружения таких оснований, а именно *чистого опыта*.

Известно, что в роли первоначала, универсальной субстанции мира в эмпириокритицизме предстает поток ощущений. При этом «элементы мира» – *ощущения* – объявлены *нейтральными*, не физическими и не психическими. Это утверждение по своей тенденции довольно близко гуссерлевской феноменологической позиции, которая декларирует изначальное безразличие всего содержания знания относительно любых смыслов бытия, *и в этом отношении оппозиционна установке «естественной»*. Но только в тенденции, поскольку у эмпириокритиков речь всё же идёт о *таком первоначале*, к коему, дабы избавиться от метафизических предрассудков, *должно быть редуцировано любое суждение об объекте*. Если такая редукция оказалась невозможной, тогда суждение должно быть отброшено как беспочвенное (поэтому, например, Э. Мах характеризовал как «порядочный шабаш ведьм» и атомную теорию, и даже больцмановскую термодинамику, содержание которых такой редукции не поддавалось).

Отказ от «естественной установки» и переход на феноменологическую позицию, как неоднократно подчеркивал Э. Гуссерль, *не предполагает подобной редукции*. Поэтому он сам по себе *не ведет к отказу* от какой-либо части состава знания: *феноменолог не выносит приговора относительно бытийных претензий суждений, он лишь помогает выявить специфику разных бытийных смыслов*.

Гуссерлева феноменология – это, если так можно выразиться, *подлинно всеобъемлющая онтология*, и притом без каких бы то ни было онтологических предпочтений: ведь в ней нет места ни метафизике единственной и единой субстанции (будь она материальной или идеальной), ни метафизике ощущений в роли элементов мира. Практикуемое им *ἐποχή*, заключение в скобки любых возможных – всех без исключения – бытийных смыслов, уже «по определению» не вдохновлено картезианской надеждой, бросившись в пучину сомнения, всё-таки добраться до такого уровня, когда взору смельчака-мыслителя предстанет абсолютная, ноуменальная, *подлинная* бытийная основа мира. Обретя эту твердую почву, можно осмотреться, и тогда всё, что не дедуцируемо из этого, самоочевидного, абсолютного основания, отбросить – как пустую иллюзию или как продукт больного воображения.

Напротив того, после операции *феноменологического заключения* в скобки бытийных смыслов *ничто из прежнего состава знания не будет утрачено*. Всё сохраняется – но только в качестве феноменов, из которых

и состоит мир, если, конечно, мир трактовать как трансцендентальный. Следовательно, феноменологическое миропонимание можно назвать еще и *трансцендентальным субъективизмом*.

Позиция трансцендентального субъективизма в онтологических учениях европейской философии, если так можно выразиться, имеет двойное основание. Первое, логическое, лежит на поверхности: если первоначало должно быть очевидным (не столь существенно, будет ли эта очевидность чувственной или интеллектуальной), то в онтологии оно неизбежно связано с чувствующим или мыслящим субъектом. Второе, генетическое, коренится в восходящей к Платону европейской философской традиции, о которой речь шла выше. Здесь существует что-то вроде эстафеты сменяющих один другого *субъектов* (т.е. под-лежащего), начиная от абсолютной идеи и столь же абсолютной материи (они в равной мере выступают как *субстанция*), через множество посредствующих звеньев, вроде языка, духа культуры, стиля мышления, производственных отношений, вплоть до конкретных человеческих индивидов. Нужно ли доказывать, что эти конкретные человеческие индивиды в любой философской концепции – отнюдь не скопища атомов и не полевые смеси, а *монады*, активные и испытывающие воздействия *центры познавательных и практических отношений*; и потому они суть *предметные субъекты*, т.е. то, что под-лежит подо всем тем, что составляет их *предметный мир*?

К. Маркс некогда упрекнул Л. Фейербаха в «абстрактности» его понимания человека: человек Фейербаха-де «не рожден женщиной», а вылупился, как из куколки, из Бога монотеистических религий. А Марксов человек как «совокупность всех общественных отношений» в этом своем качестве разве был «рожден женщиной»? Разве не вылупился он, перефразируя самого Маркса, из социальной организации, из истории, из культуры, или даже из его собственной, Маркса, социально-экономической концепции? Все эти, и подобные им, критерии – не только факт культуры, но и, применительно к нашей теме, факты европейской культурной традиции. Акцентировка внимания Кьеркегора на экзистенции, на человеческой индивидуальности как самой существенной черте подлинного человеческого бытия вырастала из его оппозиции к традиционному для прошлой европейской культуры акценту на рациональное, логическое начало; страх и трепет стали у Кьеркегора самоочевидными характеристиками человеческого существа потому, что он противопоставил их всё еще влиятельной гегелевской философии, считавшей если не полным, то уж во всяком случае, самым главным определением человека его разумность. Тезис, что человека рождает женщина, был бы только тривиальной, известной любому взрослому, констатацией, которой не место в философском споре – если бы у Маркса этот тезис не был способом выразить смену ценностных и мировоззренческих акцентов, происшедших в европейской культуре той исторической эпохи.

В обобщенной (и, разумеется, тоже метафорической) форме можно сказать так: чувствующий и переживающий человек европейской куль-

туры рождается из человека мыслящего, когда эмоционально-чувственное начало становится существенным в сравнении с ранее гипертрофированным рациональным началом. Результатом нередко становилось то, что в просторечье обычно называют «перегнуть палку» – ницшевский Дионис пляшет свой танец на остывающем теле собственного духовного отца, платоновско-гегелевского Аполлона... Разумеется, речь опять же идёт о специфичной форме преемственности моделей человека в ходе исторического развития европейского культурного сознания.

Трансцендентализм Э. Гуссерля был попыткой *защитить рационализм, переживавший жестокий кризис*. Он был призван помочь философии восстановить рационалистические ценности. Но эффективной эта попытка могла стать только в том случае, если речь вести не о простой реставрации того или иного из прежних учений об объективном Логосе, который, можно сказать, был безразличен не только к индивидуальным человеческим страданиям и страстям, но даже к бытию или небытию человека и рода человеческого. Реставрированный рационализм, чтобы быть принятым в состав новой европейской гуманистической культуры, должен был предложить своего рода программу сосуществования с жизнью эмоционально-чувственной, плюралистичной в плане эстетических и этических ценностей, в едином с нею пространстве человеческого бытия. В качестве исконной сферы рационального предстает поэтому не объективно-всеобщее, не мир платоновских сущностей или объективных законов философского материализма и не специфичные индивидуальные миры отдельных людей или социальных групп, а *трансцендентальная субъективность*.

Понятие трансцендентального субъекта, представляется, даёт философу надежду пройти между Сциллой холодного в его всеобщности, неизменности и строгой упорядоченности идеалистического Логоса, и Харибдой неуловимого Случая, облик которого невыразим словами и подобен и жгучим языкам пламени костра, и ледяным брызгам горного потока. И притом, пройти без всяких утрат (что, как известно, хитроумному Одиссею сделать не удалось).

В трансцендентальной феноменологии всеобщее (универсальные структуры) обнаруживается *не в трансцендентном, объективном идеальном царстве бытия*, а принадлежит трансцендентальной субъективности, Ego Cogito. В этом – принципиальное отличие позиции Гуссерля не только от декартовой (что постоянно подчеркивал он сам), но и от кантианской. Отличие от картезианской позиции достаточно очевидно: сомневающийся и размышляющий субъект Декарта вовсе не трансцендентален: он – единственный островок объективного мира, который устоял перед натиском сомнения (или, если угодно, последняя опора веры, подвергшейся искушению универсального неверия): к тому же это такой островок, который можно использовать как плацдарм для обратного завоевания всего утраченного.

Менее очевидны отличия от кантианства, поскольку в концепции Канта *субъект тоже трансцендентальный*. Но позиция кантовского

трансцендентализма расценивается (в том числе и самим Кантом) как *агностическая*. Признание самим Кантом возможности метафизики в этом плане мало что меняет, поскольку одновременно происходит переосмысление этого понятия, переопределение предмета метафизики, которая теперь трактуется как *наука об априорных условиях всякого возможного опыта*. Она остается метафизикой только потому, что *выступает предпосылкой физики*, занятой предметами опыта. Ведь не только физика, но и метафизика, согласно Канту, не имеет выхода к вещам в себе. Однако момент агностицизма не совместим с феноменологической позицией, как ее понимает Э. Гуссерль: ведь то, что недоступно познанию, кантианский агностик признает не только сущим, но и *более фундаментальным*, нежели познаваемый человеком предметный мир. Кантовский трансцендентализм превращает прежнюю двухэтажную модель мироздания в трехэтажную: его обитатели отнюдь не равны по своему бытийному статусу; напротив, здесь соблюдается строгая иерархия. Феноменология же Э. Гуссерля такую иерархию отменяет: все предметы отныне и навеки объявляются равноправными феноменами трансцендентального поля опыта. Вместе с тем, трансцендентальное поле опыта в одном отношении напоминает мир инобытия абсолютной идеи в гегелевской феноменологии: изучая поле опыта под определенным углом зрения, можно раскрыть то, что определяет его состав, и что, в известном смысле, лежит в его основании.

Конечно, основание это трактуется весьма различно. У Гегеля это духовная субстанция мира феноменов, которая не зависит ни в своем бытии, ни в своем строении от человека и человечества (мировой Дух, или Логос); у Гуссерля – это трансцендентальное Его, органическим образом коренящееся в человеческом начале. Соответственно, рассказать о таком предмете у первого призвана наука Логики, а у второго – Эгология.

Это сходство и это различие указывают на историко-философскую, и вполне содержательную, преемственность концепций Гегеля и Гуссерля. Гегелевский Дух его критики вполне оправданно называли «переряженным Богом христианства», призывая гегелевскую картину мироздания «перевернуть с головы на ноги»; трансцендентальное Его Гуссерля можно было бы определить как сублимированную, «земную», духовность человеческой культуры.

Это значит, что трансцендентальное Его выросло уже на той почве, которая образовалась после антиметафизического (скажем более резко, эмпиристски-позитивистского) переворота XIX века. Об этом свидетельствует и творческая биография Э. Гуссерля: ведь начинается она с короткого периода, когда философ находился под влиянием психологизма в логике. Напомним, что психология в ее разных вариациях, начиная с описательной психологии Дильтея и кончая физиологией высшей нервной деятельности И.П. Павлова и И.М. Сеченова, которую вполне можно было бы называть *психологией без души*, была тогда самым серьезным претендентом на освободившийся после антиметафизического переворота трон подлинной науки о духе.

Именно *психологизм в логике* Э. Гуссерля на следующем этапе своего философского развития подвергает не только глубокой, но и ожесточенной критике. Если закрыть глаза на моменты некоторой неясности тогдашней философской позиции Гуссерля (например, на то, что в работах, относящихся к раннему, дофеноменологическому периоду его творчества еще можно обнаружить элементы наивного объективного идеализма – прежде всего, в трактовке числа в его «Философии арифметики»), можно констатировать, что борьбу Гуссерля против психологизма в логике (более того – против эмпиризма и позитивизма) можно охарактеризовать как *попытку философской контрреволюции*. Гуссерль, по общему признанию, одержал в борьбе против психологизма полную победу, но она вовсе не увенчалась реставрацией идеалистического панлогизма.

Трансцендентальное Его Гуссерля – не новое философское имя для Бога – творца и вседержителя мира; как и трансцендентальное поле опыта – это не мир, сотворенный Богом для того, чтобы, наполнив его разными растениями и животными, в заключение поселить в нем и человека.

Как же удалось Э. Гуссерлю и психологизм преодолеть, и к наивному объективному идеализму не вернуться? Это становится понятным, если обратить внимание на существенную разницу между картезианским универсальным сомнением и гуссерлевским *epoché*, т.е. «заключением в скобки» всех бытийных смыслов. Сомнение может быть преодолено, устранено; и тогда придет уверенность – либо в том, что сомнительный прежде предмет без всякого сомнения существует и обладает такими-то свойствами, либо этого предмета не существует. «Заключение в скобки» осуществляет совсем другую функцию: оно позволяет увидеть во всем, освобожденном посредством этой операции от любых бытийных смыслов, т.е. в материале опыта (потоке *cogitationes*) множество новых характеристик, и притом универсальных и совершенно независимых от человеческого произвола и человеческих желаний. Гуссерлевское *epoché* – это *первый шаг трансцендентальной рефлексии*, обязательным условием которой является отказ от «естественной установки сознания». Эта установка изначально приписывает *подлинное бытие* одним предметам (например, тем деревьям, которые человек *видит* за окном), а другим предметам (например, тем деревьям за окном, которые человеку *сняты*) – бытие неподлинное.

Но при всей своей видимой простоте и самоочевидности, *естественная установка*, отличающая «несомненную реальность» от «несуразного сна», полна неясностей. Ведь те *настоящие* деревья, о которых я только что упомянул, в тот момент моей жизни, когда я писал эти строки, *пришли мне на ум для примера* – потому что на самом-то деле, в моем «тогдашнем сейчас», когда я писал эту фразу, на дворе уже был поздний вечер, и потому никаких деревьев мне не было видно. А потому для Вас, читатель, это утверждение – не более чем *смысл моего текста* (причем отнюдь не однозначный) – того текста, который *сейчас* (в *вашем сейчас*)

находится перед вашими глазами или который пока еще хранит Ваша память. Эти тонкие моменты, если упорно придерживаться «естественной установки сознания» (ее черты совсем нетрудно увидеть в так называемом основном вопросе философии о соотношении мышления и бытия, и к тому же, при любом из альтернативных ответов на этот вопрос, разделивших традиционную философскую метафизику на лагеря материалистов и идеалистов), пыталась разрешить теория познания, которая в XIX веке стремилась если не заменить традиционную наивную метафизику, то хотя бы подвести под ее тезисы фундамент научных аргументов.

Трансцендентальная установка сознания, в ее противоположении установке естественной, отвергает любую форму традиционной метафизики (или, скажем осторожнее, «заключает в скобки» со всеми прочими метафизическими позициями – это ведь «предпосылки»). И в этом плане она предстает как *продолжение позитивизма*. Но позитивизм, озабоченный борьбой против «метафизики сущностей», якобы скрытых за явлениями, делает акцент на декларациях о *позитивности мира явлений* и необходимости дать опору всем содержательным когнитивным образованиям на этом «несомненном базисе». Тема *механизмов активной деятельности разума* в разработках позитивистов либо отодвинута на второй план, либо представляла как *частная область фактов*, которую надлежит не столько философски осмыслить, сколько *описать* в одной из частных наук (прежде всего, психологии). Отсюда частые упреки в антитеоретичности, которые обращали в адрес позитивизма не только его философские противники, но и многие выдающиеся ученые XX столетия.

Неокантианство, которое вряд ли можно упрекнуть в недооценке теории, тем не менее, вполне можно было бы определить как своеобразный методологический позитивизм. Представители этого направления видели в *истории научно-теоретического мышления* (включая и философское) чуть ли не полный аналог базисного уровня знания, как его понимали позитивисты, а свою собственную задачу усматривали в том, чтобы описать работу научной мысли – как она делалась или делается «на самом деле». Отсюда и тот богатейший историко-научный материал, который мы находим в трудах неокантианцев, и фиксация внимания на тех приемах, которые наиболее активно используются учеными (например, «принцип ряда» у Германа Когена или понятие о функции у Эрнста Кассирера). Такое внимание к «позитивной», фактической, истории научного мышления нередко приводило неокантианцев к выводу об *исторической изменчивости, относительности* научного разума. Но это, опять-таки, не столько теоретическое заключение, т.е. не итог специфических философских размышлений с применением особых методов, свойственных именно философии, сколько простая «констатация факта» (правда, это уже «факт культуры», «научный факт», или «исторический факт»).

Феноменологическая установка сознания, которую пропагандирует Гуссерль, открывает *предметную область для феноменологической ре-*

флексии – т.е. для методичного исследования поля опыта, которое непосредственно, *прежде всякого истолкования*, есть поток содержания сознания – *cogitationes*. Впрочем, термин «открывает» в данном случае недостаточно корректен, коль скоро мы говорим о предметной области: ведь я *непосредственно живу в потоке опыта*. Или, лучше сказать, «Я дорефлексивное» неотделимо, неотличимо от этого потока; поток сознания и «сознающее Я» – это одно и то же.

Здесь, на материале содержания человеческого сознания, воспроизведены черты, знакомые из истории классического немецкого идеализма – черты гегелевской Абсолютной Идеи на начальной стадии ее саморазвития – как Бытия, еще тождественного Ничто, поскольку эта абсолютная идея ещё не отличает себя от самой себя, отчужденной в качестве предмета рефлексии.

А гуссерлевское феноменологическое открытие *потока содержаний сознания* в качестве *предмета философского анализа* – это, конечно же, образование (конституирование) *рефлексивного отношения*, вместе со всем тем, что в нем соотносится, – а именно, рефлектирующего Я вместе с его собственным содержанием, которые *теперь* возникли как предметы рефлексии.

Нужно ли предлагать обратить внимание на то, насколько эти акты в мире философской рефлексии (не только у Гегеля, но и у Гуссерля) в ряде моментов аналогичны Божественному акту сотворения мира? Конечно, Бог христианства творит Небо и Землю, которые после сотворения мира *уже не сам Бог*. Гегелевская *Абсолютная Идея не творит мир из ничего* – она *мыслит себя самое*, а все конкретные продукты ее деятельности остаются её *содержанием*. Гуссерлево феноменологическое поле опыта *конституируется в процессе рефлексии только в качестве общих структур трансцендентальной предметности* (если угодно, со стороны формы предметов, хотя не вполне ясно, где кончается форма и начинается содержание, и можно ли вообще ставить вопрос таким образом). Разумеется, при всей важности этих перемен философское рассуждение остается в пространстве европейской идеалистической традиции: *сам Гуссерль вполне корректно определяет собственную позицию как трансцендентальный идеализм*.

Аналогия с гегелевской философской конструкцией идет и дальше: подобно тому, как гегелевская «Феноменология духа» – это представление процесса самообъективации Абсолютной Идеи, так и гуссерлева «эгология», принципы которой представлены в «Картезианских размышлениях»¹, это самоистолкование² трансцендентального Ego. И, коль скоро

¹ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag: Martinus Nijhoff. 1950.

² Гуссерль использует здесь термин *Selbstausslegung*, который буквально означает «самоизложение» (или, выражаясь более метафорично и несколько грубо, «выворачивание наружу себя самого»). В нашем тексте перевода используется другой термин (кстати, как раз он и содержится в словарях) – «самоистол-

трансцендентальное Его Гуссерля есть квазидекартово *мыслящее Я* (а, например, не *страдающее Я*, как у Кьеркегора), то результатом самоистолкования должна стать *рациональная схема трансцендентальной предметности* (включая механизмы конституирования любых предметов), а также и самого Его – как в качестве объекта рефлексии, так и в качестве *субъекта предметного мира*.

Концепция трансцендентальной интерсубъективности изложена Э. Гуссерлем в его «Картезианских размышлениях». Текст «Картезианских размышлений» в *Husserliana* воспроизводит материал лувенского архива, на котором имеется пометка Гуссерля «Подготовка для печати». Материал этот несет на себе следы троекратной (по меньшей мере!) обработки – частью это корректура Е. Финка, частью пометки, сделанные неизвестной рукой. В итоге получилось, что текст, опубликованный в *Husserliana*, отнюдь не совпадает с тем, который был послан в Париж Э. Гуссерлем в мае 1929 года для перевода на французский язык. К тому же при подготовке второго издания «Картезианских размышлений» в *Husserliana* (1963 год) была использована дополнительно ранее не известная машинописная рукопись «Размышлений», которую Гуссерль в конце 1932 года направил в Нью-Йорк к Dorion Carnis. На ней имеется надпись: «Оригинальная рукопись 1929 года». По мнению R. Boehm, она может быть списком «страсбургского» текста, хотя не исключено, что воспроизводит уже переработанную машинописную копию этого последнего. Сам же текст, который Гуссерль правил где-то в промежутке времени с 5 апреля по 7 мая 1929 года для перевода на французский язык, до сего времени не обнаружен.

В *четвертом* «Картезианском размышлении» Э. Гуссерль раскрывает механизм образования трансцендентального Его (и, подытоживая свои рассуждения, вводит в обиход само понятие трансцендентального идеализма). А в пятом «Размышлении» специально, *в качестве контраргумента против возможных обвинений в солипсизме*, он рассматривает тему существования «других Я» и вводит понятие *интерсубъективности* в том значении, в каком это понятие применяется именно в трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Гуссерль при этом уточняет, что эта аргументация нацелена у него, прежде всего, на то, чтобы защитить его от обвинений в *трансцендентальном солипсизме*. Что же касается опасности *метафизического солипсизма*, то этой темой (во всяком случае, «здесь и сейчас»), как он подчёркивает, он заниматься не намерен. Но, с другой стороны, его представление процессов конституирования «другого Я» как *специфического предмета, отличного от любых других предметов в составе трансцен-*

кование». Он тоже соответствует смыслу гуссерлевского понятия, поскольку у него (как, кстати, и у Гегеля) самоистолкование *вместе с тем* и истолкование. Однако в русском языке с этими двумя словами связаны если не разные смыслы, то разные оттенки смысла. Это полезно иметь в виду при чтении текста.

дентального мира, включает такой момент, который был важнейшим в шопенгауэровской критике кантовского варианта трансцендентализма.

Подобно тому как Декарт усмотрел в невозможности усомниться в факте, что он сам мыслит (и, следовательно, существует), *опору для философской реконструкции существования всего реального мира*, Шопенгауэр увидел такую основу в *несомненном факте собственной телесности*, в очевидности всего того, что *непосредственно переживает человек, будучи телесным существом*. Однако и Декарт, и Шопенгауэр, сделав первый верный шаг по пути рефлексии, затем пошли по протоптанной дороге традиционной метафизики – они оба «не заметили» возможности трансцендентального поворота.

Гуссерлево трансценденталистское переосмысление картезианства (напомню его собственное замечание, что трансцендентальную феноменологию можно было бы назвать *неокартезианством*) в процессе саморефлексии мыслящего Я (*Ego cogito*) открывает сферу *alter Ego*, «опыта Чужого». А эту часть учения Шопенгауэра тоже можно истолковать в духе трансцендентализма: дорога к «другому Я» в трансцендентальном сознании субъекта идёт через *самоочевидность бытия собственной плоти*. За собственной телесностью (которая придает моему «Я сам» характер *психофизического субъекта*) открывается *более широкая сфера свойственного*, к которой редуцируется *весь трансцендентальный опыт*: «*другое Я*» в моем опыте возникает в результате *аналогизирующей апперцепции*. И в итоге конституируется *трансцендентальное сообщество монад*, члены которого *равноправны*, – подобно тому как в процессе восприятия Других (как *alter Ego*) попутно совершается *нормализация монад в их трансцендентальном интерсубъективном (интермонадическом) мире*. Происходит в том числе и нормализация «меня самого» как монады, *в моем собственном сознании*. Вот почему глухой или слепой воспринимают сами себя как «отклонение от нормы».

Интермонадическое сообщество образует иерархию: возникают новые и новые ступени этого сообщества. Соответствующие изменения происходят и в предметном мире, коррелятивном такому сообществу монад, – иначе говоря, в мире культуры. Так эгология оказывается и *феноменологической культурологией*. Тем самым оправдываются претензии трансцендентальной эгологии стать *подлинно универсальной философской наукой об основаниях*.

В самом деле, ведь в философии речь должна идти не о наиболее общих законах бытия и мышления, и не об идеальной, сущностной основе мироздания, бытие которого независимо от того, что люди о нём думают, и даже от факта их собственного реального существования. Философия, будучи «строгой наукой», размышляет *об основах интерсубъективного трансцендентального мира*.

Это значит, говорил Гуссерль в «Заключительном слове» к «Картезианским размышлениям», что философия призвана стать наукой *о происхождении и смысле самих общих понятий*: мира, природы, простран-

ства, времени, живых существ, человека, души, тела, социальной организации и культуры и т.д. Или (что то же самое) она должна быть наукой *об априорных основах всех возможных предметов*. Они, согласно Гуссерлю, составляют рациональную структуру мира в его фактичности – Логос бытия.

Тем самым трансцендентальная феноменология оказывается, конечно же, метафизикой – потому что проясняет принципы конституирования предметов «физики» в самом широком и изначальном смысле этого слова. Но, вместе с тем, она избавляется от последних остатков наивной метафизики – «вещей в себе». И теперь вообще не имеет смысла ставить вопрос о пределах познаваемости или утверждать полную непознаваемость чего бы то ни было. В трансцендентальной феноменологии, которая и есть «подлинная» философия, не может быть использовано и прежнее понятие истины как соответствия знания независимому объекту. Ведь в ней нет места для теории познания, которая исследовала бы познавательный процесс, понимаемый как преобразование характеристик объекта в знание, будь то физиология нервной деятельности, экспериментальная психология, теория иероглифов, теория отражения и т.п. Под углом зрения феноменологии все они, явно или скрыто, содержат метафизическую предпосылку, утверждение некоего преимущественного, единственно подлинного смысла бытия.

Феноменолог, заключив такую предпосылку в скобки, может, конечно, исследовать любую концепцию познания (как всякий другой феномен трансцендентального поля опыта). Но ему не следует самому разделять мировоззренческую позицию ни одной из этих концепций, если он хочет оставаться феноменологом.

Но если феноменология, трактуемая таким образом, все же остается метафизикой, то не означает ли это претензию подняться выше мировоззренческой противоположности материализма и идеализма, которая все еще представляется многим профессиональным философам (и не только в нашей стране) неким признаком ущербности? Нет нужды доказывать, что подобные претензии гуссерлевской феноменологии можно расценить, прежде всего, как выражение широкой антиметафизической тенденции во всем постклассическом философском мышлении: ведь сама теория познания была попыткой включить в состав науки то, что осталось от прежней философии или сделать философию наукой.

Другим вариантом того же предприятия были попытки позитивистов избавить науку от метафизики, используя соответствующие критерии научности, придумав невосприимчивый к метафизике язык науки, заменив теорию познания описанием исследовательских процедур науки и т.д.

Изображать фигуру презрительного осуждения такой претензии гуссерлианской феноменологии – вряд ли достойный способ разобраться с этим важным явлением в европейской философии. Если феноменология обнаруживает подобные черты, то это отнюдь не аргумент против нее,

хотя бы потому что они могут означать формирование особой – быть может, новой – науки со своим особым предметом и специфическим методом. И тогда спор может идти лишь о том, должны ли результаты феноменологии расцениваться как фундаментальные в отношении других наук или же, напротив, как и любое философское исследование, она сама должна базироваться на достижениях частных наук. Именно эта последняя установка была органичным моментом постклассического, анти-метафизического, позитивного мышления.

Ко времени публикации «Картезианских размышлений», впрочем, трансцендентальная феноменология уже перестала быть господствующей, а философы все чаще стали поговаривать о «метафизическом возрождении». Даже внутри позитивизма происходит своеобразная реабилитация метафизики (достаточно вспомнить изменение отношения к ней «позднего» Л. Витгенштейна), а историки науки публикуют солидные труды, в которых показывают роль метафизических предпосылок в появлении и развитии фундаментальных научных теорий. Процесс этот не обошел и тех, кто по-разному практиковал феноменологический метод (например, М. Хайдеггера и М. Шелера).

Нельзя полностью исключить вероятность того, что эти веяния могли повлиять и на ход мыслей самого Э. Гуссерля. Однако его трактовка метафизики в «Картезианских размышлениях» никоим образом не выглядит как реабилитация традиционных метафизических подходов. Даже когда он в «Заключительном слове» к «Картезианским размышлениям» говорит о «случайной фактичности человеческого бытия», о смерти и судьбе, о смысле истории как этических и религиозных проблемах, это не значит, что он числит их по ведомству этики и религии как реабилитированных разделов традиционной метафизики. Правильнее было бы предположить, что он пробует найти способ метафизически (т.е. феноменологически) обосновать эти темы, показать принципиальную схему («рациональную механику») их конституирования в европейской культуре и способы освоения этой культуры человеческими индивидами в наивной повседневной практической жизни, в различных способах включения человека в жизнь культуры. Тем самым и этика, и религия, как и всякая метафизика вообще, не исключая, наконец, и самое феноменологию, предстают в их подлинном свете только в результате методического самоосмысления человека. Такое самоосмысление, по Гуссерлю, позволило бы понять скрытый главный мотив европейской истории, который оказался почти полностью забытым, и тем самым вывести Европу из жесточайшего цивилизационного кризиса.

Радикальное проведение феноменологической редукции у приверженцев гуссерлианского проекта реформы философии, сопровождавшееся критикой всех форм «метафизики» (в том числе, и прежде всего, неявных, таких как «психологизм», «объективизм» и «естественная установка» сознания), было делом непростым, особенно потому что Гуссерль с самого начала провозгласил, что его философия должна быть «всеоб-

щей наукой» в самом строгом смысле этих слов. Близость его феноменологической установки к идеалистической философской позиции была для него несомненна. Не столь очевидно то, что операция $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ в качестве первого шага предполагала *отказ* от «естественной установки» сознания. А эта установка была неразрывно связана с «наивной» верой, что существует мир как независимая от человеческого сознания, «внешняя» по отношению к этому сознанию реальность. Онтология была учением об *этом* мире, базировалась на нём. В качестве философской позиции онтология и «естественная установка» казались синонимами. Поэтому Гуссерль вновь и вновь повторял, что феноменологическая редукция, главная задача которой – избавить философское сознание от метафизических чар «естественной установки сознания», не грозит философу провалиться в бездну солипсизма. Вот почему в 1910–1911 годы он организовал коллоквиум «Относительно естественного понятия о мире», где отказался от признания ощущений первоосновой знания, абсолютным началом – потому что следствием этого был бы «абсолютный скептицизм». Феноменология должна вовремя придержать свой критический запал, чтобы не стать «гиперкритицизмом», который имел бы следствием «разрушение философии». Значит, нужно принять «веру в мир», которая свойственна «естественной установке». Но только для того чтобы перевести гносеологическую проблему в «историческую». Точнее, обратить внимание на «внутреннее сознание времени», на то, что человек живет «в потоке переживаний». Так возникает тема специфического бытия человека как «бытия-сознающим». Это не тема человека как «*вещи мира*»³, а именно человеческого бытия как особой формы, специфического способа бытия. Повторю ещё раз: речь идёт не о человеке, а о его *бытии-как-потока-переживаний*.

Так, почти незаметно, тема методологии в рассуждениях Гуссерля переходит в тему феноменологической онтологии, или онтологической феноменологии.

Не случайно названия двух больших произведений двух учеников Гуссерля начинаются с термина «Бытие»: у Сартра – «Бытие и Ничто», а у Хайдеггера – «Бытие и Время». Очевидно, тема бытия и у того, и у другого – ключевые для того, чтобы читатель смог понять их смысл.

Анализируя историю, трудности и разные варианты процесса превращения монадологии в экзистенциальную онтологию, Сартр рассматривает в специальной главе своей книги «Бытие и Ничто» отношение концепций Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера. Он подчёркивает, что этих философов объединяет то, что все они, будучи наследниками картезианства, осознали неизбежность угрозы солипсизма, если так или иначе принять тезис о двух разделенных друг от друга «субстанциях» для объяснения связи Я с Другим. Любая попытка объединить эти субстанции была

³ Это толкование было бы целиком в традиции «наивной» естественной установки, которая слепа в отношении смысла человеческого бытия.

признана невозможной. Оставался открытым единственный путь, по которому и пошла современная философия: попытаться понять фундаментальную и трансцендентную связь Я с Другим как такую связь, которую конституирует деятельность собственного сознания мыслящего субъекта.

Гуссерль (в «Картезианских размышлениях» и «Формальной и трансцендентальной логике») отвергает солипсизм, пытается показать, что обращение к Другому – это неперенное условие конституирования мира: мир, как он открывается сознанию, изначально интермонадичен.

«Рассматриваю ли я этот стол, или это дерево, или это полотно на стене в одиночестве или в компании, Другой всегда здесь как слой конститутивных значений, принадлежащий самому объекту, который я рассматриваю; короче, как подлинный гарант его объективности. И так же точно наше психофизическое Я современно миру, является частью мира и падает вместе с миром под ударом феноменологической редукции; Другой предстает как неизбежный для конституции самого этого Я. Если я вздумал усомниться в бытии Пьера, моего друга – или Других вообще – поскольку такое существование, в принципе, за пределами моего опыта, то отсюда следует, что я также должен сомневаться и в моём конкретном бытии, в моей эмпирической реальности в качестве профессора, имеющего те или иные наклонности, эти привычки, этот характер. Нет никакой привилегии для моего Я: моё эмпирическое Его и эмпирическое Его Другого появляются в мире одновременно; и общее значение «Другого» необходимо при конституции кого-то как Другого в отношении этого «Его»⁴.

Всё это, полагает Сартр, означает несомненный прогресс по сравнению с классическими доктринами. Но, по сути, если моё Я ничем не отличается от Я Другого, то это решение мало чем отличается от кантовской концепции трансцендентального субъекта. У Гуссерля, так сказать, выведена из обсуждения проблема особого способа бытия Другого, т.е., как уже было сказано ранее, нет очевидной приоритетности Другого по сравнению с прочими предметами «моего мира». И в этом плане, согласно мнению Сартра, Гуссерлю не удалось решить поставленной им самим задачи преодоления солипсизма. Под таким углом зрения позиция Гегеля, изложенная им в «Феноменологии духа», имела преимущество: там «Другой» появляется и в самом деле с необходимостью в результате самоосознания «себя» как «себя», в формуле «Я есть Я». Это самоосознание предполагает у Гегеля опредмечивание – объективацию собственной «самости» в качестве «самости»; а это значит опредмечивание, объективацию самосознающего сознания! Это объективированное самосознающее сознание и есть Другой, посредством которого я постигаю самого себя как «самость» (правда, путем немедленного отделения «себя» от «всякого другого»). Таким образом, «другой» и в самом деле кон-

⁴ Sartre J.-P. L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, 1968. P. 288–289. Далее сокр. Е N.

ституируется вместе со «мною самим», с тем, чтобы быть подвергнутым немедленному отрицанию: ведь для меня «быть Я» значит не быть тождественным с Другим! Соответственно, в этом онтологическом отношении «другой Я», будучи «самим собою», тоже исключает «мое Я». Отсюда и специфический способ, которым «другой» представляется мне: он «иной, нежели я». Тем самым и Я, и Другой оказываются индивидуальностями.

Отсюда следуют немаловажные выводы касательно классической философской традиции в исследовании сознания: «...само Cogito не может служить отправной точкой для философии: в самом деле, оно не может родиться иначе, чем в качестве следствия моего появления для меня как индивидуальности; и это появление обусловлено признанием другого. Проблема Другого вовсе не может быть поставлена, отталкиваясь от Cogito; но напротив, как раз существование Другого делает возможным Cogito как абстрактный момент, когда я постигаю себя как объект. Так же точно «момент», который Гегель называет бытием-для-другого, – это необходимая стадия развития самосознания; дорога внутрь себя проходит через Другого. Но Другой интересен для меня лишь в той мере, в которой он есть другой Я, Я-объект для меня; и напротив, в той мере, в какой он отражает мое Я, т.е. поскольку я есть объект для него. В результате необходимости того, что я не могу стать объектом для себя иначе, чем там, в «другом», я должен получить от «другого» признание моего собственного бытия. Но если моё сознание для себя должно быть опосредовано в его отношении к самому себе другим сознанием, то мое бытие-для-себя (и, значит, мое бытие вообще) зависит от Другого. Я таков, каким я представляюсь Другому. Впрочем, поскольку Другой есть то, кем он представляется мне, и поскольку мое бытие зависит от Другого, то способ, которым я представляюсь самому себе, – т.е. момент развития моего самосознания – зависит от того способа, которым Другой представляется мне. Ценность признания меня Другим зависит от ценности признания мною Другого. В этом смысле, в той мере, в какой Другой постигает меня как связанного с неким телом и погруженным в жизнь, я сам есть не что иное, как некий Другой. Для того чтобы добиться признания со стороны Другого, я должен рисковать моей собственной жизнью. В самом деле, рисковать своей жизнью – это показать себя как не-связанного с объективной формой или с каким-либо определенным существованием; не-связанным с жизнью. Но в то же время я стремлюсь к смерти Другого. Это означает, что я хочу добиться своего опосредования Другим, который есть только Другой, – т.е. зависимым сознанием, существенная характеристика которого состоит в том, чтобы существовать только для некоего Другого. Это совершится в тот же момент, когда я рискну своей жизнью, поскольку в борьбе против Другого, рискуя ею, я абстрагировался от моего чувственного бытия; Другой, напротив, предпочитает жизнь и свободу, показывая тем самым, что он не мог поставить себя как не-связанного с объективной формой. Следовательно, он остается свя-

занным с внешними вещами вообще; он представляется мне и себе самому как лишенный сущности (*inessentiel*). Он – раб, а я – господин; для него я есть сущность. Так появляется пресловутое отношение «хозяин–раб», которое оказало такое глубокое влияние на Маркса»⁵.

Такова гегелевская трактовка конституирования Другого. Она кажется Сартру более «продвинутой», нежели гуссерлевская, которая-де сводила конституирование «другого» к частному случаю конституирования объективности. Однако под углом зрения трансцендентализма эта трактовка имеет два существенных порока. Во-первых, она метафизическая (идеалистическая). Во-вторых (это связано с идеалистической установкой), здесь происходит отождествление сознания с познанием, которое трактуется как рациональное познание, т.е. как логический процесс. Отсюда вырастает тесная связь проблемы бытия Другого в гегелевской «Феноменологии Духа» с гносеологически истолкованным понятием истины.⁶ В итоге «Другой» оказывается логической универсальной абстракцией, а процесс самоосознания заканчивается безжизненным тождеством «Я есть Я». Это значит, что в этой формуле, как и во всем процессе дедукции, который она завершает, исчезла конкретная, универсальная индивидуальность человека и его сознания. Отмечая этот недостаток гегелевской конструкции, Сартр солидарен с Кьеркегором, защищавшим «притязания индивида», для коего важна не объективная экспликация его универсальной структуры, а признание универсальных прав его личности.

Подытоживая свою критику гегелевских рассуждений, в детали которой мы не будем углубляться, Сартр делает вывод:

«Пропусту говоря: мое отношение к Другому есть изначально и в основе своей отношение бытия к бытию, а не сознания к сознанию, если солипсизм нужно отбросить»⁷.

Ни Гуссерль, ни Гегель, по мнению Сартра, не смогли этого сделать. Первый потому, что «мерил бытие по мерке сознания», а второй потому, что отождествил бытие с сознанием.

Выход из этой ситуации (и в правильном, как полагает Сартр, направлении) попытался найти М. Хайдеггер. Хотя сделал он это, просто разрубив гордиев узел логических хитросплетений введением нового понятия, которое характеризует человеческую реальность. Это понятие – «бытие-в-мире». Здесь и «мир», и «бытие-в», и «бытие» предстают как взаимосвязанные моменты целостности. Способ бытия человеческой реальности у Хайдеггера – это *Mit-sein*, бытие совместно с Другими. Таким образом, получается, что я не существую сначала, чтобы встретить Другого потом: ведь вопрос идет только о сущностной структуре моего бытия. Разумеется, это бытие – не *Cogito*, а *Dasein*, «которое есть мое»;

⁵ Ibid. P. 292–293.

⁶ «Раб» оказывается поэтому «истиной» «господина» в его «бытии-для-себя».

⁷ Ibid. P. 300–301.

отношение трансценденции к «Другому» оказывается просто моментом структуры моего бытия.

И во многих других деталях Сартр тоже расходится с Хайдеггером. Например, представление Хайдеггера об отношениях с «Другими» можно символизировать понятием «экипаж» (или «команда»), в то время как позицию Сартра лучше представить понятием «битва». Хайдеггер, по мнению Сартра, неясно выражает «мое» отношение к «Другому» как отношение «ты» к «я», индивида к индивиду, в котором куда более существенна оппозиция, чем совместность бытия. Затем, хайдеггеровская позиция неспособна выразить многообразие конкретных видов моего бытия-с-другими (например, мои отношения с Пьером, если мы друзья, или мои отношения с Анной, если мы любовники). «Бытие-Другого» у Хайдеггера имеет черты кантовского априори; оно, согласно Хайдеггеру, конституируется. И потому Хайдеггеру не удалось вообще избавиться сразу и от всякого идеализма, и от всякого реализма, как он надеялся: солипсизм у него не преодолен, поскольку человеческая реальность остается одинокой. «Другого встречают, его не конституируют», это не «необходимость опыта», а «необходимость факта». Я не предполагаю существования другого, я это утверждаю – вот на что не обратил внимания Хайдеггер.

Поэтому место проблемы *доказательства бытия* Другого (которая, в свете предыдущих рассуждений, предстает как мнимая) в феноменологической онтологии Сартра занимает проблема *обнаружения* Другого.

Так что же такое «Другой»? Когда я смотрю в окно и вижу прохожего, слышу голос – это присутствие Другого для меня в модусе объектности. Я при этом предполагаю, что прохожий, по всей вероятности, не робот; а голос, который я слышу, не магнитофонная запись. Это значит, что в моем восприятии Другого есть и что-то большее, нежели восприятие просто объекта. Когда я смотрю на скамейку в городском парке и вижу эту скамейку, лужайку, в центре которой она расположена, несколько деревьев и сидящего на скамейке человека. В нормальном случае именно человек, а не другие объекты, оказывается в центре моего внимания, он занимает привилегированное положение в поле моего зрения; между этим человеком и лужайкой со всеми другими предметами существует определенная «дистанция». Она связана с тем, что отношение между человеком и «всеми прочим» на лужайке несимметрично: я знаю, что человек «там» тоже видит – видит лужайку, деревья, скамейку. Эта способность «смотреть и видеть» – особое отношение. Оно образует предметный мир, центрированный вокруг того, кто смотрит и видит: Пьера, бросившего взгляд на свои часы, Анны, взглянувшей в этот момент на Пьера, и т.п. Я, увидевший Пьера и Анну, нахожусь в центре своего предметного мира и знаю, что каждый из них тоже находится в центре своего предметного мира, собственного «универсума», который для меня – нечто столь же объективное, как дерево на лужайке. Но вместе с тем

⁸ Ibid. P. 307.

это нечто иное, чем дерево на лужайке, которое в качестве предмета моего внимания включено в мир, где центр – это я: ведь предметный мир того, «Другого», в качестве комплекса его предметов, не является моим миром. Эту специфику Сартр выражает понятием «бытия-видимым-другим». Кроме этого, тот, другой, способен видеть меня; я могу стать для него объектом. Отсюда следует необходимость онтологической экспликации взгляда Другого.

Этот взгляд – больше, чем обращение в мою сторону пары круглых окуляров; он «трогает» меня совсем иначе, чем ветерок занавеску; глаз другого – это не оптический прибор, а скорее «подпорка взгляда». Не глаз, а взгляд может быть «мрачным», «ласковым», «злым», «грязным» и т.д. – эти качества взгляда отнюдь не аналогичны цвету глаз или форме зрачков. Ощущение, когда меня разглядывают, совсем не похоже на то ощущение, когда на меня упал солнечный луч или тень от набежавшего облака. Даже когда я внутренне сжался, услышав звук хрустнувшего сучка за моей спиной, – это «трогает меня» как предвестие «взгляда»: это значит, что «кто-то за мной следит», «кто-то меня видит».

Разве плотные занавески на окнах придуманы только для того, чтобы защищать от яркого света? И какое чувство охватывает вас, когда вы замечаете, что некто из окна соседнего дома наблюдает за вами? Почему же чужой взгляд повергает меня то в жар, то в холод? Потому, утверждает Сартр, что взгляд чужого делает меня *объектом*. Он лишает меня «самости» и ее важнейшего качества – свободы; ведь я рискую потерять контроль над ситуацией, я не знаю, что со мною будет в следующий момент, – это уже не «мои возможности», а его – того, кто меня видит, превращает меня в объект. Поэтому я хочу избежать взгляда, забиться в угол, уйти в тень. Имена тех литераторов, которых Сартр призывает засвидетельствовать его правоту, весьма репрезентативны: это Андре Жид и, конечно же, Франц Кафка с его знаменитым «Процессом». Описанная там ситуация и есть «бытие-в-составе-мира-для-другого». Доселе я был личностью – теперь стал пространственным объектом; меня «застали» (на языке, более понятном в наши дни, видимо, лучше было бы сказать – «достали»).

Вполне возможно, что тот, другой, взгляд которого я чувствую, на самом деле вовсе на меня не смотрит. Или даже более того: за той занавеской, из-за которой, как я почувствовал, кто-то на меня смотрит, на самом деле никого нет. Следовательно, мое ощущение стыда основано только на моем собственном подозрении (или, проще сказать, «не имеет основания»). Но ведь для того чтобы я на самом деле испытал стыд, достаточно одного предположения, что кто-то на меня смотрит. Не значит ли это, что мое превращение в объект может совершаться и без наличия Другого как субъекта своего предметного мира – того мира, в который я и мой мир входят как предметы?

Напрашивается вывод, что та моя объективность, которая здесь открывается, это вовсе не частный случай экспликации гегелевского абстрактного тождества, выраженного в формуле «Я есть Я»: моё бытие-

для-другого есть нечто совсем другое, чем моё бытие-для-себя. Соответственно, как иногда и отсутствие «Другого» – нечто иное, чем не-наличие того или иного предмета в определенном месте (пусть даже этот предмет тоже человек); например, отсутствие близкого человека, если он умер, – это нечто совершенно иное, чем, скажем, потеря авторучки. Вот какой вывод касательно «онтологии Другого» делает Сартр на основе таких рассуждений:

«Моя уверенность в существовании Другого независима от подобных опытных данных; напротив, она делает их возможными»⁹.

Опуская множество моментов, которыми Сартр связывает тему Бытия-для-другого с механизмами отрицания, закончу этот раздел важной констатацией. Если Бытие-другого испытывается с очевидностью только в факте моей объективности, если моя реакция на собственное отчуждение для Другого переводится посредством восприятия Другого как объекта, то это означает, что и тот объект, в качестве которого я существую для него, и тот объект, в качестве которого он существует для меня, одинаково представляются телами. Так тело появляется и в экзистенциальной онтологии; а проблема экзистенциального смысла телесности человека и отношения между телом и сознанием – не только не в компетенции естествознания, но и философски совсем нетривиальна.

Сначала я обнаруживаю сознание в результате серии рефлексивных актов как «моё», абсолютно «внутреннее», достояние. Затем я пытаюсь соединить его с определенным живым объектом, обладающим нервной системой, мозгом и прочими органами, которые могут быть далее разложены на атомы водорода, углерода, азота и фосфора. Но ведь это значит, что я пытаюсь связать моё сознание уже не с моим телом, а «просто» с телом, с телом как предметом – т.е. по сути с телом другого. Тем самым я собственное тело превращаю в то, что находится «на стороне объектов мира»; теперь моё тело – «скорее моя собственность, чем мое бытие»¹⁰. Я вижу в зеркале свои собственные глаза, но я неспособен увидеть их там как свои глаза, которые видят; я вижу свою собственную руку, которая касается предмета, но я не сознаю её в её акте касания предмета (так же точно моя рука, касаясь предмета, даёт мне почувствовать сопротивление его поверхности, его гладкость, его твердость, а вовсе не саму эту руку, как испытывающую ощущение сопротивления, гладкости или твердости). Я вижу собственную руку так же, как вижу эту чернильницу на столе: между мною самим и моей собственной рукой, которую я вижу, существует такая же «дистанция трансцендентности», которая имеется между мною и этой чернильницей. А ведь «изначально», в моем собственном «бытии во плоти», такой дистанции нет: моё тело и все мои органы – это мои возможности в-мире-бытия, это возможности касаться чего-либо, видеть, слышать, ходить, танцевать и прочее. Не следует ли

⁹ Ibid. P. 340.

¹⁰ Ibid. P. 366.

отсюда, что, увидев своё собственное тело как объект, я открыл для себя такое его бытие, которое есть вместе с тем и его бытие-для-другого? Таким образом, в экзистенциальной онтологии открывается горизонт исследования нескольких совмещенных друг с другом онтологических «измерений» тела. Первое из них – это тело как бытие-для-себя («фактичность»).

Известно, что, с точки зрения Декарта, душу познать легче, чем тело: бытие первой самоочевидно, а существование второго гарантировано Божественной благодатью. Однако с позиций феноменологии это не так, поскольку для-себя-бытие само по себе есть «отношение к миру»: из отрицания в отношении самого себя того, что оно есть бытие, следует, что есть мир. Но поскольку мы утверждаем, что «для-себя» есть «в-мире-бытие», что сознание есть сознание мира, вовсе не следует само по себе, что мир этот представляет собою неопределенное множество отношений, где нет какой-либо преимущественной точки отсчета. Ведь для меня этот стакан находится немного дальше середины стола и чуть справа, а для Пьера, сидящего напротив, чуть ближе середины и немного слева, рассуждает Сартр. Всякое сущее имеет онтологическую характеристику «бытия-там»: «там, в середине комнаты»; «там, на краю стола». Это значит, что всякое в-мире-сущее случайно. Столь же случайно и тело (как «в-мире-сущее»); тела «других» тоже находятся «там», хотя мое собственное тело, в качестве сущего аналогичное телам «других», находится всегда «здесь», абсолютном центре в отношении всех «там». Разумеется, аналогично устроены и миры всех «других». Только «абстрактная позиция науки» избавляет мир от подобных привязок к конкретным сознаниям, создавая то, что можно назвать «предельным понятием абсолютной объективности», понятием «мира без человека». Однако, по Сартру, сама «объективная» наука в собственном развитии вынуждена отказываться от такого понятия, вводя «системы отсчета», «наблюдателей», «принцип относительности» А. Эйнштейна, «соотношение неопределенностей» В. Гейзенберга и пр. Не значит ли это, задает Сартр риторический вопрос, что человек и мир суть *сущие* относительно друг к другу, а отношение есть *способ бытия человека*? А отсюда следует вывод, что понятие чистого сознания внутренне противоречиво, и любое сознание «ангажировано». Эту неизбежную, хотя и случайную в смысле ее конкретных характеристик, «ангажированность» сознания Сартр называет «фактичностью» для-себя-бытия.

В этой множественной фактичности, однако, всегда имеется определенный порядок, некая неперемнная точка отсчета – это собственное тело. Благодаря ему, моему собственному телу, образуется эта случайная фактичность: само тело Сартр определяет как «случайную форму, которая принимает необходимость моей случайности»¹¹. В этом плане Платон был прав, утверждая, что тело есть то, что «индивидуализирует душу».

¹¹ Ibid. P. 371.

С другой стороны, если речь идет о моем собственном теле, то чувство боли – это нечто иное, чем зрительное ощущение чего-то или кого-то, находящихся «там». Когда я говорю «у меня болит голова», это имеет радикально другой смысл, чем когда я говорю, что «я вижу, что там лежит книга».

Так, мое тело существует в модусе «для-меня». Но оно существует и в модусе «для-другого». Оно может выступать для другого как находящееся «там», т.е. в роли чувственно-познаваемого объекта. При этом Другой не воспринимает это тело, находящееся в поле его зрения, как «мое», хотя воспринимает это тело в модусе «его тела», т.е. как «Другого во плоти» (а, скажем, не как стол или стул). То же самое делаю и я: поэтому «его» предметный мир организуется и для меня вокруг его тела как центра (например, я воспринимаю его как «хозяина этой комнаты», а это нечто иное, чем просто «мясо с костями»). Это значит, что тело Другого никогда не «совпадает с его объективностью»; телесность, будучи неразрывно связанной с объективностью, остается всё же чем-то иным, чем просто вещь.

Итак, мы познакомились с двумя онтологическими измерениями тела. Первое нам непосредственно доступно: каждый из нас существует телесно. Второе состоит в том, что «мое» тело может использоваться и познаваться Другим. Но поскольку я есть для Другого, Другой открывается мне как субъект, для которого я становлюсь объектом: это значит, что я теперь существую и для себя как познаваемый Другим в качестве тела. Это третье онтологическое измерение моего тела (как мы уже знаем, это собственное «качество» открывает мне «взгляд» Другого). В этом третьем измерении я становлюсь чистой фактичностью, перестав быть субъектом, «пространством возможностей».

Почему же именно тело, тело как человеческая плоть, лежит в основании любых отношений с Другими? Почему, скажем, не разделённость организмов в едином пространстве совместной жизни, или не любовь в фейербахианском смысле, не вера, не изготовление орудий труда, не производство материальных благ или рынок? Значительная часть подобных вопросов (если не все они) окажется снятой с повестки дня, как только мы вспомним, что в экзистенциальной онтологии Сартра речь идет о «пространстве» феноменов сознания, о конституции и конституировании основ предметного мира. Здесь он продолжает традицию Гуссерля. Сартр, как и другие приверженцы феноменологического метода, не предлагает собственной культурологической или социологической концепции, которая соперничала бы с другими подобными концепциями, претендуя на объективную истинность. Феноменологический подход – это не теория, а средство прояснения оснований любой теории. Как говорили позитивисты третьей формации, это средство «лечения» теорий. Другое дело, что в ходе применения такого метода может (даже более того – должно!) произойти радикальное преобразование теорий, вырабатываемых науками о культуре: избавившись от наивных претензий на

постижение неких реальностей «в-себе», все теории, предлагаемые культурологами и социологами, окажутся редуцированными к феноменологической (экзистенциальной) антропологии.

Следовательно, то тело, о котором рассуждает Сартр, это не «объективная реальность», прикрытая плащом и шляпой, не сложное устройство, которое производит тепло, звуки, запахи и электромагнитные волны. Хотя всё это так, но, поскольку речь идет именно о моем теле или теле «Другого», подобные физико-химические или биофизические характеристики отходят далеко на второй план. Тело под углом зрения экзистенциальной онтологии – это, в конечном счете, только неустранимое, обязательное условие образования любого моего отношения к «Другому», но именно «бытийного» отношения¹².

Нам уже известно, что взгляд «Другого» сводит моё бытие к чистой фактичности, к тому, что просто *есть*, лишая тем самым меня моей осойбой, человеческой, сути, моего пространства моих собственных возможностей, моей свободы. Соответственно моим ответом в отношении «Другого» будет то же самое: низведение его к чистой фактичности. А это предполагает ассимиляцию его свободы.

Поскольку «Другой» всегда есть ограничение моей свободы, то для бытия свободным даже двоих уже слишком много. «Конфликт есть изначальный смысл бытия-для-другого»¹³. Таков плацдарм конституирования конкретных отношений к «Другому».

Поскольку избавиться от собственного «бытия-для-другого» я не могу (ведь это – способ моего бытия!), то я могу попытаться изменить ту форму своего бытия-для-другого, которая мне невыносима, поскольку она превращает меня в объект, «вещь», фактичность, лишая тем самым меня самого моей «самости», т.е. моей свободы. По сути, любая моя попытка избавиться от своего бытия-для-другого (если она будет успешной) должна стать восстановлением моей свободы (и, соответственно, ограничением свободы другого) в рамках моего бытия-для-другого. Иначе говоря, я, в моем отношении к Другому, хотел бы остаться самим собою, сохранить свою свободу, т.е. стать «Другим» для этого Другого! Можно сказать и так: я хочу быть сразу и самим собою, и Другим, «свободно придавая себе в качестве Другого своё бытие-собой, и в качестве себя – своё бытие Другим...»¹⁴.

Но ведь это значило бы, сохраняя свободу Другого, воздействовать на эту свободу. Таков, согласно Сартру, идеал любви (понятно, идеал неосуществимый в силу его противоречивости). Поэтому тот, кто любит, хочет одновременно быть любимым. А это означает возведение только что обозначенного противоречия в степень: я хочу свободно обладать

¹² Другими словами, условие моего осознания «другого» в качестве другого, себя самого как отличного от «другого», себя как «другого» в сознании другого, и т.д.

¹³ Ibid. P. 431.

¹⁴ Ibid. P. 432.

своею любимой – и одновременно хочу быть предметом ее обладания, что возможно лишь в том случае, если любимая свободна в отношении меня. Иначе нет любви, и её место занимает либо порабощение одного человеческого существа другим.

Казалось бы, внутренне противоречивый идеал любви свидетельствует о его бессмысленности, и трансформация любви в предмет бизнеса должна быть принята как пример здоровой тенденции, стремления к демистификации реальных человеческих отношений. Однако такой вывод, по Сартру, так же некорректен в отношении любви, как, скажем, в отношении религиозного идеала или идеала социализма. Поэтому необходимым компонентом любви является её выражение (можно даже сказать – её существование) в языке.

Любовная поэзия, музыка, драматургия, живопись, любовные письма позволяют образовать такую атмосферу, в которой совместно живут антиномичные компоненты любви. Ведь язык (в самом широком значении этого слова, а отнюдь не только в форме членораздельной звуковой речи) изначально есть способ бытия-для-другого, поскольку он по природе своей предназначен для самовыражения, причем свободного, включающего и показывание себя Другому не таким, каков есть я сам; он, например, позволяет и соблазнить любимую, и быть очарованным. Причем ни тот, ни другой результат для меня не «гарантирован», потому что пространство разговора оставляет свободу выбора за тем, кому адресована любовная тирада. И это, может быть, самое главное в любовном диалоге, поскольку он диалог. Здесь, как сказал бы Гегель, любовь «находится у себя самой», подобно тому как изначальное слово «у Бога»: свобода соседствует с самоотдачей, а обладание с признанием свободы.

Правда, это не безоблачная гармония, – хотя бы потому что «... в любой момент каждое из сознаний может избавиться от своих цепей и внезапно взглянуть на Другого как на объект. Тогда чары рушатся, Другой становится средством среди прочих средств; он теперь, конечно, объект для Другого, чем он и хотел быть, но объект-орудие, объект, постоянно трансцендируемый; иллюзия, игра зеркальных отражений, составляющая конкретную реальность любви, тотчас рассеивается»¹⁵.

В конечном счете, Сартр делает вывод, что любовь не только чрезвычайно хрупка; но она в себе самой содержит зародыш собственного разрушения. Причина тому тройка: «...во-первых, она по существу своему есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить – значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы Другой хотел, чтобы я его любил. И до-онтологическое понимание этого обмана наличествует в самом любовном порыве; отсюда вечная неудовлетворенность любящего. <...> Чем больше меня любят, тем вернее я утрачиваю свое бытие, тем неотвратимее возвращаюсь к существованию на свой

¹⁵ Ibid. P. 444.

страх и риск, к своей собственной способности обосновывать собственное бытие. Во-вторых, пробуждение Другого всегда возможно, он в любой момент может сделать меня в своих глазах объектом: отсюда вечная неуверенность любящего. В-третьих, любовь есть абсолют, постоянно превращаемый самим фактом существования Других в нечто относительное. Нужно было бы во всём мире остаться только мне наедине с любимой, для того чтобы любовь сохранила свой характер абсолютной точности отсчета»¹⁶.

Перед экзистенциальной онтологией Сартра возникает новая, притом серьезнейшая, проблема – совместного бытия, бытия в форме «мы». Кажется бы, предыдущий анализ делает такое бытие, мягко говоря, проблематичным, поскольку конфликт был провозглашен фундаментальным отношением между человеческими субъектами. Однако ведь в обиходной речи мы частенько пользуемся местоимением, которое только что было использовано. И к тому же местоимение «мы» используется в высказываниях в качестве подлежащего! Не значит ли это, что люди комфортно сосуществуют, признавая друг друга в качестве субъектов?

Да, конечно, соглашается Сартр, это так. Но потому что в таких случаях «мы» просто-напросто не выражает отношения к Другому как объекту! Здесь нет диалектики «трансцендирующее – трансцендируемое», объект здесь просто то, что совместно воспринимается несколькими субъектами:

««Мы» сопротивляемся, «мы» идем на приступ, «мы» осуждаем виновного, «мы» смотрим тот или другой спектакль... Лучший пример «мы» представляет собою зритель театрального представления, сознание которого занято тем, чтобы понять фантастическое зрелище, предвидеть события с помощью антиципирующих схем, представить воображаемых созданий как героев, изменников, пленников и т.д. Такой зритель, сознавая, что он смотрит спектакль, тем не менее, не конституирует себя тетиически, в качестве сознания бытия участником зрелища. В самом деле, каждому известно томительное чувство, которое нас охватывает в полупустом зале, или, напротив, восторг, который начинает бушевать и расти в зале, переполненном и возбужденном»¹⁷.

Или другой пример: вы сидите в кафе, рассматриваете публику; другие тоже поглядывают на вас: типичная ситуация «тихого конфликта» с «Другими». Но вот за одним из столиков разгорелся скандал; все головы повернулись туда, и ваша голова тоже: теперь «мы» уравнились – как свидетели скандала. Это и есть, как считает Сартр, пример хайдеггеровского Mit-Sein. Это, конечно же, вовсе не фундамент для нашего «сознания другого», и потому, как он полагает, это не может входить в онтологическую структуру человеческой реальности. Поэтому «мы» – и не интерсубъективное сознание, и не синтетическое образование субъ-

¹⁶ Ibid. P. 445.

¹⁷ Ibid. P. 485.

екта высшего порядка, на манер того, что социологи называют «коллективным сознанием»: ведь каждый из «нас» здесь контролирует собственное.

Однако в суждениях, где используется множественное число личного местоимения, может содержаться и другой смысл, вполне фундаментальный в плане онтологии, и если не тождественный тому, что был проанализирован в разделе о бытии-другого и бытии-для-другого, то весьма близкий, – когда, например, «она на нас смотрит». Если «мы» – это обитатели гетто или ночлежки, а она – красиво одетая дама, приехавшая по каким-то своим делам, то сразу возникает нечто большее, чем напряжение, – возникает атмосфера ненависти, которая объединяет «нас», почувствовавших себя объектом; и при этом не столь уж важно, объектом праздного любопытства или же объектом жалости.

Более сложная ситуация возникает тогда, когда образуется что-то вроде «жизненного треугольника»: когда есть «я», «Другой» и некто «третий». Если я становлюсь объектом внимания со стороны «Другого», а потом и «третьего», то «Другой» и «третий» объединяются в «они», для которых я – объект. Если я смотрю на «Другого», а потом замечаю, что на него смотрит и «третий» – то образуется некий универсум «мы», для которого «Другой» трансформируется в «наш объект». Наконец, если «Другой» смотрит на меня, «третий» смотрит на «Другого», а я сам смотрю на третьего, то возникает зыбкая, неопределенная ситуация, которую может сделать определенной только свобода. Я, например, могу превратить и того, и другого в «они-объект»; я могу попытаться сделать так, чтобы «Другой» почувствовал себя объектом взгляда «третьего» (или, скажем так, я могу обратить на него, «моего Другого», внимание «третьего»). И тогда я освобожусь от того, чтобы оставаться объектом «Другого». Я могу, смотря на «Другого», стать объектом взгляда «третьего», и тогда «Другой» будет избавлен от моего взгляда.

Структурными определениями во всех подобных ситуациях, по Сартру, становятся *эквивалентность и солидарность*. Кстати, в качестве «третьего» вовсе не обязательно должен быть в наличии кто-то конкретный, реальный человек во плоти, под взглядом которого образовывалось бы эквивалентное или солидарное «мы». Так, на фабрике такое «мы» образуется в процессе совместной производственной деятельности, когда люди становятся «производственным персоналом» и функционируют как «инструменты», а в роли «третьего», который производит в «нас» ощущение «бытия-объектом», выступает «хозяин». Кто бы ни был этот «третий»: феодальный сеньор или хозяин, чиновник или «государство» – они превращаются в нашем сознании в «эксплуататоров» и «угнетателей». На самом же деле всё это только понятия, «лимит-гештальты инакости». Класс эксплуатируемый, говоря языком Маркса и Гегеля, «поставлен» классом эксплуататоров. Соответственно, возникают объединяющие «нас» чувства классовой солидарности и классовой ненависти.

Поэтому теория классов и классовой борьбы, созданная Марксом, как полагал Сартр, имеет только экспликативную¹⁸ ценность: ведь, по сути, речь идет о том, что реальность угнетенного класса сводится к тому, что он – «объект эксплуатации»; а будучи объектом, по определению, он начинает существовать только «для них», угнетателей, «под их взглядом», «в их свободе».

Кстати, считает Сартр, рассмотрев логику подобных рассуждений, нетрудно увидеть источник религиозной веры, как в Бога, так и в дьявола. Это тоже «лимит-гештальты», «третьи». Бог – «... радикальное отсутствие, усилие, направленное на то, чтобы реализовать гуманность как нашу; без конца возобновляемое и всегда завершаемое крахом. Также и гуманистическое «мы» – в качестве «мы-объекта»; такой объект предполагается в каждом индивидуальном сознании как недостижимый идеал, и всё же каждый ещё питает иллюзию, что может достичь его, постепенно расширяя круг сообщества, к которому принадлежит; это гуманистическое «мы» остается пустым понятием, чистой индикацией некоего возможного расширения нашего обычного образа действия. <...> Таким образом, лимит-гештальт человечности (как тотальности мы-объекта) и лимит-гештальт Бога включают друг друга в себя и являются коррелятивными»¹⁹.

Нельзя полностью исключить вероятность того, что эти веяния, которые выразил в своём варианте онтологии Сартр, могли повлиять на ход мыслей Гуссерля. Однако его трактовка метафизики в «Картезианских размышлениях» никоим образом не выглядит как реабилитация традиционных метафизических подходов. Даже когда он, в «Заключительном слове» к «Размышлениям», говорит о «случайной фактичности человеческого бытия», о смерти и судьбе, о смысле истории как этических и религиозных проблемах, это не значит, что он относит их по ведомству этики и религии как реабилитированных разделов традиционной метафизики. Правильнее предположить, что он пробует найти способ метафизически (т.е. феноменологически) обосновать эти темы, показать принципиальную схему («рациональную механику») их конституирования в европейской культуре и способы освоения этой культуры человеческими индивидами в наивной повседневной практической жизни, в разных способах включения человека в жизнь культуры. Тем самым и этика, и религия, как и всякая метафизика вообще, не исключая, наконец, и самое феноменологию, предстают в их подлинном свете только в результате методического самоосмысления человека. Такое самоосмысление, по Гуссерлю, позволило бы понять скрытый главный мотив европейской истории, который оказался почти полностью забытым, и тем самым вывести Европу из жестокого цивилизационного кризиса.

¹⁸ См.: Ibid. P. 493.

¹⁹ Ibid. P. 495.

Этой теме кризиса была посвящена ещё одна работа, более поздняя, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Общая идея темы кризиса западной культуры, столь актуальная сегодня, настолько ярко выражена в кратком заключении этой работы Гуссерля, что стоит привести его полностью.

«Подведем же итог наших рассуждений. Так живо обсуждавшийся сегодня, в столь многих симптомах жизненного распада подтвержденный “кризис европейского существования” – это не темный рок, непроницаемая судьба. Он становится понятным и прозрачным на фоне открываемой философией *телеологии европейской истории*. Однако предпосылкой этого понимания должно стать усмотрение феномена “Европа” в его центральном, сущностном ядре. Чтобы постичь противоестественность современного “кризиса”, нужно выработать *понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума*; нужно показать, как европейский “мир” был рожден из идеи разума, т.е. из духа философии. Затем “кризис” может быть объяснен как *кажущееся крушение рационализма*. Причина затруднений рациональной культуры заключается, как было сказано, не в сущности самого рационализма, но лишь в его *овнешнении*, в его извращении “натурализмом” и “объективизмом”.

Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии, благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума. Величайшая опасность для Европы – это усталость. Но если мы будем бороться против этой опасности опасностей как “добрые европейцы”, с той отвагой, которая не устрашится даже бесконечной борьбы, тогда из уничтожающего пожара неверия, из тлеющего огня сомнения в общечеловеческом завете Запада, из пепла великой усталости восстанет феникс новой жизненности и одухотворенности, возвещающих великое и далекое будущее человечества, ибо лишь дух бессмертен»²⁰.

²⁰ Цит. по: Критика европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.

Когнитивный анализ феноменологической концепции интерсубъективности

1. Трансценденталистские предпосылки феноменологической идеи интерсубъективности

Как показано в предыдущем разделе книги, решающую роль в формировании предпосылок феноменологической программы сыграл трансцендентализм Канта. В соответствии с унаследованной от Канта трансценденталистской установкой, Э. Гуссерль полагал достижение абсолютно достоверного фундамента – «твердой породы» человеческого знания – основной задачей феноменологического анализа знания. Подобный фундамент составляет предмет особого рода философии – универсальной науки о предельных основаниях человеческого мышления, Логосе бытия, *априорных основаниях всех возможных идеальных предметностей*. Поэтому представитель феноменологической школы Р. Занер с полным на то основанием квалифицирует феноменологический анализ сознания как «диалектический или рефлексивный критицизм, эксплицирующий предпосылки любых форм человеческой познавательной деятельности. И в той мере, в какой я феноменолог, – полагает он, – меня интересует неявное, само собой разумеющееся, – словом, фундаментальные предпосылки, без которых изучаемое явление не могло бы быть тем, что оно есть. В этом смысле феноменолог имеет дело с сущностью, т.е. неизменным при всех изменениях»¹.

Основополагающим понятием феноменологического анализа сознания является заимствованное у А. Бергсона понятие-метафора «*поток сознания*»². «Сознание не является раздробленным на части... оно течет. Река или поток являются метафорами, с помощью которых оно обычно описывается. Позвольте назвать его потоком мысли, сознания или субъективной жизни»³. Человек живет в нем как в непосредственной данности своего психофизического Я, в дорефлексивной установке не выделяя себя из потока сознания, в котором сознающий субъект и его предметный мир образуют нераздельное целое. Метафора «потока» означает, что сознание не складывается из дискретных актов осознания, а является непрерыв-

¹ *Zaner R. Solitude and Sociality: The Critical Foundation of the Social Sciences // Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A. Schutz. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. P. 32.*

² См: *Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.*

³ *James W. Principles of Psychology. N.Y.: Doves Publication, 1950. P. 239.*

но длящимся процессом. Эта «длительность» не тождественна «внешнему», астрономическому времени, измеряемому по часам. В «живой длительности» (*durée*) нет ни сторон, ни частей, а есть лишь непрерывный поток осознания. А. Бергсон настаивает на различии между внутренним потоком длительности, длящимся и уходящим гетерогенным качеством, с одной стороны, и гомогенным временем как квантифицированным и дисконтинуальным количеством, с другой. Между жизнью в потоке опыта и проживанием в мире пространства-времени не меньшее различие, чем между чувственным переживанием и движением часовой стрелки.

Данные психологии, к которым апеллируют феноменологи, свидетельствуют о том, что синхронизация «внутреннего» (*durée*) и «внешнего» времени требует от индивида определенных усилий. Ребенок, не имеющий опыта согласования темпоральных структур, противится тому, чтобы спать и есть по часам, а не тогда, когда ему хочется. Но и накопление подобного опыта не приводит к полной синхронизации внутреннего и внешнего времени. Это скорее идеал, чем реальность.

Спустя год после выхода «Материи и памяти» А. Бергсона У. Джемс осуществляет фундаментальное исследование потока сознания как течения мыслей, понятий и внутренних впечатлений в единстве с эмоциональными ассоциациями. В пределах каждого персонального сознания, по У. Джемсу, «мысль постоянно меняется», и никакое единожды пройденное состояние не может повториться. В поток сознания нельзя войти дважды, ибо между любыми его состояниями существует временной разрыв, наполненный человеческими переживаниями.

Э. Гуссерль не только синтезировал идеи А. Бергсона и У. Джемса, но и развил их в соответствии с собственным когнитивным проектом исследования предельных оснований человеческого знания и генезиса важнейших универсалий культуры. В соответствии с унаследованной от Канта трансценденталистской установкой⁴, его концептуальной основой стало понятие «чистого» сознания трансцендентального субъекта. Феноменологическая методология стремится полностью десубъективизировать, очистить от психологических наслоений внутренний опыт и выявить его общезначимое содержание в трансцендентально «чистом» сознании. «Феноменология Э. Гуссерля возникла как радикально субъективный и строго индивидуалистский метод изучения явлений и сущностей сознания, — утверждает Г. Вагнер. — Элементарной областью ее исследования являются наблюдаемые формы непосредственного когнитивного опыта и рефлексии»⁵.

⁴ См: Гайденко П.П. Гуссерль и Кант: Проблема трансцендентальной философии // Философия Канта и современность. М., 1974; Мотрошилова Н.В. Гуссерль и Кант: Проблема «трансцендентальной» философии // Философия Канта и современность. М., 1974.

⁵ Vagner H. The Scope of Phenomenological Sociology: Consideration and Suggestion // Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A. Schutz. Nijhoff, 1970. P. 61.

Первая из экспликаций горизонта моего бытия, с которой я сталкиваюсь, обращаясь к собственному потоку сознания, рассуждает Э. Гуссерль, – это моя имманентная *временность* в форме длящегося бесконечного потока переживаний⁶. Это «переживаемое время», далеко не всегда совпадающее с астрономическим, время-проживание как мерило человеческого «взросления». Э. Гуссерль убежден, что однажды обретенный опыт нельзя пережить заново, поскольку для подобного повторения отсутствуют сопутствовавшие первому контексты-«окаймления». «Поток мысли», «поток опыта», «поток размышлений», «поток персональной жизни сознания», наконец, «когитации» – таковы термины, используемые У. Джемсом, а впоследствии и Э. Гуссерлем для характеристики внутренней жизни сознания. Проживаемая «временность» стабилизирует структуры человеческого бытия. Чтобы оставаться собою, сознание должно непрерывно меняться, подобно героям зазеркального мира Л. Кэрролла, которые вынуждены бежать из всех сил, чтобы остаться на месте.

Неразложимую целостность внутреннего переживания, по мнению Э. Гуссерля, сознание с необходимостью обнаруживает в рефлексии. Каждая фаза опыта «проживается», тает в другой без резких границ. И лишь впоследствии, в процессе конституирования предметов опыта, мышление выделяет и фиксирует отдельные части потока сознания. И хотя мы непосредственно *живем* в нашем опыте, сама жизнь сознания, в которой происходит конституирование объектов, утверждает Э. Гуссерль, обычно остается незамеченной, ускользает от нашего взора, подобно тому, как в процессе зрительного восприятия мы видим *вещь*, но не замечаем *процесса ее видения*. Сосредоточившись на объектах, мы упускаем из виду сами акты субъективного опыта, в которых эти объекты конституируются.

Чтобы их обнаружить, необходимо изменить наивную позицию – ориентацию на объекты – и обратить взор на свое сознание, осуществив специфический акт рефлексии в отношении собственного опыта. В рефлексии обнаруживается фундаментальное свойство сознания – *интенциональность*, нацеленность сознания на объект, о котором я думаю, воспринимаю, размышляю, быть может, воображаю. Любой опыт сознания детерминирован интенциональным объектом, т.е. тем, сознанием *чего* он является. Принцип интенциональности, таким образом, полагает водораздел с классической познавательной установкой, которой присуще жесткое разделение познавательного процесса на объективную и субъективную составляющие. Он имманентно отрицает значимость субъект-объектной дихотомии как непроясненной метафизической предпосылки познания.

Интенциональность объектов сознания означает, что не существует сознания как *tabula rasa*, т.е. чистой доски, лишенного какого бы то ни

⁶ См: Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.

было содержания. Сознание всегда является сознанием чего-то и не может быть отделено от объекта, на который направлено. «Основное свойство форм сознания, в которых я живу как Я, есть так называемая интенциональность, есть соответствующее осознание (*Bewusstsein*) чего-либо», — убежден Э. Гуссерль⁷. В социальной феноменологии принцип интенциональности трансформируется в представление о том, что именно человеческое сознание, направленное на объект человеческого интереса, наделяет его *значением*, отнюдь не присущим объекту «самому по себе».

Изучая структуру сознания и механизмы его конструктивной деятельности, мы движемся путем, противоположным его генезису, начиная с конкретного содержания предметного мира через исследование акта восприятия к общим механизмам конституирования предметов опыта и, наконец, к изначальным данным сознания. В результате такого исследования опыт сознания предстает как неразрывное единство предметности (ноэмы) и акта ее восприятия (ноэзы). Процесс освоения предмета сознанием, таким образом, выступает, по Э. Гуссерлю, как ноэтико-ноэматическое единство, конституируемое совокупностью интенциональных актов. В подобном единстве «тают» свойственное классической рациональности традиционное раздвоение познавательного процесса на «субъект» и «объект».

В познавательном процессе непрерывный поток опыта расчленяется на отдельные устойчивые образования — феномены. В изначальном потоке это лишь «предметы в возможности». «Действительные» трансцендентальные предметы появляются в результате специфического *синтеза*, осуществляемого сознанием в ходе восприятия. Конституирование предмета — это опредмечивание восприятия, надделение его смыслом. Трансцендентальная теория восприятия исследует первичные и вторичные восприятия, специфические способы удержания в сознании, структуры интенционального синтеза.

Трансцендентальная теория восприятия имеет целью реконструкцию целостного «механизма» того опыта, который обычно называют «познавательным процессом», при этом освободившись от свойственного классической теории познания противопоставления субъекта и объекта. В рамках феноменологии традиционные субъект и объект предстают как моменты органической целостности, в качестве коррелятов «сознающее—сознаваемое», постоянно трансформирующие друг друга в каждом акте сознания, в процессе обретения нового опыта. И одной из задач феноменологии провозглашается исследование механизмов подобной трансформации на различных уровнях человеческого сознания, начиная обыденным и кончая научным.

Феноменологическая рефлексия является не только операцией обнаружения структуры сознания и механизмов его деятельности, но и кон-

⁷ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 12–13.

ституирования любых форм идеальных предметностей, т.е. смыслов. Феноменологически понятый смысл нельзя обнаружить в готовом виде, т.е. как нечто, существующее либо в сознании субъекта, либо в самом объекте. В каждом акте сознания он создается заново. Операциональной основой «сотворения смыслов» у Э. Гуссерля выступает рефлексия. Такого рода понимание заметно расходится с присущим классическому рационализму представлением о рефлексии как способе «раскрытия» готового смысла, мыслительной деятельности по анализу готового осмысленного содержания, нуждающегося лишь в дополнительном прояснении. Но, наделяя рефлексию смыслообразующей силой, основоположник трансцендентальной феноменологии отнюдь не приписывает смыслу статуса онтологически объективной Идеи или Сущности на манер феноменологии духа Гегеля. Феноменология Э. Гуссерля радикально отлична от гегелевской тем, что в ней нет Абсолютного духа, который в процессе рефлексии «отчуждает себя», порождая многообразие природы и культуры. Место Абсолютного духа у Э. Гуссерля занимает трансцендентальное сознание, а место «объективного мира» – предметный мир, коррелятивный трансцендентальному субъекту.

Следуя кантианским традициям, Э. Гуссерль полагал, что подлинная теория познания имеет смысл лишь как исследование активности человеческого сознания. Работа по систематическому прояснению познавательных способностей человека, убежден Э. Гуссерль, является высшей мыслимой формой рациональности⁸. Любые осмысленные вопросы, связанные со знанием, убежден он, суть проблемы «трансцендентальной феноменологии». И ответ на них следует искать в особом опыте самопостижения – *трансцендентально-феноменологической (эйдетической) редукции*, именуемой греческим словом «эпохэ» (ἐποχή).

Целью и смыслом подобной редукции является смена познавательной установки, т.е. переключение внимания самопостигающего Эго с предметов и ценностей внешнего мира на жизнь собственного сознания. «Феноменологическая редукция отсылает нас к живому потоку опыта этого мира, – поясняет мысль Э. Гуссерля его ученик А. Шюц. – В процессе эпохэ мир не исчезает из поля опыта рефлексиирующего субъекта. Напротив, в ней схватывается чистая жизнь сознания, посредством которой мир существует для меня»⁹.

Трансцендентально-феноменологическая редукция элиминирует любые предпосылки рассудочного знания, относящегося как к вопросам о природе объектов восприятия, так и к вопросам об онтологическом статусе воспринимающего их сознания. Э. Гуссерль настаивает на «воздержании от веры» в существование внешнего мира. При этом реальность внешнего мира не подтверждается и не отрицается – она лишь «выводит-

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Luckman Th. (ed.). Phenomenology and Sociology. Penguin, 1978. P. 124.

ся из игры», выключается из сферы внимания, «заключается в скобки» в процессе абстрагирующей деятельности сознания. Смысл подобных операций состоит в том, чтобы освободить сознание ото всех предваряющих истолкований, свойственных сознанию в дорефлексивном состоянии – «естественной установке», и выйти на уровень «чистых» феноменов сознания, переживаемых с непосредственной очевидностью. «Трансцендентальная установка всегда и непременно предполагает, что в соответствии с нею все, доселе непосредственно сущее для нас, должно приниматься только в качестве феномена, только так, как он в качестве коррелята подлежащей раскрытию конститутивной системы получил и может получить для нас бытийный смысл»¹⁰.

Трансцендентально-феноменологическая редукция основана на различении мира «естественной установки» и мира чистого опыта трансцендентального субъекта. Феноменологическая «естественность» – это не натурализм дочеловеческого мира, а когнитивная наивность, принимающая данное как само собой разумеющееся. «Естественность» – это дорефлексивная данность человеческого сознания, принимаемая на веру в качестве реального, не нуждающегося в дальнейших оправданиях. Естественная установка сознания – это восприятие тотальности естественного мира, данного человеку непосредственно. Мир естественной установки всегда «здесь, перед нами». Он доступен человеку и постоянно остается таковым. Это «мир фактов, постоянно осознаваемый нами», самоочевидная и принудительная фактичность. Естественная установка – это архетип человеческого опыта восприятия реальности. Определяя соотношение трансцендентально-феноменологической и естественной установки сознания, Э. Гуссерль замечает: «Как человек в естественной установке, такой, каким я был до эпохэ, я наивно вживался в мир; почерпнутое из опыта сразу же получало для меня значимость, и это было базисом для всех остальных моих точек зрения. Как естественно живущее Я, я был трансцендентальным Я, но ничего об этом не знал. Для того чтобы вникнуть в мое абсолютное собственное бытие, я должен был проделать феноменологическое эпохэ»¹¹.

Трансцендентально-феноменологическая редукция «приостанавливает» воздействие на сознание его дорефлексивных очевидностей, прежде всего, «суждений о существовании». «Это универсальное запрещение любых точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем феноменологическим эпохэ, становится как раз тем методическим средством, благодаря которому я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть именно для меня. Все, относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня бла-

¹⁰ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S. 124.

¹¹ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 14..

годаря тому, что я испытываю его, воспринимаю его, вспоминаю, сужу или как-либо мыслю о нем, оцениваю его или стремлюсь к нему и т.д. Как известно, все это Декарт обозначил как *cogito*. Для меня мир есть вообще не что иное, как осознанное в таких *cogitationes* сущее и для меня значимое»¹². Иными словами, пафос трансцендентально-феноменологической редукции состоит в элиминации скрытой метафизики объективистского толка, содержащей суждения типа «это реально», «это было на самом деле», «этого не может быть». При этом столь существенные в естественной установке различия между возможным и действительным, трактуемые как различие между реальным и нереальным, в трансцендентально-редуцированной сфере теряют такой смысл, становятся феноменологически равноценными. Ибо в трансцендентально-редуцированной сфере, убежден Э. Гуссерль, «никакая вещь не указывает на существование»¹³. Поэтому мы вправе сказать: «Существовать – значит быть возможным». Подобное «очищение» сознания от предикатов существования открывает новый познавательный горизонт – важнейший шаг на пути обретения искомой Э. Гуссерлем чистой беспредпосылочности знания как гаранта его достоверности.

Э. Гуссерль подчеркивает, что осуществление трансцендентально-феноменологической редукции не затрагивает структуры заключаемой в скобки естественной установки сознания. Она лишь, повторю, изменяет познавательную перспективу. Величайший и удивительнейший из всех фактов, считает Э. Гуссерль, состоит в том, что «я и моя жизнь остается незатронутой в своей бытийной значимости независимо от того, существует мир или нет и вообще независимо от какого-либо по этому поводу решения»¹⁴. Посредством феноменологического эпохэ индивидуальное (единичное) человеческое сознание восходит к трансцендентальному и обретает доступ к чистым феноменам сознания, отвлеченным от онтологических допущений. Результатом трансцендентально-феноменологической редукции становится неразрывная связь сознания и его интенционального объекта. Единицами же анализа трансцендентально-редуцированной сферы становятся не объекты внешнего мира, а *смыслы*. Предметом трансцендентальной феноменологии является *смысловое строение мира*. Ее интересует не онтологическая структура мира, но человеческие смыслы бытия. И сложность феноменологически поставленной проблемы человеческого бытия отнюдь не сводима к структурной сложности мира природных объектов.

Опыт феноменологически-редуцированной сферы сознания по определению трансцендентален и не носит индивидуально-психологического характера. Исходя из развитой в «Логических исследованиях» критики психологизма в логике¹⁵, Э. Гуссерль настаивает на том, что трансцен-

¹² Там же. С. 9–10.

¹³ Husserl E. *Husserliana*. 1950. Bd. 3. S. 104.

¹⁴ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 11.

¹⁵ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909.

дентально-феноменологическая редукция отсекает и психологические характеристики, связанные с переживанием собственного существования, – все предикаты душевной жизни. «Таким образом, для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии»¹⁶. Очищая сознание от психофизического содержания, Э. Гуссерль стремится «стать лицом к лицу» с предельно чистыми структурами сознания как такового, обнаружить «эйдосы», априорные формы человеческого опыта. «Закрывающий в скобки» не только внешний мир, но и характеристики индивидуального сознания критико-рефлексивный пафос трансцендентальной феноменологии гораздо сильнее картезианского «сомнения», идейную близость установкам которого Э. Гуссерль неоднократно подчеркивал.

Свойственные классической методологии представления о том, что анализ наличного состава знания позволяет выявить в нем содержание, присущее объекту «самому по себе», с одной стороны, и характеристики познавательной активности субъекта, с другой, Э. Гуссерль считает объективистской иллюзией. Он убежден в том, что *трансцендирование до уровня объекта “самого по себе” невозможно*. Самое большее, на что может рассчитывать феноменологический анализ сознания, – это вычленение нередуцируемого остатка интенционального предмета (ноэмы), с одной стороны, и акта его конституирования (ноэзы), с другой. Характеристика же предмета трансцендентально-редуцированной сферы как нозтико-нозматического единства развивает восходящую к «Логическим исследованиям» трактовку понятия предмета как *предмета интереса* («предмет интереса и есть понятие интенционального предмета»). Этот тезис навеян бергсоновскими рассуждениями о том, что напряженность сознания («внимание к жизни») производна от главного фактора селекции нашего опыта – когнитивного интереса¹⁷. Основоположник феноменологии убежден в том, что, освобождая сознание от наивного объективизма, трансцендентально-феноменологическая редукция открывает доступ к первоосновам знания, переживаемым с непосредственной очевидностью. Здесь, в царстве трансцендентально-феноменологического опыта, свободного от онтологических допущений и некритических суждений естественной установки сознания, Э. Гуссерль усматривает подлинный фундамент философии как строгой науки.

Открываемое с помощью феноменологической редукции трансцендентальное поле опыта содержит, помимо опыта в ретенции (припоминании), также и воображаемый опыт фантазии, сна, воображения, феноменологически равноценный первому. «Опыт в возможности» наделен теми же модусами, что и действительный, поскольку трансцендентально-феноменологическая редукция позволяет достичь безразличия к любым смыслам суждений о существовании. Обращение к возможному опыту,

¹⁶ Гуссерль Э. Парижские доклады. Логос. 1991. № 2. С. 11.

¹⁷ Бергсон А. Материя и память. Собр. соч. Т. 1. С. 168.

убежден основатель феноменологии, позволит преодолеть свойственный европейской философии *наивный объективизм*, смысл философствования для которого – в реконструкции мыслящим сознанием «внешней» ему рациональной конструкции мироздания. Освобождая сознание от объективистских иллюзий, метод трансцендентально-феноменологической редукции не приводит к утрате каких-либо значений. Напротив, трансцендентально-редуцированная сфера полагается абсолютной основой любых значений, включая и значения трансцендентных предметов.

2. Конститутивная деятельность сознания и проблема интерсубъективности

Осуществив редукцию к трансцендентально-феноменологической сфере, Э. Гуссерль смещает фокус исследования с поиска нередуцируемых первооснов знания на процесс, в известной мере, противоположный – конструктивную деятельность сознания. В отличие от ранних, т.е. написанных до начала 30-х годов, работ Э. Гуссерля, основная задача конститутивной феноменологии уже не столько критическая, во многом аналогичная установке позитивизма в его борьбе с метафизикой, сколько позитивная. Если пафос его ранних работ – в отвлечении от смысла «бытийных» суждений, то смысл феноменологического конституирования – в *отнесении к бытию* как самого процесса конституирования, так и его продуктов. Одна из сторон феноменологического конституирования принадлежит структурам сознания (*cogito*), другая – структурам предметности (*cogitatum*). Полюса смыслов *cogitatum* составляют предикаты «быть» или «не быть». В структурах же *cogito* им соответствуют понятия «истина» и «ложь». Таким образом, постановкой вопросов о необходимых условиях и формах *осмысления бытия* конститутивная проблематика переводит трансцендентальную феноменологию в феноменологическую *онтологию*. При этом конструктивистская установка Э. Гуссерля гораздо радикальнее кантианской: он полагает трансцендентального субъекта источником смыслов любых, в том числе и трансцендентных предметов.

Развитая в Э. Гуссерлем в «Картезианских размышлениях»¹⁸ *конститутивная методология* и по сей день является одной из философски наиболее изощренных перспектив исследования конструктивных механизмов деятельности сознания. Конститутивная методология переключает внимание феноменолога на принципы феноменологического конституирования как всеобщий процесс построения смыслов.

«...В обоих интересующих нас Картезианских медитациях (Гуссерля и Мамардашвили. – Н. С.), – замечает Н.В. Мотрошилова, – при “отстранении”, редукции мира и меня самого как природно-исторического существа впрямь заготовлен “возврат” к ним на новой, когитально-транс-

¹⁸ См: Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag: Nijhoff, 1950.

цендентальной основе, т.е. в первоначальный проект редукции заложена и своего рода трансцендентальная онтология»¹⁹. Обращение феноменологической мысли к исследованию конструктивной деятельности человеческого мышления, т.о., развивает и дополняет гуссерлев когнитивный анализ трансцендентально-редуцированной сферы. Ибо конститутивные предметы как продукты конструктивной деятельности трансцендентального сознания обретают высшую достоверность благодаря их происхождению из сферы абсолютной феноменологической достоверности.

Анализ процессов феноменологического конституирования представляет собой описание форм конститутивной активности трансцендентального субъекта. Он включает в себя механизмы конституирования любых идеальных предметностей, включая собственное Эго и его феноменологические аналоги – Alter ego и общий для них интересубъективный мир. В свете конститутивной методологии интенциональная предметность не только идеальна, но и *категориальна*, т.е. имеет источник в конструктивной деятельности сознания. Этот аспект деятельности сознания представляется особенно важным с точки зрения реконструкции основополагающих принципов феноменологической концепции интересубъективности.

Феноменологическое конституирование означает интерпретацию внутренних восприятий в качестве конституированных сознанием и *наделенных смыслом идеальных предметностей*. Таким образом, феноменология имеет дело с когнитивной реальностью, воплощенной в структурах человеческого опыта, без апелляции к ее онтологическому статусу. Это означает, что *предметность феноменологии идеальна*. Демонстрируя процесс идеального конституирования объектов как *смысловых образований*, феноменолог преобразует проблемы традиционной онтологии в вопросы о необходимых условиях и формах *понимания* бытия. «Бытие мира не может быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь проблемой значимости»²⁰, – утверждает Э. Гуссерль.

Механизмы феноменологического конституирования представляют собой универсальные принципы или идеальные схемы предметности, благодаря которым сознание образует и удерживает устойчивые и протяженные во времени смысловые единства – идеальные предметы. Трансцендентальная субъективность является не набором разрозненных переживаний, но единством синтеза, в котором конституируются все новые и новые типы интенциональных объектов. Сознание не только «имеет» их, но и образует в процессе синтеза отдельных сторон в целостное единство. Таким образом, трансцендентальный субъект «излагает себя» (Selbstausslegung) в рациональных схемах трансцендентальной предметности.

¹⁹ Мотрошилова Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединый путь к трансцендентальному Его) // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 141.

²⁰ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 9.

Предпосылкой смыслового синтеза, т.е. образования синтетических смысловых единств – идеальных предметностей, – является осознание временной протяженности внутреннего восприятия. Подобная протяженность означает, что предмет конституируется сознанием в синтезе различных перспектив, в которых он воспринимается и помнится. Это позволяет к ранее образованным синтетическим единствам присоединять все новые и новые свойства. В результате подобного синтеза ранее конституированный интенциональный предмет («первое творение») постоянно обогащается все новыми и новыми предикатами. Синтетическая деятельность сознания как фундаментальная форма конститутивной активности трансцендентального Эго, таким образом, постоянно расширяет область его горизонта. Горизонт же трансцендентального сознания по определению шире горизонта опыта эмпирического субъекта, поскольку охватывает все многообразие потенциальных предметностей, возможных миров последующего предметного освоения. Постоянное обращение к горизонту возможного, вероятного, «не запрещенного», подчеркивает Э. Гуссерль, позволяет избежать грубых упрощений наивного объективизма, свойственных классической философии сознания. *Феноменологическое конституирование, т.о., сродни образованию виртуальных объектов – как постоянное обращение к горизонту возможного опыта – без каких-либо референций к его онтологическому статусу.* Поэтому анализ процедур феноменологического конституирования может иметь эвристическую ценность для изучения когнитивных характеристик процессов компьютерного моделирования смыслов как предметов особого рода, экзистенции которых вполне исчерпывается формулой «*Существовать – значит быть возможным*».

Основоположник феноменологии не возражал против квалификации своей философской позиции как «трансцендентального идеализма». Но обвинения в солипсизме, пусть и «трансцендентальном», решительно отвергал²¹. Осознание недостаточности «*трансцендентального аргумента*» и побудило его скрупулезно изучить проблему идеального конституирования особого «предмета» – другого человека, наделенного собственным потоком сознания и атрибутами духовности. Первоначально он планировал детально рассмотреть проблему интерсубъективности во втором томе «Идей»²². И хотя в дальнейшем Э. Гуссерль отказался от намерения издать второй том, развернутое изложение проблемы идеального конституирования Другого представлено в его «Картезианских размышлениях». Ее рассмотрению посвящено Пятое размышление – заключительное и самое обширное из всех.

Вопрошая себя, Э. Гуссерль рассуждает: «Когда я, размышляющий, посредством феноменологической редукции низвожу себя до моего абсо-

²¹ Обзор проблемы см.: Hall H. Idealism and Solipsism in Husserl's "Cartesian Meditations" // *Jorn. of the British Society of Phenomenology*. January 1976. Vol. 7. P. 53–55.

²² См.: Husserl E. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. N.Y., 1931.

лютного трансцендентального Эго, не превращаюсь ли я тогда в некое Эго и не остаюсь ли таковым, пока занят последовательным самоистолкованием, называя это феноменологией?»²³ Действительно, трансцендентально-феноменологическая редукция открывает доступ к непрерывному потоку переживаний трансцендентально чистого сознания. В нем формируются устойчивые смысловые единства – трансцендентальные предметности. Понятно, что подобные образования неотделимы от сознания, в рамках которого конституированы. Но как же в подобном случае обстоит дело с другими людьми, которые не являются лишь синтетическими единствами в структурах сознания трансцендентального субъекта, но по смыслу своему не зависят от Эго? Ведь Другие, равно как и собственные психологические предикаты, в процессе редукции «вынесены за скобки». Через все «Пятое размышление», справедливо отмечает П. Рикер, проходит напряженное противоречие между требованием конституировать Другого в поле опыта трансцендентально-феноменологического субъекта и требованием конституировать его именно как Другого²⁴. Сам же Э. Гуссерль определяет процесс феноменологического конституирования Другого как описание пути, ведущего от имманентности трансцендентального Эго к трансцендентности Alter ego.

Специфическая трудность решения подобной задачи состоит в том, что феноменологическое конституирование ограничено полем опыта трансцендентального субъекта. Но если так, на каком же основании мы можем заключить, что Другие существуют не только в пределах сознания, пусть и трансцендентального, но лишь *осознаются* им? Для ответа на этот вопрос Э. Гуссерль обращается к рассмотрению логически амбивалентной процедуры феноменологического конституирования Другого – процессу образования смысла Другого и подтверждения его независимо от его существования.

Исследование процесса идеального конституирования Другого представляет собою феноменологическое описание постижения смысла Другого как обладающего независимым существованием. Подобное исследование составляет предмет *трансцендентальной теории опыта Другого* или *трансцендентальной теории интерсубъективности*. Ее значение для феноменологического анализа сознания оказалось куда большим, чем полемическое опровержение обвинений в методологическом солипсизме. Наряду с описанием процессов феноменологического конституирования Другого, трансцендентальная теория интерсубъективности обосновывает феноменологическую теорию природы и культуры как идеальных коррелятов интерсубъективного опыта. Выводя за пределы смыслов Эго как центра собственного тела, Другой отсылает к смыслам трансцендентных предметов – природы и культуры. Именно бытие Другого генерирует смыслы этих важнейших трансценденций. Феноменологическая теория

²³ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 121.

²⁴ Ricoeur P. Husserl. Evanston, 1967. P. 116.

интерсубъективности, т.о., закладывает фундамент феноменологии природы и феноменологической онтологии культуры. В рамках феноменологической теории опыта Другого социальный мир предстает как смысловой горизонт интерсубъективного опыта.

Исходной методологической процедурой процесса феноменологического конституирования Другого Э. Гуссерль считает редукцию к сфере принадлежности (*Eigenheitssphaere*), или *тематическую редукцию* (эпохэ). Она выявляет в сфере опыта трансцендентального субъекта то, что не является для него чужим. Смысл тематической редукции, т.о., состоит в исключении из поля рефлексивного анализа всех характеристик чужой субъективности. Редукция к сфере принадлежности нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как не-собственного, но понятого по аналогии с ним.

Тематическое выключение конститутивных факторов опыта Другого не идентично ранее осуществленному абстрагированию от естественной установки сознания. Если я абстрагируюсь от других в привычном значении этого слова, т.е. в естественной установке, рассуждает Э. Гуссерль, я просто остаюсь один. Но подобная абстракция – «бытие-одним» – не радикальна. Она не затрагивает моего отношения к естественной установке сознания, как в случае, если бы эпидемия чумы оставила в живых меня одного. Тематическая редукция не касается онтологического содержания сознания, – она лишь сужает поле видения трансцендентального субъекта в рамках трансцендентально-редуцированной сферы. В подобных нюансах коренится отличие тематической редукции Э. Гуссерля от сартровской «неантизации» (от фр. *le Neant* – ничто) – способности сознания «раскалывать» бытие (понятое как онтология субъективности), порождая в нем «ничто»-трещины²⁵. Подобные превращения конститутивной методологии (т.е. рациональной деятельности по прояснению генезиса смыслов) в вариант субъективистской онтологии, предпринятые его учениками М. Хайдеггером, и Ж.-П. Сартром, Э. Гуссерль, как известно, не одобрял²⁶.

Тематическая редукция, или редукция к сфере принадлежности, т.о., не затрагивает трансцендентально-феноменологической. Если последняя принципиально изменяет познавательную установку субъекта, освобождая его ото всех предваряющих истолкований, то редукция к сфере принадлежности – не более чем конструктивная абстракция для решения определенной познавательной задачи. Элиминируя предикаты чужой субъективности, она сужает горизонт сознания трансцендентального Его до тех синтетических единств (идеальных предметностей), которые не отделимы от него самого.

²⁵ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1968. P. 37–57.

²⁶ См.: Молчанов В.И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 81–100.

В сфере принадлежности я обнаруживаю один объект, заметно отличающийся от других, рассуждает Э. Гуссерль. Это собственное тело – поле моего сенсорного опыта, – которым я могу управлять. Сужая горизонт сознания трансцендентального субъекта до сферы принадлежности, тематическая редукция наделяет тело смыслом *организма*, данного непосредственно в синтезе изначального самоиспытания. Организму приписываются все поля впечатлений от простейших типа «тепло-холодно» до самых возвышенных духовных переживаний. Благодаря изначальной связи моего Я с его телесной организацией, данной как возможность управлять своим телом, полагает Э. Гуссерль, я постигаю себя как психофизическое единство.

В сфере принадлежности трансцендентальное Его конституирует себя как полюс многообразных чувственных переживаний и привычек. То, что входит в мое душевное бытие, полагает Э. Гуссерль, охватывает и процесс конституирования существующего для меня мира, а также его разделение на то, что свойственно мне, и на чужое. При этом Э. Гуссерль полагает, что Его интенционально содержит в себе различие того, что является им самим и что им самим не является. Ведь само осуществление редукции к сфере принадлежности предполагает, что не все свойственные Его модусы сознания являются одновременно и модусами самосознания. Поэтому уже в изначальном синтезе самоиспытания Его переживает себя составной частью множества внешних ему объектов и проводит различие между собою и тем, что им самим не является.

Тематически исключив результаты синтезирующей деятельности, направленной на Другого, рассуждает Э. Гуссерль, я получаю в выделенной интенциональности новый смысл бытия, выходящий за пределы совокупности характеристик, свойственных мне самому. Подобный не редуцируемый к собственному психофизическому Я остаток конституирует другое Его – *Alter Ego*, не являющееся моим собственным, но «отраженное в нем». Таким образом, второе Я конституировано как производное от собственного. Другой, полагает Э. Гуссерль, по изначальному замыслу своего конституирования «отсылает меня ко мне самому». Другой есть отражение меня самого, но отражение не в буквальном смысле слова, а как *восприятие по аналогии*. Поясню.

Изначально Другой, как и любой предмет трансцендентально-феноменологической сферы, конституирован как смысловое единство посредством синтетической деятельности сознания. Однако конституирование Другого как идеальной предметности трансцендентально-феноменологической сферы, очевидно, не исчерпывает его специфики, отличия от других объектов трансцендентального опыта. Ведь подобная операция, наделяя его смыслом *интенционального предмета*, еще не наделяет его смыслом *человека*. Специфика феноменологического представления Другого в опыте сознания трансцендентального субъекта состоит в определении таких схем идеального конституирования, посредством которых Другой дан как обладающий собственным потоком сознания и собствен-

ным миром интенциональных предметностей. Это означает, что механизм конституирования Другого обладает важной особенностью: с одной стороны, он конституирован как предмет трансцендентально-феноменологической сферы, с другой – как организм с атрибутами духовности. Специфическая трудность конституирования Другого как обладающего собственным потоком сознания состоит в том, что чужой поток сознания не может быть дан мне в опыте непосредственно. Он мыслим лишь как аналог того, что свойственно мне, рассуждает Э. Гуссерль, в качестве интенциональной модификации моего собственного сознания. Иными словами, опыт чужого сознания феноменологически открывается мне лишь через уподобление моему собственному. Подобное сходство и обнаруживает *редукция к сфере принадлежности*.

Используя непосредственный доступ к собственному телу, редукция к сфере принадлежности обнаруживает и способность им управлять. Наблюдая за выразительными (кинестетическими) движениями Другого, я могу предположить наличие в нем той же способности, открывающей его нефизическое измерение. А поскольку в моей сфере принадлежности смысл организма присущ единственно моему телу, функционально схожее с ним тело за пределами сферы принадлежности по аналогии обретает значение организма. Подобное уподобление и представляет собой апперцепцию – ассоциативное наложение характеристик одного трансцендентального предмета, лежащего в основании апперцепции, на функционально сходный с ним, т.е. идентификацию смысла одного предмета со смыслом другого. Внешняя аналогичность поведения такого предмета моему собственному поведению, рассуждает Э. Гуссерль, а также сходство его физического облика с моим приводят к ассоциативному осознанию сходства моего организма с телом Другого. Пробуждая чувственный образ моего собственного тела, уподобляющая ассоциация превращает его тело из *der Körper* в *das Leib* – телесную плоть при чужой душе.

Э. Гуссерль неоднократно подчеркивал, что операция ассоциативно-го переноса смысла организма с моего собственного тела на тело Другого не является ни индуктивным выводом, ни рассуждением по аналогии, ни дискурсивным мышлением вообще. Установление сходства как аналогизирующий перенос ранее освоенного предметного смысла на новый – одна из фундаментальных процедур обыденного мышления. Подобная операция представляет собой «приписывание» вещи к уже известному типу, идентификацию с тем, что «уже было», «осовременивание» как наиболее простой способ мышления в естественной установке обуздать бесконечность неисчислимого многообразия.

Спонтанному подверстыванию под образец в трансцендентально-феноменологической сфере соответствует процедура аналогизирующей апперцепции (*verähnlichende Apperzeption*) или *аппрезентации*. Для своего осуществления она требует актуального присутствия того смыслового образца – «первого творения» (*die Urstiftung*) – в отношении которого подобный смысл конституирован впервые. В трансцендентальной теории

опыта Другого роль «первого творения» играет собственное тело, непосредственно данное в самовосприятии. Аппрезентация осуществляется в форме «спаривающей ассоциации» или образования пар (Paarung) с последующим переходом ко множественным конфигурациям. Спаривающая ассоциация представляет собой отождествление двух сходных интенциональных предметов в одном совместно разделяемом значении. Перенос смысла на то, с чем образовалась пара, – это восприятие одного в соответствии со смыслом другого. Аппрезентация конституирует функциональное сообщество одного восприятия, в пределах которого следует различать то, что воспринято в нем непосредственно, и то, что непосредственно не воспринимается, но наличествует совместно. Любая аппрезентация, таким образом, является трансцендирующим восприятием: она полагает больше, чем актуально дано в наличии (*praesent macht*). Применительно к трансцендентальной теории опыта Другого это означает следующее. Если в поле моего восприятия попадает тело вне сферы моей принадлежности, которое ведет себя аналогично моему и к тому же обладает с ним структурным сходством, рассуждает Э. Гуссерль, оно образует пару с моим собственным. В рамках вновь образованного единства и осуществляется процесс ассоциативного переноса смысла. При этом мое собственное тело как продукт ранее осуществленных конститутивных синтезов самовосприятия сохраняет в паре статус смыслового образца, «первого творения» (*die Urstiftung*).

В рамках трансцендентальной теории опыта Другого смысловой образец как матрица смыслов всех возможных Других представляет собою не просто человеческое тело, но нераздельное психофизическое единство, уникальное взаимоотношение трансцендентального субъекта с собственной телесностью. Поэтому аналогизирующая апперцепция, строго говоря, уподобляет друг другу не тела, а способы данности тела самому себе при сохранении уникального характера их индивидуальных взаимоотношений. Смысл аналогизирующей апперцепции (аппрезентации), т.о., состоит в том, что члены спаренного единства, будучи неповторимы, разделяют друг с другом схожее отношение.

Феноменологическая теория интерсубъективности исходит из того, что поток сознания Другого не может быть дан непосредственно. Поэтому, в отличие от непосредственного постижения смысла собственного организма, восприятие Другого всегда опосредовано. Подобная опосредованность, подчеркивает Э. Гуссерль, составляет сущность аппрезентации. Аппрезентируемый предмет дан как аналог чего-то другого. Поэтому аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении доступными презентациями, т.е. в «осовременивании», связывании ассоциативными отношениями с «первым творением».

Применительно к феноменологической теории интерсубъективности роль верифицирующей презентации играет поведение Другого (*das Gebaren*). Узнаваемые телесные движения (рук, ног, глаз) постоянно подтверждают знакомый стиль собственного чувственного процесса. Впо-

следствии над этим надстраивается вчувствование в определенные образования высшей психической сферы, проявляющиеся в телесных реакциях веселья, гнева или печали. Сколь ни многообразны высшие психические процессы, отмечает Э. Гуссерль, они могут стать мне понятны в результате ассоциативного сходства с моими собственными, благодаря доступности знакомого мне «эмпирически проявляющегося жизненного стиля». Воспринимаемая в опыте чужая телесность манифестирует себя как всегда изменчивая, но образующая некоторое психофизическое единство, т.е. обладающая взаимосогласованной манерой поведения. Наблюдаемые психические процессы обладают «синтетической взаимосвязью форм», доступной пониманию по аналогии с собственным поведением. Иными словами, если я могу зафиксировать сходный с моим взаимосогласованный характер поведения Другого, рассуждает Э. Гуссерль, он признается организмом, управляющим своим телом. Если же подобная взаимосогласованность отсутствует, чужое тело признается организмом лишь по видимости.

Но Alter Ego не является простым дубликатом собственной телесности. Оно воспринимается в модусе «там» (*illic*), тогда как мое собственное тело – в пространственном модусе «здесь» (*hic*). Таким образом, тело Другого аппрезентирует мое собственное в модусе пространственной возможности, т.е. по аналогии с тем, «как если бы я был там», утверждает автор «Картезианских размышлений». Однако собственный жизненный мир организован вокруг пространственного положения «здесь». Несмотря на все перемещения, я не перестаю быть центром собственного мира, заданного в модусе абсолютного «здесь». Другие пространственные модусы не доступны даже гениальному актеру, вжившемуся в роль своего персонажа. Поэтому их восприятие как центра чужого мира и функционального центра поведения Другого является опосредованным, данным в модусе пространственной возможности. Именно аппрезентативный характер постижения Другого, заключает Э. Гуссерль, позволяет сделать вывод о его самостоятельном, т.е. не зависящем от меня, существовании. Именно различие в модусах данности, фундаментальное для феноменологической теории Другого, конституирует независимость Alter Ego от моего сознания. Конститутивная методология исходит из того, что объективность (т.е. всеобщность и необходимость) любого конститутивного предмета, в том числе и Другого в качестве «второго Я», гарантирована следованием определенным процедурам феноменологического конституирования. Если трансцендентальный субъект действует в соответствии с описанными выше конститутивными принципами: ассоциацией, образованием пар и аппрезентацией, то конституирование Другого, обладающего независимым от моего сознания существованием, не только возможно, но и «трансцендентально необходимо». «Следует подчеркнуть, – полагает А. Шюц, – что эта трансцендентальная интерсубъективность существует исключительно во мне, медитирующем Эго. Она конституируется исключительно из ресурсов моей интенциональности, но таким образом, что яв-

ляется той же самой трансцендентальной интерсубъективностью в каждом отдельном человеческом бытии, в его интенциональном опыте»²⁷.

Сам Э. Гуссерль был убежден в том, что трансцендентальная теория интерсубъективности позволяет ему отвести столь неприятные обвинения в солипсизме. Но в трансцендентально-феноменологическом анализе сознания роль феноменологической теории интерсубъективности оказалась даже более значительной, чем изначально предполагалось. В ее рамках сформулированы конститутивные принципы, позволяющие не только наделить смыслом независимого существования *Alter Ego*, но и осуществить переход от трансцендентальной эгологии (феноменологической теории чистого сознания трансцендентального субъекта) к феноменологии трансцендентальной интерсубъективности, к исследованию социальных сообществ и культур.

3. Конститутивная методология и интерсубъективность социально-культурных образований в зеркале постфеноменологической критики

Первой существующей между нами общностью, образующей фундамент прочих интерсубъективных общностей более высокого порядка, является общность природы, полагает Э. Гуссерль. Множество «там», по Э. Гуссерлю, образует идеализацию бесконечной феноменологической открытости, трансцендентной горизонту собственного *Ego*. Объекты же с предикатами духовности отсылают нас к Другому как соучастнику в определении смыслов предметов природы и культуры. Иными словами, конституируя независимость Другого, мы тем самым конституируем и независимое существование общего для нас интерсубъективного мира – природы и культуры – как общего базиса всех интерсубъективных сообществ. Почему?

Во-первых, постоянное присутствие моего собственного тела как матрицы смыслов всех возможных Других превращает поле опыта трансцендентального субъекта в бытие-для-нас – смысл, которым оно до конституирования Другого, конечно же, не обладало. Во-вторых, данность Другого в модусе пространственной возможности «как если бы я был там», т.е. смена пространственной перспективы, означает выход за пределы сферы принадлежности к новому феноменальному миру, не являющемуся моим собственным. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает смысл общего для нас и независимого от каждого интерсубъективного мира – идеального коррелята интерсубъективного опыта. *Трансцендентальная интерсубъективность, т.о., предшествует любой объективности и обосновывает ее.*

²⁷ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Luckman Th. (ed.). Phenomenology and Sociology. Penguin, 1978. P. 128.

Другие не воспринимаются изолированными друг от друга. Напротив, никакое множество монад не мыслимо иначе, как явно или неявно превращенное в сообщество, т.е. как конституирующих объективный мир и себя самих в качестве живых человеческих существ. Совместное их бытие предполагает сосуществование во времени. Априори, правда, можно помыслить, что любая группа монад обладает некоей интерсубъективностью и своим миром, который, возможно, выглядит иначе и не имеет связи с другими. Э. Гуссерль, однако, полагает, что в сознании трансцендентального субъекта изначально заложены структуры совместного существования (*Mit-Sein*) с другими монадами. Подобные сообщества суть миры с открытыми горизонтами, которые лишь случайным образом могут быть не раскрыты. Интерсубъективность как бытие взаимосогласованного опыта предполагает изначальную гармонию монад, образование интермонадических сообществ. Правда, другие, утверждает Э. Гуссерль, реально отделены от моей монады, поскольку нет прямой связи их переживаний с моими, и наоборот. Этому способствует и различие в модусах пространственной данности. Тем не менее, убежден основоположник феноменологии, мы обладаем взаимным бытием-друг-для-друга, благодаря которому я, как и любой другой, выступаю как человек среди людей. Этот мир обретает статус человеческого, социального мира как потенциально бесконечного горизонта взаимосогласованного опыта. В каждом человеке он конституируется в его интенциональных переживаниях, в душевной жизни.

Аппрезентирующий опыт Другого, являясь личностным, носит и социальный характер, поскольку его результатом становится конституирование совместного интерсубъективного мира. Таким образом, *опыт порождения смысла Другого изначально содержит в зародыше все возможные формы социальных коммуникаций*. Тщательное изучение актов феноменологического конституирования Другого в их различных составах, убежден Э. Гуссерль, делает *трансцендентально понятной суть любой социальности*.

Основоположник феноменологии отчетливо осознавал все трудности и подводные камни на пути решения проблемы интерсубъективности. Тем не менее, он полагал, что она пугает лишь новичков в философии, в страхе шарахающихся от таких философских ярлыков, как солипсизм, психологизм и релятивизм. Э. Гуссерль утверждал, что в отличие от «онтологического солипсизма», эгологическая установка феноменологии является «трансцендентальным солипсизмом», т.е. исключительно методологическим принципом решения наиболее фундаментальных, «претендующих на высшее философское достоинство» теоретико-познавательных проблем. Однако сознавая недостаточную теоретическую проработку подобного «трансцендентального аргумента», Э. Гуссерль выстраивает свои доказательства таким образом, чтобы показать, что бытие Другого в трансцендентально-феноменологической сфере чистого сознания трансцендентального Эго не только возможно, но и «трансцендентально

необходимо». Но значение изложенной им в V «Картезианском размышлении»²⁸ теории интерсубъективности оказались куда большим, чем изначально задуманное опровержение обвинений в солипсизме. По завершении работы над ним он усматривал в развитой им трансцендентальной теории интерсубъективности рациональный фундамент всех социальных наук – *феноменологическое обоснование социальности как интерсубъективности высшего порядка*.

Самая существенная трудность философского анализа проблемы интерсубъективности состоит в том, что духовное начало человека, его дух, сознание – объект особого рода, который никогда не дан другому непосредственно. Даже самый гениальный актер, вжившись в роль своего персонажа, лишь обыгрывает в собственном сознании ситуации чужого бытия, из которого, как из экскурсии, возвращается в свое собственное. В свою очередь, опосредованные подходы к проблеме «чужих сознаний» могут носить как рациональный, так и иррациональный характер. Наибольшую популярность в начале XX века приобрела *проективная теория эмпатии*, предлагавшая интуитивистски-герменевтический подход к решению проблемы «чужих сознаний». Так, У. Дильтей полагал, что хотя понимание и носит сугубо личностный характер («понять – значит пережить лично»), «вчувствования» в смыслы других эпох и культур возможны благодаря «слиянию культурных перспектив», т.е. унифицирующей роли модернизации. Однако ни «вживание», ни «наведение», ни «настройка», строго говоря, не являются рациональными, т.к. не следуют конвенционально принятым интерсубъективным правилам процедуры. Трансцендентально-феноменологический подход к проблеме интерсубъективности тем и отличается от неприемлемого для Э. Гуссерля психологизма эмпатического «вчувствования, что сфокусирован на выявлении *всеобщих и необходимых* (трансцендентальных) процедур феноменологического конституирования Другого. Поэтому в феноменологической постановке проблема интерсубъективности предстает скорее как методологическая, чем собственно эпистемологическая.

В рамках феноменологического проекта решение проблемы интерсубъективности предстает как развернутое описание интенциональной активности Эго по конституированию Альтер-Эго, т.е. процедур *конституирования смысла* Другого как «трансцендентально необходимого». Самый общий принцип феноменологического подхода состоит в том, что доступ к сознанию Другого, закрытого для непосредственного постижения, способна открыть лишь *аналогизирующая апперцепция* смысла собственного сознания, данного как «первое творение», и его последующая аппрезентация («осовременивание»). Иными словами, ее главная задача состоит в том, чтобы продемонстрировать аналоговую проекцию смысла собственного Я на чужую телесность.

²⁸ Husserl E. Cartesianischerr Meditationen und Pariser Vortrage. Haag, 1950. V Meditation. S. 121–177.

Осуществление операции трансцендентально-феноменологической редукции, т.е. «заклЮчения в скобки» смыслов бытийных суждений и психологических предикатов («естественной установки сознания»), в результате чего открывается доступ к чистому сознанию трансцендентального Эго, является универсальной для конституирования любых идеальных предметностей как центров мировых отношений, будь то числа, геометрические фигуры, отношения последовательности и подобия и т.д. Для феноменологического же конституирования смысла Другого как *Alter Ego* необходима дополнительная абстрагирующая операция, не используемая для конституирования смыслов иных интенциональных предметностей – редукция к «сфере принадлежности», или *примордиальной сфере*. Подобная редукция – уже в пределах ранее достигнутого поля чистого опыта трансцендентального Эго – элиминирует все проявления субъективности Другого, не-моего, т.е. того, к чему я не имею непосредственного доступа. Иными словами, если трансцендентально-феноменологическая редукция как общая для всех идеальных предметностей когнитивная операция «выводит из игры» естественную установку сознания, тем самым открывая доступ к чистому сознанию трансцендентального Эго, то редукция к примордиальной сфере – это дополнительная абстрагирующая операция, проведенная в пределах трансцендентально-феноменологической сферы, для решения определенной познавательной задачи – выявления смысла «лишь мне присущего», т.е. собственного Я²⁹.

В пределах этой примордиальной сферы, по Э. Гуссерлю, обнаруживается объект, который дан мне непосредственно, дорефлексивно, как поле собственного сенсорного опыта. Он называет его моим собственным телом и приписывает ему все атрибуты субъективности, начиная от простейшей чувственности и кончая мышлением. Чувственный центр подобных телесных переживаний и есть мое персональное Я. Оно контролирует телесные движения, чувствует, переживает и мыслит. И если же в сферу принадлежности попадает другой объект, телесные движения которого интерпретируемы по аналогии с моими собственными, происходит смысловое «спаривание» двух интенциональных объектов в совместно разделяемом значении посредством «пассивного синтеза» с последующим переходом ко множественным конфигурациям. При этом Э. Гуссерль особо подчеркивает, что *Paarung* – не логический вывод, а спонтанное объединение сознанием двух схожих предметов в смысловое единство, аналогизирующий перенос смысла организма с моего тела на объект, кинестетические движения которого сходны с моими собственными. Я воспринимаю тело Другого как психофизическое единство, благодаря «эмпирически сходной манере» управлять телесными движениями (для Сартра, как показано в предыдущей главе, бытие другого открывает не видимое единство взаимосогласованных движений, но *взгляд*

²⁹ Husserl E. *Cartesianischerr Meditationen und Pariser Vortrage*. Haag, 1950. V Meditation. Sec. 44.

человека). Это разновидность ассоциативного мышления, апеллирующего к собственному прошлому опыту, не данному в актуальном восприятии, ибо феноменологическая теория рефлексии предполагает, что собственный опыт может быть постигнут лишь ретроспективно, как уже истекший, *in modo praeterito*. Именно поэтому восприятие попавшего в сферу принадлежности интенционального объекта с атрибутами поведения нуждается в «осовременивании», в аппрезентации (т.е. актуализации прошлого опыта применительно к настоящему). В результате подобной операции последняя обретает смысл подобного мне психофизического единства, способного управлять собственными телесными («кинестетическими») движениями. Благодаря этому ей можно приписать атрибуты *поведения* (*das Gebaren*). Но, обосновывая независимость *Alter Ego* от «первого творения», Э. Гуссерль подчеркивает, что второе Я является именно Другим, а не просто дубликатом смысла собственного Я, благодаря различию в модусах пространственной данности. Иными словами, Другой не есть Я, потому что Я «здесь» (*hic*), а он «там» (*illic*).

Первой формой общности, существующей между мною и *Alter Ego*, закладывающей фундамент всех прочих интерсубъективных общностей более высокого порядка, является общность *природы*, смысл которой принадлежит не только к примордиальной, но трансцендентальной сфере. Социальные общности имеют характер *Alter Ego* высших порядков, но феноменологически понятая социальность производна от смысла Другого. А поскольку смысл Другого задан принципами феноменологического конституирования, то все возможные формы социальных сообществ априори присутствуют в сознании трансцендентального Эго и лишь случайным образом могут быть не раскрыты. Их описание во всех возможных культурных конфигурациях и есть задача феноменологической культурологии, создание которой Э. Гуссерль завещал своим ученикам.

Нетрудно видеть, что трансцендентально-феноменологическая теория интерсубъективности заряжена одним фундаментальным противоречием. Оно состоит в том, что феноменологически понятая интерсубъективность принадлежит исключительно сфере чистого сознания трансцендентального субъекта. Все V «Картезианское размышление» пронизано противоречивым стремлением конституировать Другого как Иного, *Alter Ego*, и вместе с тем, из ресурсов его собственной Эго-интенциональности. Именно поэтому ссылка лишь на различие модусов пространственной данности *hic* и *illic* не смогла удовлетворить последователей Э. Гуссерля.

Последующий анализ предложенной Э. Гуссерлем феноменологической концепции интерсубъективности в рамках феноменологической традиции свидетельствует о том, что его концепция не является завершенной и требует дальнейших исследовательских усилий. Последователи Э. Гуссерля полагают, что монадическая концепция сознания и акцент на персональную очевидность препятствуют продуктивному исследованию форм социальной организации. Так, А. Шюц солидаризируется

с Ж.-П. Сартром³⁰ в том, что проблема Другого в феноменологии Э. Гуссерля сводится к отношению между трансцендентальными субъектами. Без сомнения, «это одна из самых трудных проблем феноменологии, возможно, неразрешимая – примирить понятие трансцендентального Его как источника конституирования мира с идеей плюральности сосуществующих трансцендентальных субъектов. Наш главный источник, V «Картезианское размышление», не показывает того, как Другой конституируется в качестве трансцендентальной субъективности, но лишь как он конституируется в качестве посюстороннего психофизического единства»³¹, – считает А. Шюц.

Его последователь Ф. Даллмер полагает, что исходная эгологическая установка приводит к тому, что интересубъективные отношения рассматриваются только как серия аналоговых опытов и потому представляют собой не более, чем синхронизацию монологов³².

Аналогичным образом у Э. Гуссерля конституируется специфически человеческий мир культуры. Для каждого из нас, утверждает он, мир дан исключительно как общий мир культуры, в той или иной степени доступный для каждого. Однако исходя из сущностных оснований конституирования, эту доступность нельзя считать безусловной. Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же «материале» природы сосуществует бесчисленное множество миров культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт Другого, посредством «вчувствования» в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного («интермонадического») сообщества, полагает Э. Гуссерль, является результатом «вчувствования» в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория интересубъективности перерастает в феноменологическую культурологию – конститутивную теорию смыслов культурных универсалий, – несущую конструкцию грандиозного здания человеческой культуры. Но для создания всеобщей феноменологической теории культуры отпущенного Э. Гуссерлю времени жизни оказалось недостаточно. Завершить решение этой поистине исполинской задачи он завещал своим ученикам.

³⁰ Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, 1968. P. 275–310.

³¹ Schütz A. On Husserl's Theory of the Other // Collected Papers. The Hague, 1962. Vol. 1. P. 194.

³² Dallmayr F. Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci // Phenomenology and Social Reality. Nijhoff, 1970. P. 307.

Маркова Л.А.

Плюрализм как основа интерсубъективности: от Э. Гуссерля к П. Рикёру

Идея интерсубъективности может войти в философию и утвердиться в ней только при том условии, что философская система исходит из наличия *многих* (как минимум двух) логических субъектов. Такой переход от одного-единственного субъекта познания в философии Нового времени (Демон Лапласа), когда все межличностные отношения (дискуссии, споры) выносились за пределы логики, переход к логике многих субъектов (диалог, интерсубъективность, коммуникация), когда процедура *общения*, а не обобщения становится доминирующей и требует своего рационального объяснения, происходил на протяжении всего XX века. Процесс этот зачастую осуществлялся подспудно, не эксплицитно, и целью философа в этом случае, как правило, был не переход к многосубъектности, а новое, более убедительное рациональное истолкование всё той же нововременной процедуры познания. Появлению в философской логике многих субъектов обычно предшествовало переосмысление субъект-предметного отношения. В нововременном познавательном мышлении предполагалось, что существует *один* предмет познания – окружающий мир, природа – и *один* субъект. Мир – это не-Я человека, он существует независимо от мыслительной деятельности учёного, познающего предмет своего исследования в его сути всё более глубоко и полно. Сомнения появляются, когда выясняется, что невозможно сохранить полную отстранённость предмета познания от самого акта познания и субъекта познавательной деятельности. Это обстоятельство находило своё выражение в том, что в предмете и в знании о нём обнаруживались субъектные черты, которых, согласно классической, нововременной логике, там быть не должно. Вернее, если они там появляются, то это было признаком несовершенства знания, его дефектности, прежде всего с точки зрения истинности. Теперь же субъектные характеристики знания воспринимаются как присущие ему с необходимостью, без них знание и знанием быть не может. Но если так, то субъект-предметное отношение становится проблемным, оно утрачивает свою главную черту, а именно независимость предмета от изучающего его субъекта, их противопоставленность друг другу.

Такое разрушение краеугольного камня классического (нововременного) мышления неизбежно влечёт за собой целый ряд серьёзных последствий. Роль субъекта, черты которого оказываются присущими предмету и знанию о нём, не может играть субъект классического мышления. Ведь он один и тот же для любого познавательного акта и не имеет никаких особенностей, которые, будучи включёнными в получаемое знание, мог-

ли бы как-то характеризовать его с субъектной стороны. Теперь предполагается, что субъекты разные, а это значит, что это уже не один субъект, их много. Научное мышление, которое наиболее прямолинейно и однозначно воплощает в себе основные черты классики, сталкивается с особенно труднопреодолимыми проблемами. Свои сложности появляются и в идеалистическом (субъективно-идеалистическом) истолковании мыслительного процесса, которое тоже, по-своему, опирается на ту же основу нововременного мышления, только включая в логику (которая часто совпадает с психологией) исключительно субъектные черты. Предметный характер мышления отрицается, природа, окружающий нас мир не принимают участия в формировании наших представлений. Так, Дж. Беркли не признаёт существования абсолютной материальной субстанции, реальность он приписывает исключительно духовным сущностям. А Э. Мах предметы понимает как «комплексы ощущений», в которые преобразуется поток опыта. Несмотря на очевидную противоположность материализма и идеализма, нам важно сейчас осознать, что они опираются на один и тот же логический фундамент: противостояние субъекта и предмета, их независимое друг от друга существование и возможность включения в философскую систему лишь *одного из этих двух полюсов*.

От субъективного идеализма к интерсубъективности (Э. Гуссерль)

Остановимся на некоторых аспектах философии прошлого века, которые выглядят значимыми с позиций сегодняшнего дня как провозвестники формирования принципиально нового, по сравнению с Новым временем, поля исследований. Именно с этой точки зрения взглянем на ряд ключевых понятий философии Э. Гуссерля, которые в диалоговом общении с философией наших дней предстают перед нами не всегда ориентированными на достижение тех же целей, которые ставились перед ними их автором¹.

Речь идёт, прежде всего, о субъект-предметном отношении. Возьмём такое важное для Гуссерля понятие, как *интенциональность*. Оно является одним из определяющих феноменологию Гуссерля и по-своему интерпретирует отношение ощущений, восприятий, мышления к предметному миру. Главное в этой интерпретации то, что между восприятием и предметом не устанавливается непреодолимая граница. Между тем и другим выстраивается некоторое промежуточное поле. Для философии

¹ Фундаментальное исследование философии Гуссерля предпринято в: *Мотрошилова Н.В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. Обстоятельное, всестороннее рассмотрение идей Гуссерля дано в: *Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества*. М.: Канон+, 2009. С. 55–119.

Гуссерля нет необходимости устранять из логики полностью ни материальный мир, ни имеющие своим источником сугубо человеческие возможности воспринимать и ощущать. Восприятие – это основополагающий, обосновывающий всякое познание опыт. Но возникающий на его основе образ может обладать свойством нейтральности, когда отдельные слова или утверждения просто понимаются, вне их истинности или ложности. «Так, например, суждению, что масса Земли составляет примерно $1/325000$ массы Солнца, соответствует, как относящееся к нему «простое представление», акт, который осуществляет тот, кто слышит это высказывание, понимает его, но не обнаруживает мотива вынести решения по этому поводу в суждении»².

По Гуссерлю, сознание есть переживание, но при этом важно, что переживание обладает смыслом, а это значит, что оно *направлено на предмет*. Интенциональность и означает у Гуссерля такую направленность на предмет. Причём неважно, реальны или нет те предметы, на которые направлены восприятия. Восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение есть суждение о каком-либо положении дел; оценивание – оценивание какой-либо ценностной ситуации и т.д. Другое важное для философии Гуссерля понятие, феноменологическая редукция, демонстрирует интенциональную природу сознания в силу того, что она реализует переход от сосредоточения (в естественной установке) на объектах к сосредоточению (в рефлексии) на субъективном опыте, то есть на содержаниях, переживаниях сознания, в которых эти объекты даются. И хотя очевидно, что эти переживания не более чем явления сознания, они несут в себе указание на находящуюся вне сознания вещь.

Таким образом, хотя Гуссерль и признаёт принадлежность ощущений и переживаний сознанию, он не считает возможным полностью устранить из них связь с предметным миром. Он ни в коей мере не хочет утверждать, что восприятия воспроизводят в себе внешний мир, они порождаются сознанием, принадлежат ему, но чтобы обладать смыслом, они должны быть направлены на предметы. Понятие смысла становится нужным Гуссерлю для обозначения *нейтральности* рождающихся в сознании образов по отношению к таким понятиям, как истина или ложь. Да, возникший образ заслуживает внимания к себе и в том случае, если он является галлюцинацией или обманом зрения, важно, что он переживается, присутствует в сознании. Действительное существование интенционального предмета для интенционального переживания не имеет значения. Этим оправдывается появление данного нового для идеализма понятия – *интенциональности*. Новое поле исследований – новое понятие. И не только интенциональность. Уже упоминавшаяся выше *феноменологическая редукция*, предназначение которой освободить по возможности процедуру формирования восприятия от сосредоточения на предметности в естественной установке.

² Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. М.: ДИК, 2001. С. 416.

Напрашивается параллель с мышлением в классической науке, когда, наоборот, предлагается отбросить в идеале всё, исходящее от субъекта. Аналогия здесь, однако, неполная. Если в классической науке идеалом является устранение именно всех черт субъекта, то для Гуссерля важно сохранить, пусть и не в качестве главной, ту самую интенциональность, направленность на предмет.

Для создания целостной философии понятие интенциональности дополняется у Гуссерля другими понятиями, столь же специфичными именно для его системы взглядов. Прежде всего, это относится к понятиям «ноэма» и «ноэзис». Они вводятся Гуссерлем для обоснования недопустимости, невозможности противопоставлять образ и действительность, как это делается в метафизике (что ведёт к бесконечному регрессу, по его мнению, и противоречит опыту). Гуссерль полагает: с позиций феноменологии несоизмеримо большее значение имеет не трансцендентный предмет, на который направлено переживание и который тем самым интенционально обозначен, а предмет, который нам дан в составе переживания, в ноэме. Понятие ноэмы вводится для обоснования мысли, что бытие интенциональных предметов может вызывать сомнение, ведь они вполне могут оказаться галлюцинацией, иллюзией. В то же время бытие переживаний несомненно: невозможно сомневаться в том, что переживание существует, если оно присутствует в моём сознании.

Таким образом, в философии Гуссерля преимущество на стороне ощущений, переживаний в нашем сознании. Действительное существование или несуществование интенционального предмета не имеет значения для интенционального переживания. Феноменологически ничего не изменится, если даже восприятие окажется лишь иллюзией, галлюцинацией. Из бытия потока чистого сознания не вытекает, что непременно *должен* быть мир, что непременно должна быть какая-то вещь, сознание не зависит от существования трансцендентного, оно сохраняется и при уничтожении мира. Интенциональный предмет дан нам лишь в указывающем на него переживании сознания³. Утверждать, что воспринятая вещь – явление иной, внутренне ей чуждой, отделённой от неё реальности, бессмысленно: нельзя утверждать, считает Гуссерль, существование того, что не может быть предметом возможного опыта.

Феноменологическая редукция исключает внешний мир, играющий такую важную роль в естественной установке, и на его месте обнаруживает *ноэзис* и *ноэму*. Ноэзис – это сами акты сознания вне отношения к бытию. Это переживание, понимаемое так, как будто за ним не стоит никакая физическая вещь или идеальная сущность, как будто бы оно представляет только само себя, как будто это просто «картинка», галлюцинация. Ноэма есть содержание переживания, рассматриваемое как сопряжённое с чем-то трансцендентным самому реальному составу переживания, то есть ноэзису.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. М.: ДИК, 1999. С. 290.

Если в многосубъектной логике постоянно маячит угроза релятивизма (много субъектов, один предмет, не следует ли из этого, что истин тоже много?), то в философии, где всё её содержание выводится из переживаний одного субъекта, неизбежной становится угроза солипсизма (ничего, кроме меня самого, не существует). Понятие нозмы, в котором предполагается определённая соотносённость переживания с предметной реальностью, намечает путь к наличию для моего «Я» другого «Я», для которого переживания той же реальности будут отличаться от моих, иначе он уже не будет «другим». И это значит, что другое «Я» не будет совпадать с моим «Я». Гуссерль, однако, склонен уделять основное внимание поиску *общего* для «Я» и Другого, определению условий, при которых становится возможным конструирование других и интерсубъективного мира. Такое конструирование возможно, если провести специфическую редукцию, свести и «Я», и интерсубъективный мир к сфере моего собственного опыта, к *первопорядковому миру*. Всякое осознание другого, всякий способ его явления не могут быть даны мне сами по себе, но лишь в моих переживаниях, в моём *первопорядковом мире*. На основе этого мира надстраивается второй уровень, объективная трансцендентность, сущностью которой уже не является моя собственная сущность. Мой *первопорядковый мир* становится явлением объективного мира, которому принадлежат все другие *его* и я сам. При этом возникают не изолированные *его*, а «сообщество монад», которое конституирует один и тот же мир. Трансцендентальная интерсубъективность создаёт объективный мир, принадлежащий ей как имманентная трансцендентальность. Другими словами, трансцендентальной интерсубъективности приписываются свойства индивидуального «Я», и образующие её «Я» и «другие» строят свои отношения в *общем* контексте и на *общих*, имманентных для интерсубъективности основаниях. Для другого тоже есть другие, в том числе и «Я». При этом всякий природный объект приобретает теперь, помимо *первопорядковой данности* мне, второй слой – объективный, становится объектом для каждого. Вся «моя» природа *та же самая*, что и природа «другого».

В понятии нозмы у Гуссерля присутствует элемент *внешнего* по отношению к имманентному миру моих переживаний, переживаний Я. Наличие этого «остатка» противоречит феноменологической редукции, которая должна освободить мои восприятия от всего, что проистекает от моего общения с реальным природным миром. Таким образом, в отличие от классического научного познания, где результат мышления освобождается от всего субъектного, у Гуссерля результат отторгает от себя всё предметное. Но, тем не менее, непростая логическая цепочка, соединяющая мой внутренний мир с существующей вне меня реальностью, через понятие интенциональности, у Гуссерля имеется. Да и понятие нозмы не принадлежит исключительно миру моего Я. Граница между Я и миром природы стирается в том смысле, что природа, пусть и не напрямую, лишь косвенно, но допускается в мир моего Я (подобно тому как в мир

логики классической науки допускаются субъектные характеристики). В том числе допускается и Другой, который воспринимает мир иначе, только поэтому он и Другой. Но всё-таки мир-то *мой*.

У Гуссерля, однако, интенциональность, феноменологическая редукция, нозис, нозма по кругу возвращают его к переживаниям и восприятиям человека, никак не связанным, согласно его же философии, с внешним миром. Другой – это *не* «Я», он находится «там», но принадлежит *моей* сфере и образует пару с *моим* живым телом и правящим в нём «Я». Интерсубъективный объективный мир является *общим* для каждого. В то же время интерсубъективный опыт сводится к *моему собственному* опыту как опыту психофизического существа и к природе, соотносённой лишь с *моей собственной* чувственностью. Нозма есть результат сознательной деятельности человека и содержит в себе *моё* сознание.

Нозма трансцендентна, она нейтральна к общему и частному, субъектному и предметному, истинному и ложному. Ж. Делёз в этом видит сходство этого понятия с его понятием смысла. Но в то же время все эти особенности нозмы присутствуют в *моём* сознании (это для Гуссерля важно), и в этом она не совпадает с понятием смысла у Делёза.

Делёза интересует наличие или отсутствие границы между трансцендентным миром нозмы, смысла, с одной стороны, и их актуализациями в действительность – с другой. В нарушении этой границы и в отсутствии способов её преодоления Делёз видит непоследовательность философии Гуссерля. Для логики смысла Делёза отношение типа Я и мир маргинальны как принадлежащие сфере действительности, актуализированной из трансцендентности мира, где доминируют такие понятия, как «смысл», «нонсенс», «событие», «парадокс», «становление», «поверхностные эффекты» и другие. Поэтому он и у Гуссерля в его понятии нозмы стремится увидеть, в первую очередь, признаки, роднящие его с его собственным понятием смысла (прежде всего, нейтральность к общепринятым противоположностям, таким как субъект – предмет, истина – ложь).

Эта нейтральность в философии Гуссерля, безусловно, присутствует, но «не в чистом виде», так как не становится доминирующей. Феноменологическая редукция устраняет из сознания всё внешнее для субъекта, лишая его тем самым возможности противостоять чему бы то ни было вне его находящемуся. Однако в то же время интенциональность допускает направленность сознания на нечто ему противостоящее, в том числе и на другое «Я». Здесь намечается возможность выхода в область интерсубъективных отношений. Но, в конечном счёте, Гуссерль и интерсубъективность относит к первичному для субъекта миру его собственного «Я». Главным остаётся включение всего, присутствующего в мире, в сферу моего восприятия, в сферу «Я». Угроза солипсизма для Гуссерля сохраняется, а вместе с тем и интерсубъективность как общение между, по крайней мере, двумя субъектами становится проблемной.

Для нас важно остановиться на стирании границы между «Я» и миром у Гуссерля. Он допускает в своей логике направленность мышления «Я» на предметность мира, в том числе и на Другого в этом мире. Отсюда возможность многих субъектов и интерсубъектных отношений между ними, со всеми оговорками и ограничениями, о которых шла речь выше. В философии Гуссерля присутствуют два начала возможного последующего развития философии. Результаты одного из них можно разглядеть в «логике смысла» Делёза, в которой разрабатывается идея границы между трансцендентным миром смысла, нонсенса, событий, парадоксов, становления, и актуализированным из него миром субъект-предметного отношения истины и лжи, диалога, интерсубъективности. Нас интересует второе направление, особенно ярко представленное философией П. Рикёра, который развивает идеи интерсубъективности, доводя их до логического предела и не оставаясь в плену эмпиризма.

Понятие Другого у П. Рикёра и интерсубъективность⁴

Своё понятие личности (это понятие во многом соответствует понятию субъекта в философии и социологии науки) П. Рикёр конструирует в значительной степени в соотнесении своих взглядов с аналитической философией, прежде всего с концепцией П. Стросона. Для Рикёра неприемлема трактовка личности, когда не делается акцент на способности личности обозначать саму себя в разговоре, когда «личность есть, скорее, одна из “вещей”, “о которых” мы говорим, нежели говорящий субъект». Тут же Рикёр делает оговорку, которая, как постараюсь показать ниже, достаточно типична для его позиции, а именно, он предостерегает: «Вероятно, не следует слишком радикально противопоставлять два подхода к личности: через идентифицирующую референцию и через самообозначение»⁵. Подход Стросона к личности обеспечивается его тезисом о принадлежности индивидов к уникальной пространственно-временной схеме *наряду со всеми остальными* партикулярностями.

Вопрос о «Я» затеняется тем самым вопросом о тождественном в смысле *idem*. Для разговора важно, полагает Стросон, что собеседники обозначают одну и ту же вещь. Идентичность определяется как тождественность, а не как самость в смысле *ipse*. Причём речь здесь идёт не только о том, «чтобы убедиться, что мы говорим об одной и той же вещи, но и о том, что мы можем идентифицировать её как ту же самую вещь во всей совокупности случаев, где она может встретиться. А происходит это лишь через пространственно-временную ориентацию: вещь остаётся од-

⁴ В 2006 г. в Москве состоялась конференция, посвящённая годовшине смерти П. Рикёра. Материалы конференции были опубликованы: Поль Рикёр – философ диалога. М. ИФ РАН, 2008.

⁵ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 49.

ной и той же в разных местах и в разное время»⁶. Рикёр видит здесь проблему, которая не существует для Стросона: «...подлинная проблема состоит в том, чтобы понять тот способ, каким наше собственное тело является сразу и телом вообще, объективно расположенным среди тел, и одним из аспектов Я, его способом быть в мире»⁷. Но у Рикёра не вызывает сомнения, что в проблематике идентифицирующей референции, то есть в той проблематике, которую разрабатывает аналитическая философия, тождественность собственного тела затуманивает его самость.

Рикёр полагает, что понятие личности не менее изначальное, чем понятие тела, но это не означает, что речь идёт о другом, отличном от тела, референте, о чём-то вроде картезианской души. Рикёр имеет в виду референта уникального, снабжённого двумя рядами предикатов – физическими и психическими, телом и ментальностью. При этом важно, чтобы представления или мысли «были смещены с той господствующей позиции конечных референтов, какую они занимают в субъективном идеализме»⁸. Никого нельзя считать *чистым сознанием*, к которому добавлялось бы, как нечто второстепенное и подчиненное, тело. Главное в позиции Рикёра по этому вопросу – ни один из подходов, ни референциальный, ни рефлексивный, не может быть устранён полностью.

Можно согласиться здесь с Рикёром в том смысле, что в разговоре, в предложении действительно присутствуют два полюса: референтный, в терминологии Рикёра, или отношение к денотату, и рефлексивный, или субъектный полюс, личностный. Полностью устранять один из этих полюсов, действительно, едва ли целесообразно, да и невозможно, о чём свидетельствует история философских идей. Если взять познавательное мышление, ещё лучше научное как его предельную форму, то очевидно, что, несмотря на требование логики устранить из научного знания всё субъектное, оно там наличествует *как результат* мышления. Сам мыслительный процесс и субъект этого процесса устраняются из логики, но как результат человеческой деятельности они там присутствуют.

В свою очередь, в субъективном идеализме внешний мир присутствует в ощущениях, восприятиях человека, он отторгается от логики как материальный, но включается в неё как то, что должно быть лишено своих объективных характеристик. Обычно в философских системах эксплицируется и обосновывается, в первую очередь, момент устранения, отрицания значимости того или иного полюса в отношении человека к миру, а факт неизбежности его присутствия в том или ином виде не рассматривается как малозначимый. Рикёр стремится обосновать важность обоих полюсов, в том числе и в случае, когда первостепенное значение приписывается рефлексивности, личности. Если бы позиция Рикёра ограничивалась утверждением, что важно «и то, и другое», она не пред-

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 52.

ставляла бы интереса. Даже если исходить из того, что в XX веке исчерпали себя, натолкнувшись на труднопреодолимые проблемы (которые рассматривает и Рикёр в своих трудах) оба направления в классическом мышлении Нового времени, то это ещё не значит, что их объединение даст желаемый результат. Философия конца прошлого века подводит нас скорее к идеям плюрализма, когда каждая из философских систем сохраняет свою историческую и логическую значимость. И эта значимость тем более весома, чем та или иная философская позиция сохраняет без искажений свои наиболее характерные признаки. А самым важным признаком и референциального, и рефлексивного подходов является их противоположность друг другу, их противостояние. Если их сделать похожими, если сфокусировать внимание на присутствии в каждом из них не существенных, второстепенных для их идентичности признаков противостоящей им стороны, то они перестанут быть самими собой. Вещь уже не будет вещью в полном смысле этого слова, если у неё обнаруживается и воспринимается как значимая для неё способность *общаться* и *рефлексивировать*, она перестанет быть вещью в её противоположности «Я»-субъекта. А субъект перестанет быть субъектом, если он воспринимается как обладающий свойством быть полностью независимым, отстранённым от другого субъекта, невосприимчивым к каким бы то ни было его словам и действиям. Другими словами, если ему будет присуща предметность.

Рассмотрим в связи с этим прагматический подход Рикёра, насколько в нём просматриваются черты, *отличающие* его от каждой из двух позиций, которые он рассматривает как противоположные, и от позиции, когда предпринимается попытка их комбинировать и объединять. Рикёр опирается при этом на теорию речевых актов, которые он называет актами дискурса⁹. «Делая это, мы переходим от семантики – в референциальном смысле термина – к *прагматике*, то есть к теории языка, как мы употребляем его в определённых контекстах беседы»¹⁰. Такой новый тип исследования центром внимания делает уже не высказанное как *результат* беседы, а сам акт говорения, а вместе с этим и говорящего. На сцену из ситуации беседы как её необходимые составляющие выходят «я» и «ты».

Далее Рикёр формулирует основную, с его точки зрения, проблему «я и ты» в их интерсубъективном общении, а именно: как сопоставить вклады двух подходов – референциального и рефлексивного («Я» как предмет *о котором* говорят и «Я» как рефлексивный) в целостную теорию «Я». Главное здесь то, что каждый из подходов не может обой-

⁹ Анализ понятия «дискурс» проводится в: Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008. Автор книги предлагает не только теоретическое истолкование понятия, но также его историю и его воплощение как акта разговора в контексте кейс-стадис. Особенно убедительно это выглядит в историческом эссе об открытиях Бойля.

¹⁰ Рикёр П. Указ. соч. С. 60.

тись без обращения к другому, они с необходимостью взаимодополняют друг друга. Их взаимоналожение в конечном счёте оказывается наиболее плодотворным для исследования «Я», считает Рикёр и уточняет: «Разумеется, в первом приближении представляется, что эти два подхода навязывают нам несовместимые между собой приоритеты: для референциального подхода личность – это, прежде всего, третье лицо, следовательно, тот человек, о котором мы говорим. Зато для подхода рефлексивного личность – это, в первую очередь, некое “я”, которое говорит с неким “ты”. Вопрос, в конечном счёте, состоит в том, чтобы узнать, как собеседующие “я – ты” могут экстерииоризироваться в некоем “он”, не утрачивая способности к самообозначению; и как “он/она” из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе. Именно этот обмен между личными местоимениями представляется существенным для того, что я только что назвал интегрированной теорией “Я-сам” в лингвистическом плане»¹¹.

В такой позиции Рикёра намечается, на мой взгляд, ряд трудностей, она вызывает вопросы. С одной стороны, он предполагает, что в каждом из двух вариантов толкования личности-субъекта можно обнаружить свойства противоположной стороны. Преобразованные таким образом «Я», объединившись, образуют некое новое «Я», которое, однако, несмотря на всю свою «новизну», всё-таки остаётся «Я-сам», и именно в таком своём качестве становится центральным понятием интегрированной теории «Я-сам» Рикёра. Не вызывает возражения попытка Рикёра обнаружить черты предметности в субъекте и, наоборот, личностные свойства в «Я-предмете». В таком направлении движется мышление многих философов второй половины прошлого века как в аналитической философии, так и в философской логике, в философии и социологии науки. Однако в этом повороте размышлений очень важно, на мой взгляд, зафиксировать неизбежное размывание границы между двумя понятиями «Я», другими словами, между «Я-сам» как субъектом и «Я» как предметом в классическом мышлении Нового времени. Если каждое из них приобретает какие-то характеристики другого, если у них появляются общие свойства, разница между ними становится менее существенной, в том числе и по главному параметру – быть предметом, о котором говорят, или субъектом, который говорит и вступает в интерсубъективное общение с другим. Для интерсубъективности, для того чтобы она могла реализоваться, необходима жёсткая противопоставленность (которая не одобряется Рикёром) тех двух «Я», из которых одно совпадает с предметом, становится «что», а не «кто» и занимает своё место в пространственно-временной сетке Стросона. В логике Стросона, как и в аналитической философии как таковой (в её классическом варианте) «Я-сам», рефлексирующий и вступающий в общение с другим «Я», вытесняется из логики в сферу психологии, социологии, быта, здравого смысла. Рикёр, как и многие другие философы последних десятилетий, строит

¹¹ Там же. С. 61.

свою философию, выдвигая на передний план в качестве *логического*, субъекта рефлекслирующего, полемизирующего с «другим» «Я». «Я-субъектов» много, и они все разные. Предметность отодвигается на второй план, а логика Стросона не способна решать вновь возникающие в философии проблемы. Она – одна из многих в истории философии, добившаяся хороших результатов, но исчерпавшая свои возможности.

Когда Рикёр делает центральным понятием своей философии понятие «Я-сам», который общается с *другим*, обладающим той же способностью к общению, он помещает нас в область интерсубъективности. При этом предполагается как нечто само собой разумеющееся, что разговор двух «Я» может вестись *о* вещах, в том числе и о третьем, четвёртом и т.д. «Я» как о предметах разговора. Этот факт, однако, не имеет значения для философии интерсубъективности. Важно другое, а именно важно, что эти другие «Я» тоже могут быть восприняты как «Я» рефлекслирующие и тем самым увеличивающие число участников разговора, а не число вещей, *о* которых идёт речь. И в этом случае различие между личностью-субъектом «Я» и предметом разговора как вещью, различие, которое затушёвывается в результате наличия у них общих свойств, очень важно, оно принципиально. Чтобы разговор состоялся, «Я-сам» должен быть для другого *не вещью*, как и он для меня.

Хотя Рикёр много говорит о *взаимодополнительности* двух подходов, его интегрированная теория есть всё-таки теория личности, теория «Я-сам». Главное в его позиции в том, что личностное общение становится предметом *философского* обсуждения, а не выводится за пределы философии и логики. Но тут возникают трудности с логическим обоснованием интерсубъективного общения. Логика, которая имела своим основанием субъект-предметное отношение, оказывается непригодной для отношений субъект-субъект. Именно это обстоятельство побуждает исследователей искать опоры в том, чтобы сделать новое поле исследований по возможности похожим на онтологию классической логики и избежать эмпирического подхода. В результате – многочисленные попытки тем или иным способом приспособить классическую рациональность Нового времени к решению вновь возникших проблем. Обсуждаются общие начала и их возможная комбинация в некое *новое* начало. У Рикёра это референциальность или рефлексивность и их совмещение в новом «Я-сам».

Однако новое «Я-сам» Рикёра содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, это некое единое начало, отличное и от «Я-сам» рефлекслирующего, и от «Я-сам» вещи, – начало, которое обеспечивает и взаимопонимание, и возможность взглянуть на «Я» со стороны как на вещь. Главное – это *единое и общее* начало, готовое предоставить *общие* для всех правила разговора и поведения. Такая ориентация включает нас в классическую рациональность с *одним* субъектом и *одной* логикой для всех. С другой стороны, переключение внимания на *дискурс*, на разговор в определённых условиях и не в виде его *результата*, а в процессе говорения с участием конкретных личностей, *укореняет* ситуацию дискурса

каждый раз в новом контексте. А это значит (если продолжить рассуждение в этом направлении), что и основания каждый раз другие, и они обеспечивают непохожесть субъектов «Я-сам» друг на друга. Нет общей логики для всех случаев разговора, понятие «*обобщение*» не работает, на передний план выдвигается понятие «*общение*». Появляется необходимость в изучении *отдельных случаев*, в *case studies*. Монологика уступает место диалогу, интерсубъективности, коммуникации. Осознаётся тот факт, что для разговора-общения важно не столько наличие общего языка, знания правил формальной логики, ряда психологических особенностей и пр., сколько индивидуальность и непохожесть общающихся. Действительно, если разговаривающие будут абсолютно похожи друг на друга, то мы уже не сможем говорить о двух (или более) личностях, личность будет одна, и разговаривать ей будет не с кем.

Рикёр стремится сначала вычлениить, истолковать два начала «Я»-личности, *на одно из которых* опиралось каждое из основных направлений философской мысли: или «Я» как вещь, одна из всех остальных в пространственно-временной системе, или «Я» как «Я-сам», рефлектирующий и самодетерминирующий себя. С точки зрения семантики, «Я» может быть *пустым* термином, который можно заполнить любым содержанием, в качестве «Я» может быть какой угодно субъект. Это значит, что никакие индивидуальные отличия не имеют значения, а отсюда следует, что субъект *один* (монологика Нового времени). И второй вариант: «Я» как вполне конкретная личность, которая не может быть заменена другой. Понимание «Я» как индивидуальной, незаменимой другим «Я» личности предполагает существование многих личностей, от которых первая отличается. Это делает возможным разговор между ними как непохожими друг на друга, как разными.

Однако в этом втором случае уже не работает классическая монологика, базирующаяся на *одном* субъекте. Поскольку другой логики нет, обычно делается выбор между двумя возможностями выйти из положения. Или ограничиться эмпирическими исследованиями, или же приспособить классическую логику для современных нужд. Рикёр делает следующий шаг во втором направлении. Он стремится объединить классику с неклассикой. Главное препятствие, которое возникает на этом пути, это исчезновение чёткой границы между субъектом и предметом, которые приобретают общие черты в ходе процедуры объединения, внедрения субъектных характеристик в предмет, и наоборот. Но если нет противостояния, то нет и классической логики. Нужна другая логика, и она разрабатывается, но в качестве доминирующей сохраняется логика Нового времени.

Рикёр, формируя некоторый сплав двух начал философии – «Я-сам» и «Я-вещь», обращается к понятию «дискурс», которое он расшифровывает как «теория речевых актов». Здесь мы переходим от семантики, в референциальном смысле слова, к прагматике. Под прагматикой Рикёр имеет в виду употребление языка в определённых *контекстах* беседы. И тут же он делает существенную оговорку, стремясь сблизить два под-

хода: «Однако же, вместе с таким изменением фронта работ не следует ожидать, что мы откажемся от трансцендентальной точки зрения: прагматика, по существу, стремится исходить не из эмпирического описания фактов коммуникации, а из исследования условий возможности, управляющих реальным употреблением языка во всех случаях, когда референция, сопрягаемая с теми или иными выражениями, не может быть определена без познания контекста их употребления, то есть, в сущности, без ситуации *беседы*»¹². Большим преимуществом такого типа исследований Рикёр считает постановку в центр проблематики не уже высказанное, а сам акт говорения, рефлексивно обозначающий говорящего. Тем самым прагматика непосредственно выводит на сцену – как необходимую составляющую акта высказывания – «я» и «ты» из ситуации беседы.

Именно взаимоналожение двух подходов, по мнению Рикёра, является наиболее плодотворным для исследования «Я». Они только в первом приближении кажутся несовместимыми: «...для референциального подхода личность – это, прежде всего третье лицо, следовательно, тот человек, о котором мы говорим. Зато для подхода рефлексивного личность – это, прежде всего, некое “я”, которое говорит с неким “ты”. Вопрос, в конечном счёте, состоит в том, чтобы узнать, как собеседующие “я – ты” могут экстерииоризироваться в некоем “он”, не утрачивая способности к самообозначению; и как “он/она” из идентифицирующей референции может интериоризироваться в субъекте, который высказывается сам о себе. Именно этот обмен между личными местоимениями представляется существенным для того, что я только что назвал интегрированной теорией “Я-сам” в лингвистическом плане»¹³. Рикёр ссылается на повседневную жизнь и обычные для неё ситуации беседы. В этих случаях в высказанном, зафиксированном в языке неизбежно содержится рефлексия о факте самого высказывания.

Обратим внимание на тот факт, что Рикёр создаёт интегрированную теорию, объединяющую два основных подхода к интерпретации личности, но в то же время, это есть всё-таки теория «Я-сам», а не теория «Я-вещь». Новизна теории состоит в том, что понятие «Я-сам» не нуждается в его противопоставлении понятию «Я» как вещи. Это значит, что интеграция, объединение происходит за счёт «поглощения» второго подхода первым. Можно вспомнить в связи с этим «развитие событий» в философии и социологии науки. Здесь тоже включение в рациональное истолкование науки субъекта и его деятельности приводит к тому, что предмет устраняется за пределы анализа науки. Предмета нет, приобретаемая субъектные черты, он субъектом поглощается. Подобным образом, не было субъекта в научном знании у логических позитивистов. Здесь научное знание поглощает субъекта и его деятельность в виде результата этой деятельности. Однако без противопоставления субъекта-учёного предмету ис-

¹² Там же. С. 60.

¹³ Там же. С. 61.

следования учёный у социологов перестаёт быть учёным, а приравнивается по мотивации своей деятельности и по её характеру к человеку, который ставит своей целью, в первую очередь, не получение научного знания, а прежде всего, успешную карьеру, хорошие отношения с начальством, издателями и пр. Примерно то же самое получается и у Рикёра. Доминирование «Я-сам» в теории без его противостояния «Я-вещи» разрушает структуру понятия «Я-сам как Другой». И этот процесс осуществляется в рамках дискурса, который помогает нам понять, что «ситуация беседы значима как событие только в такой мере, в какой авторы высказывания включаются в акт дискурса, — и, вместе с ними, во плоти и крови, и их мировоззрение, которое *не может* быть заменено никаким иным»¹⁴.

Деятельность субъекта-личности в рамках дискурса как акта говорения происходит каждый раз в другом контексте, который определяет индивидуальные, не воспроизводимые в иных условиях особенности личности и её деятельности. На первый план выдвигается *не то общее*, которое существует между беседующими, а *различие* между ними. Вполне законное движение мысли, соответствующее общему тренду в развитии философии прошлого века. Действительно, разговаривающие должны быть разными, если они будут *абсолютно похожи*, то это уже один субъект, которому разговаривать не с кем. К Рикёру, однако, возникает тот же вопрос, который может быть обращён к другим философам и социологам, размышляющим в том же направлении. Если беседующие будут *абсолютно непохожи*, если между ними не будет ничего общего, то как они поймут друг друга? Разговор опять невозможен. В отношении «Я-сам как другой», чтобы другой оставался для меня *другим*, он должен от меня чем-то отличаться. Но это отличие не может быть абсолютным, так как в этом случае никакие контакты вообще невозможны и слово «как» в *этом контексте* утрачивает своё значение.

Заключение

Интерсубъективность, по Гуссерлю, реализуется в поле доминирующего влияния «Я». Тем самым в перспективе логического движения мысли индивидуальные особенности участников общения нивелируются, все они становятся похожими на «Я». Всё, что в интерсубъективности имеет своим источником контакты с природным или социальным миром, устраняется методом феноменологической редукции. Вместо многих субъектов остаётся один, не обладающий никакими чертами, которые бы отличали его от других субъектов, интерсубъективность не реализуема.

У Рикёра на передний план выдвигается дискурс как речевой акт, обусловленный контекстом, каждый раз другим. Личность-субъект уникален, индивидуален, в перспективе он не имеет *ничего общего* с другими «Я». В этом случае интерсубъективность затрудняется, а в логическом пределе исключается по причине отсутствия каких бы то ни было общих точек соприкосновения.

¹⁴ Там же. С. 69.

Зотов О. А.

Философские трансформации субъекта в европейской философии Нового времени

Понятие интерсубъективности, особенно в его социально-эпистемологическом контексте, необходимым образом предполагает в качестве базового понятие субъекта, притом рассматриваемого в целом спектре возможных контекстов его применения и бытования в самых различных дискурсах. Можно упомянуть и «традиционное», корнящееся еще в рационалистической парадигме, понимание этого термина как «познающего субъекта», субъекта как одну из сторон в классической «субъект-объектной» оппозиции, не говоря уже о трансценденталистской трактовке этого термина и множества частных, прикладных контекстов, таких как субъект социальных коммуникаций (либо, если угодно, «общественных отношений»), «субъект права» и тому подобное. Во всех случаях, очевидно, имеет место определенный редукционизм, и отнюдь не в его феноменологической трактовке; таким образом, следует договориться о терминах – коль скоро «интерсубъективность» как предмет всестороннего анализа выступает перед нами во всем многообразии ее аспектов, вероятно, «субъективность» так же может показывать нам не всегда одно и то же лицо.

Если говорить о методологических аспектах и рассматривать, к примеру, процесс конституирования индивидуального пространства или социальной реальности, мы, волей-неволей, должны прийти к чему-то подобному «чистой субъективности» в гуссерлианском смысле. В эпистемологии и философии науки, например, вполне уместна редукция субъективности к познавательной способности (декартовское *ego cogito*, ясперсовское «сознание вообще») или даже констатации самого факта самосознания (*ego sum*). Дальнейшим развитием, углублением содержания этого понятия является приписывание «субъекту» определенных свойств, либо априорных (как, например, в кантовском трансцендентализме или структуралистской программе), либо функциональных, придаваемых «субъекту» в его отношении к тем или иным объектам, в качестве которых могут выступать и другие субъекты (либо их определенные свойства или характеристики). Разумеется, в социальных науках мы имеем дело отнюдь не с «чистой» субъективностью – тот же социальный субъект (уже как *объект* исследования) сам в той или степени является продуктом некоторой интеллектуальной деятельности, и в итоге результатом интерсубъективной коммуникации. Исходя из этого, само понятие субъекта в философии, как и «индивида» («личности») в психологии, само может стать потенциальным объектом исследования. Гипотетически

можно, к примеру, попытаться построить своеобразную «археологию» или «феноменологию» субъективности и проследить, как со временем изменялось само понятие субъективности, в каком контексте и как оно использовалось. И это вопрос отнюдь не второстепенный.

Действительно, когда «субъект» получил, если можно так выразиться, право на жизнь? Разумеется, ни античность, ни Средневековье еще не знали субъекта в современном понимании этого слова, и большинство историков философии, думаю, будут согласны в том, что это понятие сформировалось в рамках научного и философского дискурса не раньше XVII–XVIII вв., в пресловутую «классическую» эпоху. При этом сразу вырисовываются как минимум две стратегии. Несмотря на то что обе они основываются на представлении о субъекте как некоторой материальной либо идеальной реальности, обладающей определенной фундаментальной характеристикой, а именно сознанием, то дальнейшие расхождения в трактовке субъекта состоят именно в различных попытках определить само сознание. Оно может выступать либо как следствие интериоризации внешних по отношению к самому субъекту действий (сенсуализм, эмпиризм, операционализм, «деятельностный» подход, бихевиоризм в психологии), либо как реалья, функционирующая по собственным законам и обладающая собственной структурой (кантовский априоризм, структурализм, феноменология). Именно первый (и хронологически в том числе) из этих подходов породил дихотомию «субъект–объект», второй так же дихотомически расщепил понятие субъекта на трансцендентальную и эмпирическую составляющие. Впрочем, редукционистская интенция, сводящая субъекта к его познавательной функции, присуща обоим этим направлениям мысли и надолго оставалась господствующей.

Нет необходимости напоминать, что очевидные изменения в трактовке «субъекта» наметились только с завершением «классической эпохи». «Интеллектуальными маркерами» такого перехода можно назвать и философию жизни, и марксизм, и персонализм и, как своего рода кульминацию, экзистенциализм – все они тем или иным образом декларировали необходимость возврата от абстрактного понятия познающего субъекта (до того являвшегося синонимом понятия субъекта в целом) к «человеку как таковому» как «воляще-чувствующе-представляющему существу» (У. Дильтей). С одной стороны, такой переворот неизбежно открывал дорогу к признанию безусловной ценности отдельной индивидуальности (возможно, именно здесь следует говорить о переходе от «субъекта» к «личности»), с другой же – наметил тенденцию к своего рода «размыванию» понятия субъективности как таковой – вспомним известный марксов тезис о сущности человека как совокупности «всех его общественных отношений», персоналистский тезис (предвосхищенный еще Фейербахом) о субъекте как личности в ее коммуникативном аспекте, повышенный интерес философии к формам *коллективной* активности человеческого духа – истории, языку, «ценностям», культуре в целом. Фактически, понимание сущности субъекта оказывается возмож-

ным, в первую очередь, в контексте его отношения к внешней по отношению к нему реальности, а характеристики этой реальности во многом заданы его взаимодействием с другими субъектами. Такой «децентрирующий» подход в понимании субъективности, фактически выводящий нас за рамки жестких оппозиций – «субъект-объекта», «вещей самих по себе» и «вещей для нас», трансцендентального и эмпирического, – во многом определяет современный дискурс социальных и философских наук.

Актуализацией именно этого процесса стало, в том числе, и возникновение неклассической и постнеклассической моделей рациональности. Даже феноменология, в целом базируясь на унаследованной еще от рационалистического дискурса трансценденталистской парадигме, вынуждена была отойти от чистого *cogito* и признать «телесность» человека необходимым условием познания, а одной из ее важнейших проблем – обоснование возможности интерсубъективной коммуникации. В этом контексте именно понятие интерсубъективности и связанные с ним проблемы приобретают первоочередную актуальность – притом не только в рамках феноменологической программы, но и в целом – применительно как к философской антропологии, так и теории познания, как к методологии науки, так и социальной философии. Впрочем, то же относится и к целой плеяде прикладных дисциплин.

Перед нами в чем-то парадоксальный процесс: новая философская мысль, с одной стороны, несет в себе очевидную индивидуалистскую интенцию, с другой же – стремится как бы «растворить» субъекта в некоем поле реальностей и практик транс-индивидуального характера, будь то язык, экономические отношения, либо социальная деятельность в самом широком смысле слова – в конечном счете, все то, что будет названо общим словом «*культура*». Субъект новейшего времени, таким образом, это уже не познающий субъект Декарта или трансцендентальный субъект Канта, а индивидуальная *личность*, и при этом – субъект самых разных форм отношений, каждая из которых, взятая по отдельности и подвергнутая формальной дефиниции, может стать предметом интереса собственной дисциплины. А большая часть этих отношений, так или иначе, носит интерсубъективный характер.

Весьма примечательно, что очень схожий процесс в эволюции понятия «субъекта», «субъективности», «личности» мы можем наблюдать, обратившись уже не к истории философских идей, а к истории западноевропейской культуры в целом. Конечно же, ни в коем случае не следует полностью отождествлять «субъект» и «личность» ни в историко-культурном, ни тем более в терминологическом плане, как и не следует здесь вдаваться в генеалогию всех этих понятий. Стоит лишь отметить, что именно в постклассическую эпоху понятия «личность», «индивид» и «субъект» обнаруживают тенденцию к сближению, вплоть – в некоторых случаях – до полного их отождествления. Эта тенденция более чем примечательна, как примечательна и существенная разница в понимании этих понятий в разные исторические эпохи.

Так, начиная с эпохи Просвещения, субъект возникает, в первую очередь, как философская абстракция, формально противоположная понятию индивида как единичного человеческого существа, а личность представляется совокупностью индивидуальных свойств. В Новое время эта категория зачастую носит даже качественные характеристики – индивид может быть «личностью» в большей или меньшей степени. Кроме того, как концепт субъекта, так и концепт индивида-личности ограничен достаточно жесткими рамками: субъект – это субъект познавательной деятельности, или – более широко – носитель сознания. Соответственно применение этого термина оказывается, если использовать метафоры, в прокрустовом ложе субъект-объектных отношений, а кантовский трансцендентальный субъект и вовсе «загнан в клетку», неспособный вырваться в трансцендентный ему мир «вещей самих по себе».

Как субъект, так и личность-индивид независимы и самодостаточны; и тот, и другой обладают свободой. И в данном случае не важно, как понимать эту свободу – как квази-онтологическую категорию или совокупность свобод, изложенных в «Декларации прав человека и гражданина». Как автономность субъекта, так и автономность личности святы и неизбылемы, а взаимоотношения с внешним миром регулируются законами – будь то законы государства или системы формально-логических категорий, диктат «априорных форм».

Нетрудно заметить, что кризис классической рациональности и разрушение традиционных субъект-объектных схем находят свой коррелят и в изменении столь же традиционного понимания личности-индивида: фактически, постреволюционная эпоха в Европе знаменует собой постепенное сближение понятий личностного Я и абстрактного субъекта; само слово «субъективный» обретает подчеркнуто индивидуализирующий характер. Когда «субъект» окончательно станет «личностью», произойдет удивительный синтез поэзии и метафизики, художественной литературы и философии. На фоне утраты четких формальных границ между субъективным и объективным, индивидуальным и всеобщим, материальным и идеальным станут более чем понятными отчаянные призывы проявивших интеллектуальную смелость ретроградов вернуться «назад к Канту» или «к самим вещам». Пройдет еще совсем немного времени, и освобожденный субъект, пробудившись от догматического сна и скинув оковы метафизики, станет сам конституировать объекты своего познания, а освобожденная личность, став «по ту сторону добра и зла», полагать свои ценности. Романтический герой Байрона, в полной мере ощутив свою «заброшенность» в «слишком человеческий» мир, презирающий его и потому готовый окунуться и сгореть в неудержимом лавовом потоке постоянно становящейся Жизни, вновь воскреснет как Сверхчеловек, человек бунтующий, революционер...

Если отвлечься от специфической стилистики предыдущих абзацев, проблему можно спроецировать и на реалии сегодняшнего дня. Эволюция понятия личности-индивида-субъекта отнюдь не заканчивается: тен-

денция размывания границ понятия личностного и субъективного в современной западной культуре становится еще более заметной. Это можно было бы назвать «кризисом идентичности», если бы само слово «кризис» не носило бы очевидного оценочного характера и не предполагало культурно-исторической ретроспективы. Не вдаваясь подробно в этот вопрос, который, безусловно, заслуживает более вдумчивого и подробного рассмотрения, заметим лишь, что традиционные и наиболее базовые (в первую очередь, с точки зрения социальных и политических наук) факторы самоидентификации личности все больше и больше изменяются. Все большая неопределенность наблюдается в отношении таких важных критериев, как социальное положение (ускорение социальной динамики, феномен «дауншифтинга»), семейное положение (кризис традиционной семьи, феномен «социального партнерства»), профессиональная принадлежность (частая смена форм деятельности и мест работы), национальная, этническая и религиозная принадлежность («фантомные этносы» и синкретические формы религиозности, поликонфессионализм). Релятивизируются даже такие традиционные и, казалось бы, незыблемые идентификационные маркеры, как возраст и пол: пример первого – нарастающая популярность борьбы с «эйджизмом» и уже принятая научным сообществом дифференциация биологического, социального и психологического возраста. Кроме того, большинство из указанных форм самоидентификации уже никак не связаны между собой. Другими заслуживающими внимания моментами являются негласная легитимация и повсеместное распространение различных способов и технологий воздействия на сознание: от пресловутого полумифического «25-го кадра» и сомнительной эффективности методик «нейролингвистического программирования», до в той или иной степени научно обоснованных социальных, политических и рекламных технологий. Всех их принципиально объединяет одно: рассмотрение личности (безразлично, индивидуальной или выступающей как часть социальной группы) как *объекта* манипуляции (в том числе на подсознательном уровне) в качестве *средства* достижения некоторой заданной цели, будь то увеличение числа голосов за определенного кандидата на выборах или увеличение продаж товара. И проблема здесь не в том, что подобные методики и технологии существуют уже достаточно давно и могли регулярно применяться в прошлом, но в том, что в современном западном обществе их наличие и даже открытое использование почти не вызывает нареканий в плане этики.

Подводя итоги, было бы уместно задать сам собою напрашивающийся вопрос: если учитывать историчность и динамизм самого понятия субъективности, с какой именно «интерсубъективностью» приходится иметь дело? В контексте нынешних культурных реалий само это понятие оказывается, в некотором смысле, интерсубъективным, особенно если учесть, что «интерсубъективен» и сам субъект – не столкнемся ли мы с пресловутой «проблемой словаря», озвученной постструктурализмом?

ГЛАВА 2

КОНЦЕПТ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ – ИНСТРУМЕНТ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Аршинов В.И.

Интерсубъективность в онтологии парадигмы сложности

В собственно философском плане проблема интерсубъективности существует, наверное, столько же времени, сколько существует сама философия. Но, конечно, именно Э. Гуссерль был тем философом, который придал этой проблеме необходимую масштабность и глубину. Тем самым Э. Гуссерль заложил основу современной социальной феноменологии. «Феноменологическая концепция интерсубъективности, – отмечает Н.М. Смирнова, – ...призвана дать социологии глубинные основания новых подходов к пониманию социальной реальности и теоретических средств ее репрезентации»¹. Генетически связанный с феноменологическим поворотом, но произошедший несколько позднее коммуникативный поворот, связанный, прежде всего, с именами К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса, предлагает иную модель интерсубъективности, ориентированную на языковой опыт коммуникативной кооперации.

Я не буду здесь вдаваться в детали феноменологического и коммуникативно-семиотического подходов к проблеме интерсубъективности. Отмечу лишь два важных для меня их сходства и различия. В предельно упрощенном виде они выглядят следующим образом. В обоих случаях мы так или иначе имеем дело с коммуникацией, понимаемой в самом ее общем виде как процесс обмена знаками, символами, идеальными сущностями, как циркулярный кооперативный процесс. И тогда коммуникация в смысле Гуссерля – это обмен интенциональными состояниями сознания, конвергирующий к совместно разделяемому, а коммуникация по Хабермасу-Апелю – это обмен «содержащимися в языке» значениями и смыслами, объяснениями и пониманиями. (Замечу в скобках, что здесь

¹ Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009. С. 59.

я имплицитно имею в виду квантово-механическую метафору коммуникации как обмена квантовыми состояниями между отдельными подсистемами, результатом которого становится возникновение так называемых запутанных, сопряженных (entanglement) состояний целостной квантовой системы).

Что же касается данной статьи, то одна из ее задач состоит в том, чтобы «погрузить» проблему интересубъективности в контекст междисциплинарных и трансдисциплинарных представлений о сложности (в контекст парадигмы сложности) в том их виде, как они явно или неявно присутствовали и присутствуют в работах основоположников синергетики Г. Хакена, И. Пригожина, отца кибернетики «второго порядка» фон Ферстера, «теоретиков хаоса» исследовательского центра Санта-Фе, таких «философов сложности и неопределенности» (uncertainty), как Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «трансдисциплинарного мыслителя» Э. Морена, философа-социолога Н. Лумана, создателей концепции автопоэзиса Ф. Варелы и У. Матураны, одного из англоязычных основоположников «теории различий» или «дифференциалистского мышления» Джорджа Спенсера-Брауна. Конечно, уже сам этот перечень (который может быть продолжен), очевидно, говорит о том, что заявленная выше задача не может быть полностью решена в рамках одной-единственной статьи. Поэтому корректнее всего было бы говорить о «контурах возможных подходов» к рассмотрению проблемы интересубъективности в контексте парадигмы сложности, оставив недоговоренное для последующих статей.

Для моих целей удобно начать с «эволюционно-конструктивной» модели становления науки Нового времени В.С. Стёпина. В процессе ее эволюции В.С. Стёпин различает формирование трех типов рациональности: классического, неклассического и постнеклассического. При этом он подчеркивает, что «возникновение нового типа рациональности и нового образа науки не следует понимать упрощенно в том смысле, что каждый новый этап приводит к полному исчезновению представлений и методологических установок предшествующего периода»². Между классической, неклассической и постнеклассической рациональностями существует соотношение преемственности, аналогичное обобщенному принципу соответствия.

Однако Стёпин не уточняет, как конкретно этот принцип реализуется. Это, видимо, связано с тем, что в фокусе его рассмотрения эволюции научного познания как особого рода конструктивного процесса – прежде всего его объектный полюс. Именно там фиксируется динамика его постнеклассического становления, которая реализуется в смене образов (гештальтов) исследуемых объектов, располагаемых на шкале, упорядоченной по степени сложности: от простых объектов классической механики до сложно организованных человекообразных саморегулирующихся и саморазвивающихся систем постнеклассической науки. Послед-

² Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 634.

няя, будучи представленной в междисциплинарном качестве, должна, в свою очередь, рассматриваться как сетевое семейство парадигм, генерирующим ядром которых для меня является синергетическая парадигма сложности. При этом существенно, что парадигма сложности, будучи рассмотренной в адекватном ей контексте становления постнеклассической рациональности, не может оставить без внимания и ее субъектный полюс. На что, собственно, обращает внимание и сам В.С. Стёпин. Говоря о расширении горизонта философско-методологической рефлексии над познавательной деятельностью в процессе эволюционно-конструктивного развития науки, он отстаивает «точку зрения, что жесткая граница между естествознанием и социогуманитарными науками сегодня стирается»³.

В этой связи мне представляется уместным привести несколько цитат из недавно изданной на русском языке книги итальянского социолога Д. Дзоло «Демократия и сложность: Реалистический подход»⁴. Обсуждая термин «сложность» и подчеркивая, что «даже в случае наиболее изощренного использования понятие сложности остается смутным и двусмысленным», он продолжает: «Термин «сложность в том смысле, в каком я использую его при рассмотрении теоретических вопросов, не описывает объективные свойства естественных или социальных явлений. Не обозначает этот термин и сложные объекты, противопоставляемые простым объектам. *Скорее, этот термин отсылает к когнитивным ситуациям, в которых оказываются субъекты – как индивиды, так и социальные группы* (выделено мною. – В.А.). Отношения, которые строят субъекты и которые субъекты проецируют на окружающую их среду в попытках самоориентации, то есть упорядочения, прогнозирования, планирования, манипулирования, будут в зависимости от обстоятельств более или менее сложными. Точно так же более или менее сложной будет подлинная связь субъектов со средой...» И далее: «...субъекты, осознающие высокий уровень сложности среды, в которой они существуют, достигают состояния когнитивной циркулярности. Такие субъекты сознают сложность, с которой придется столкнуться при попытках объяснить и спрогнозировать внешние, происходящие в среде явления в соответствии с линейными (то есть монокаузальными, монофункциональными или простыми) схемами, сами условия их отношений со средой. ...Соответственно, субъекты учитывают то обстоятельство, что не могут определить свою среду в объективных категориях... таким образом субъекты оказываются в ситуации эпистемологической сложности... Возникает потребность в рефлексивной эпистемологии, основанной на признании когнитивной взаимосвязи субъекта (или системы) и среды в условиях

³ Стёпин В.С. Исторические типы научной рациональности в их отношении к проблеме сложности // Синергетическая парадигма: Синергетика инновационной сложности. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 37.

⁴ Дзоло Д. Демократия и сложность. Реалистический подход. М., 2010.

повышенной сложности»⁵. Проблема интересубъективности тогда оказывается «объектно представленной» (или, если угодно, онтологизированной) проблемой (коммуникативного) взаимодействия «монад-субъектов», не просто находящихся в ситуации «эпистемологической сложности», но и «адекватно осознающих ее», рефлексивно ее переживающих.

Далее эту проблему можно рассматривать в разных ракурсах. Я, как уже отмечалось, пытаюсь ее рассмотреть в контексте дискурса постнеклассической науки, который, однако, необходимо расширить введением нового концептуального персонажа. А именно: постнеклассического субъекта – *наблюдателя сложности*. Для этого надо «вывести из тени» субъектный полюс постнеклассической рациональности В.С. Стёпина, артикулируя возможность интерпретировать соответствие между типами рациональности посредством введения некоего параметра, характеризующего степень присутствия (точнее, включенности) субъекта-наблюдателя, рефлексивного субъекта, наблюдающего, в том числе, и себя самого в конструируемом им самим разнообразии конкретных познавательных-проектных ситуаций. Именно переключение гештальта с рассмотрения объектного полюса эпистемы научного познания на субъектный дает возможность наблюдать рекурсивный процесс становления субъекта постнеклассической науки, выходя при этом за пределы декартовской субъект-объектной парадигмы и рассматривать его (субъекта) как коммуникативное сообщество (Апель), т.е. по существу в интересубъективной перспективе. Иными словами, я утверждаю (вслед за К.-О. Апельем)⁶, что именно в современной постнеклассической науке (ориентированной на конвергенцию естественнонаучного и социогуманитарного знания, на их взаимопроникновение, рекурсивно-коммуникативное сопряжение) возникает новая интересубъективность как субъективность второго порядка, или новая трансцендентальная субъективность. При этом я исхожу из того, что в современном постнеклассическом познании граница между естественнонаучным познанием и познанием социогуманитарным имеет рекурсивно-коммуникативный (фрактальный) характер. Об этом я скажу позднее в связи с предлагаемой мной концепцией наблюдателя сложности и рекурсивной логикой форм Дж. Спенсера-Брауна, в которой наблюдение рассматривается как акт проведения границы с одновременным различением внутреннего и внешнего. На эту тему существует множество разного рода комментариев, в своей совокупности образующих то, что Н. Луман предлагал называть теориями различий или теориями наблюдающих систем⁷.

Однако до этого имеет смысл посмотреть, как можно подойти к проблеме интересубъективности в контексте когнитивной практики неклассической (квантово-релятивистской), а уже затем постнеклассической (си-

⁵ Там же. С. 28, 29, 31–32.

⁶ Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 129.

⁷ Луман Н. Введение в системную теорию. М., 2007. С. 66–71.

нергетической и системно-сложностной) науки. В неклассическом естествознании проблема интерсубъективности обозначилась в связи со становлением специальной теории относительности, а затем и квантовой механики. И процесс этого становления потребовал расширения поля внутринаучной рефлексии над процессом генерации нового знания, в особенности над средствами осуществления этого процесса. В контексте этого процесса особое место занимала рефлексия над понятиями эксперимента, наблюдения, роли классического языка как языка наблюдения и обыденного опыта, расширенного путем добавления понятий классической физики. И одним из продуктов этой рефлексии стал знаменитый принцип дополнительности Н. Бора. И здесь лучше всего дать слова самому Н. Бору как персонифицированной фигуре участника и «наблюдателя сложности» в квантовой механике. Вот что он писал в своей статье «Квантовая физика и философия» в 1958 году: «Несмотря на то что квантовая механика представляет могущественное средство для упорядочения огромного экспериментального материала, относящегося к атомным объектам, тот факт, что она так сильно отклоняется от привычных требований причинного объяснения явлений, естественно, дал повод поставить вопрос, действительно ли мы имеем здесь дело с полным описанием того, что дает опыт. Для ответа на этот вопрос, очевидно, требуется тщательное рассмотрение условий, необходимых для однозначного применения понятий классической физики к анализу атомных явлений. Решающим является здесь признание того положения, что описание экспериментальной установки и результатов наблюдений должно производиться на понятном языке, надлежащим образом усовершенствованном путем применения обычной физической терминологии. Это есть просто требование логики, так как под словом “эксперимент” мы можем разуметь единственно только процедуру, о которой мы можем сообщить другим, что нами проделано и что мы узнали»⁸.

Итак, эксперимент – это коммуницируемые процедуры приготовления приборных условий для наблюдения, сам процесс наблюдения и сообщение другому исследователю о том, что «нами проделано и что мы узнали». Иначе говоря, оно предполагает коммуникативную *процедуру объяснения*. В то же время от нас здесь не должна ускользнуть еще одна, быть может, малозаметная, но важная для нас деталь в цитированном высказывании Н. Бора. А именно, что «описание экспериментальной установки и результатов наблюдений должно производиться на понятном языке». По сути, процедура объяснения, по Н. Бору, дополняется процедурой понимания. И вот что пишет в этой связи К.-О. Апель: «И действительно, до всякого “объяснения” феноменов наука должна “понимать” подлежащие объяснению “базисные предложения” одновременно и как протоколы фактов, и как человеческое истолкование этих феноменов, ибо

⁸ Бор Н. Квантовая физика и философия // Бор Н. Избранные труды. Т. 2. М., 1971. С. 528.

любое описание нового факта, так сказать, молчаливым образом само уже понимается как общеобязательное истолкование в рамках институционализированного интерпретативного сообщества, которое превращает экспериментаторское сообщество естествоиспытателей в фактическое обстоятельство, релевантное с точки зрения наук о духе. Необходимость «понимания» обнаруживается здесь, в первую очередь, не как необходимость психологического вчувствования, а как необходимость участия в интересубъективном диалоге. Поскольку такая необходимость существует – а это следует признать, по меньшей мере, применительно к интерпретативному сообществу ученых, постольку она никоим образом не может быть заменена объективными методами объяснения “поведения”. Объективное объяснение фактов и интересубъективное взаимопонимание в отношении того, что следует объяснить, представляют собой, скорее, “дополнительные” функции познания (в смысле Н. Бора). Они исключают друг друга и предполагают друг друга. Никто не может только “понимать”, не допуская при этом определенного знания вещей в смысле возможного “объяснения”. С другой стороны, ни один естествоиспытатель не может ничего “объяснить”, не разделяя при этом – как ученый, потенциально работающий в области наук о духе, – интересубъективного взаимопонимания⁹.

Я думаю, лучшей иллюстрацией к этим словам К.-О. Апеля могут служить знаменитые дебаты между Н. Бором и А. Эйнштейном по поводу оснований квантовой механики, соотношения объяснения и понимания. А более конкретно – по поводу «полноты квантовомеханического описания реальности». Эти дебаты, а точнее – диалог, по-моему, один из лучших примеров взаимодействия ученых, *работающих «в области наук о духе, интересубъективного взаимопонимания»*. А также в ситуации рефлексивного осознания ситуации сложности, которая не поддается редукции к одной привилегированной «простой» перспективе. При этом существенно заметить, что в этом диалоге ни А. Эйнштейн, ни Н. Бор практически не использовали ссылки на какие-либо философские системы. Правда, Эйнштейн ссыался на Бога, который, по его мнению, «не играет в кости», добавляя при этом, что: «Господь Бог изощрен, но не коварен», уточняя (иногда), что здесь он имеет в виду Бога Спинозы. Что же касается Н. Бора, то здесь его позицию в отношении возможностей философии в диалоге с Эйнштейном, по-моему, лучше всего характеризуют слова, которыми он завершает текст своей уже цитированной нами выше статьи «Физика и философия»: «В общепhilosophическом аспекте знаменательно здесь то, что в отношении анализа и синтеза в других областях знания мы встречаемся с ситуациями, напоминающими ситуацию в квантовой физике. Так, цельность живых организмов и характеристики людей, обладающих сознанием, а также и человеческих культур представляют черты целостности, отображение которых требует типично до-

⁹ Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 128–129.

полнительного способа описания. Передача опытных фактов в этих обширных областях знания требует богатого словаря, а из-за того, что словам иногда придается различный смысл и прежде всего из-за различия в принятых в философской литературе толкованиях понятия причинности, цель такого рода сопоставлений часто понималась превратно. Но постепенно развитие терминологии, пригодной для описания более простой ситуации в области физики, показывает, что мы имеем здесь дело не с более или менее туманными аналогиями, а с отчетливыми примерами логических связей, которые в разных контекстах встречаются в более широких областях знания».¹⁰ Читая этот отрывок, лучше понимаешь, почему эпистемологическую позицию Н. Бора иногда называли позитивизмом второго порядка (подобно тому как Х. фон Ферстер и Г. Бэйтсон были кибернетиками второго порядка). Для него философия, философский дискурс не были медиумами «надежной передачи опытных фактов», устойчиво воспроизводимой формой интерсубъективной коммуникации. С другой стороны, для Н. Бора характерны утверждения о том, что когнитивный опыт квантовой механики имеет большое значение и за ее собственными пределами. И это, очевидно, не физикалистская и/или редукционистская позиция... Здесь, пожалуй, уместна еще одна цитата из более ранней его статьи «Биология и атомная физика» (1937): «В поисках параллели с вытекающим из атомной теории уроком об ограниченной применимости обычных идеализаций мы должны обратиться к совсем другим областям науки, например к психологии, или даже к особому рода философским проблемам; это те проблемы, с которыми уже столкнулись такие мыслители, как Будда и Лао Цзы, когда пытались согласовать наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования. Признание аналогии чисто логического характера в тех проблемах, которые возникают в столь далеких друг от друга областях человеческих интересов, ни в коем случае не означает, однако, что в атомной физике допускается какой-то мистицизм, чуждый истинному духу науки; наоборот, это признание побуждает нас подумать, не может ли прямое решение тех парадоксов, которые неожиданно встретились в атомной области при применении наших простейших понятий, помочь нам разъяснить аналогичные затруднения в других областях знания»¹¹.

В диалоге А. Эйнштейна и Н. Бора важны, по крайней мере, два момента. Во-первых то, что межличностный диалог Эйнштейна и Бора, хотя и может служить примером «интерсубъективного взаимопонимания», а точнее, желания достигнуть такого взаимопонимания, тем не менее, не привел к их к согласию. Я не касаюсь вопроса о том, кто победил в этом споре¹².

¹⁰ Бор Н. Указ. соч. С. 531.

¹¹ Бор Н. Указ. соч. С. 256.

¹² «Общепризнано, – пишет К. Поппер, – что Эйнштейн был побежден в этом споре. Истина, однако, в другом» (Поппер К. Квантовая теория и раскол в физике. М., 1998. С. 19).

Полемика по поводу понимания квантовой механики продолжается до сих пор. Напомню также знаменитое высказывание Р. Фейнмана о том, «что квантовой механики никто не понимает»¹³. И это при том, что она достаточно хорошо *объясняет* определенный круг физических явлений. При этом существенно, что исторический пример диалога-дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора, а со стороны Эйнштейна-Гейзенберга и В. Паули, а также и Э. Шредингера, Л. де-Бройля, М. Планка – со стороны Н. Бора, дает нам «эмпирические» основания рассматривать интересубъективность как коммуникативный кооперативный (синергетический) процесс, имеющий свои метастабильные состояния относительного консенсуса, перемежающиеся «странно-аттракторными» зонами состояний коммуникативного хаоса¹⁴. И, во-вторых, существенно также и то, что аргументация в дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора во многом строилась на предъявлении обеими сторонами тех или иных схем мысленных экспериментов, специфика которых заключается в том, что они оперировали наблюдателями и *наблюдаемыми* величинами.

Мысленные эксперименты играли и играют ключевую роль во всей истории развития науки Нового времени¹⁵. Кстати говоря, это обстоятельство до сих пор питает мифы о сугубо эмпирическом происхождении естественных наук. Правда, есть и противоположная точка зрения, отстаиваемая, например, канадским философом науки Джеймсом Брауном, согласно которому мысленные эксперименты, проводимые в «лаборатории разума», говорят как раз о ложности «генетической первичности» эмпиризма. Когнитивный потенциал мысленных экспериментов может быть объяснен посредством обращения к платонистской философии. Я, однако, не имею здесь возможности углубляться в подробности. Отмечу только, что для меня мысленные эксперименты при всем их различии (и помимо всего прочего) играют роль коммуникативных посредников, соединяющих мир идеальных сущностей, наблюдаемых «очами умственными» (Г. Галилей), с миром феноменов, наблюдаемых «глазами во лбу».

Коль скоро я охарактеризовал мысленные эксперименты как коммуникативных посредников, укажу на еще одну их функцию – семиотическую. Присутствие наблюдателей и наблюдаемых в дискурсе квантоворелятивистской физики напрямую связано с тем, что они в знаковой

¹³ Фейнман Р. Характер физических законов. М., 2004. С. 106.

¹⁴ Однако это «погружение диалога» в зоны этих состояний вовсе не означает, с моей точки зрения, распада интересубъективной коммуникации, ее «срыва», неудачи, как это, видимо, в свое время полагал Д. Бом, которому я обязан своим пониманием науки как креативного перцептивно-коммуникативного процесса (*Bohm D. Science as Perception-Communication // Suppe F. (ed.). The Structure of Scientific Theories. Urbana: University of Illinois Press, 1974. P. 374–391*).

¹⁵ Brown J. R. The Laboratory of the Mind. London: Routledge, 1991.

форме конструктивно фиксируют продукты мысленных экспериментов. Впрочем, это касается не только неклассической науки. Просто они там оказались в этом коммуникативном качестве отрефлексируемыми. В то же время, с этих же позиций становится более понятной и конструктивно-коммуникативная функция мысленного эксперимента в производстве средств познания классической науки. Об этом прекрасно пишет Ю.И. Манин: «Классическая замкнутая система изолирована от всего внешнего мира, значит, и от внешнего наблюдателя. Она изолирована от воздействий, которые на нее может оказать наблюдатель. Наблюдение – не воздействие. *Наблюдение — важнейший мысленный эксперимент, который можно произвести над системой и цель которого состоит, в первую очередь, в локализации системы в ее фазовом пространстве* (курсив мой. – В.А.). Можно сказать и наоборот: фазовое пространство есть множество возможных результатов мгновенных полных наблюдений. Полное наблюдение позволяет вычислить полную эволюцию классической системы; существование полных наблюдений – другая форма постулата детерминизма. Эволюция – это набор результатов наблюдений во все моменты времени»¹⁶.

В теории относительности и квантовой механике ситуация с наблюдением несколько иная. Здесь присутствие наблюдателя уже не локализуется в фазовом пространстве, а требует его *осознаваемого присутствия* как наблюдателя, наблюдающего самого себя, т.е. наблюдателя «второго порядка». Наблюдателя, являющегося одновременно наблюдателем по отношению к ансамблю «локализованных наблюдателей первого порядка»¹⁷. Я думаю, что именно в этом и состоит смысл постоянных ссылок Н. Бора на необходимость «расширения рамок наших понятий», предполагаемых его принципом дополнительности. Хотя обращение к текстам самого Бора этому утверждению, на первый взгляд, противоречит. Вот, например, какими словами он завершает свою статью «Квантовая физика и философия»: «Резюмируя, можно сказать, что более широкие рамки дополнительности отнюдь не означают произвольного отказа от идеала причинности. Понятие дополнительности непосредственно выражает наше положение в вопросе об отображении фундаментальных свойств материи, которые считались подлежащими классическому физическому описанию, но оказались вне пределов его применимости. При всех различиях в ситуациях, характерных для применений понятий относительности и дополнительности, эти ситуации представляют в гносеологиче-

¹⁶ Манин Ю.И. Математика и физика // Манин Ю.И. Математика как метафора. М., 2008. С. 169.

¹⁷ Как писал Г. Вейль, «...объективации, достигнутая путем исключения «Я» и непосредственной жизни его созерцания, не вполне удовлетворительна. Неизбежным остатком этого исключения «Я» остается координатная система. Фиксируемая лишь посредством индивидуального акта (и только приближенно)» (Вейль Г. Пространство. Время. Материя. М., 1996. С. 18–19).

ском отношении значительное сходство. В самом деле, в обоих случаях мы имеем дело с исследованием закономерностей, которые не могут быть охвачены наглядными представлениями, пригодными для отображения физических фактов в более ограниченной области. Решающим является, однако, то обстоятельство, что ни в одном из этих случаев расширение рамок наших понятий *не предполагает какой-либо ссылки на наблюдающий субъект (эта ссылка была бы препятствием для однозначной передачи опытных фактов)* (курсив мой. – В. А.).

В рассуждениях теории относительности такая объективность обеспечивается учетом зависимости явлений от системы отсчета наблюдателя, тогда как в дополнительном описании какая-либо субъективность исключается благодаря учету тех обстоятельств, которые делают однозначным применение наших первичных понятий»¹⁸.

Итак, согласно Н. Бору, если в теории относительности объективность «обеспечивается учетом зависимости явлений от системы отсчета наблюдателя», то в дополнительности «субъективность исключается благодаря учету тех обстоятельств, которые делают однозначным применение наших первичных понятий». Вчитываясь в эти высказывания Н. Бора, приходится отчасти согласиться с теми его критиками, которые упрекали его в неясности словесных формулировок, посредством которых он пытался транслировать смысл своего понимания принципа дополнительности. Впрочем, и сам Н. Бор в 1949 году писал по поводу своих довоенных попыток объяснить А. Эйнштейну свое понимание принципа дополнительности: «Перечитывая теперь эти строки, я глубоко сознаю неудовлетворительность и неуклюжесть выражения моих мыслей и чувствую, что эти недостатки изложения должны были сильно затруднить понимание хода моих рассуждений»¹⁹. Тем не менее, из приведенных выше цитат ясно видно, что в дополнительных описаниях, по Н. Бору, исключение ссылок на «наблюдающего субъекта» вовсе не предполагает исключения тех «локальных наблюдателей», которые сопряжены с той или иной конкретной (частной) системой отсчета. «Наблюдающий субъект» для Бора в этом контексте напоминает, с одной стороны, эфир классической науки, исключенный в свое время А. Эйнштейном в качестве универсальной коммуникативной субстанции-среды и замененный множеством общающихся между собой посредством электромагнитных

¹⁸ Бор Н. Указ. соч. С. 532.

¹⁹ Бор Н. Дискуссии с Эйнштейном по проблемам теории познания // Бор Н. Собр. соч. Т.2. М., 1971. С. 427. По словам Н. Бора, «...язык, а тем самым косвенно и мышление, есть такая способность, которая – в противоположность всем другим физическим способностям – развивается не в отдельном индивиду, а межиндивидуально. Мы выучиваем язык только от других людей. Язык есть в каком-то смысле сеть, растянутая между людьми, и мы со своим мышлением, со своей способностью познания висим в этой сети» (Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2006. С. 411).

сигналов «частичных» наблюдателей. С другой же – «тотального наблюдателя, который, подобно «демону» Лапласа, был бы способен по данному состоянию вещей вычислять будущее и прошлое» и невозможность которого «означает лишь то, что Бог столь же мало является научным наблюдателем, сколь и философским персонажем»²⁰. Конечно, можно было бы попытаться наделить статусом «наблюдающего субъекта» сеть коммуницирующих между собой локальных, частичных наблюдателей. Однако для Н. Бора такая возможность, скорее всего, не выглядела бы привлекательной. Он любил повторять, что «мы все подвешены в языке, причем таким образом, что не знаем, где верх, где низ». Соответственно проблематизируется и возможность существования локального наблюдающего субъекта, обладающего привилегированной перспективой «видения сверху». Как, впрочем, и видения «снизу» или «изнутри». Вот что говорят по этому поводу такие сложные философы и одновременно «философы сложности», как Ж. Делёз и Ф. Гваттари: «Теперь же и в науке мы обнаруживаем *частичных наблюдателей* по отношению к функциям в системах референции... Чтобы понять, что такое «частичные наблюдатели, которые так и роятся во всех науках и во всех системах референции, следует избегать рассматривать их как предел познания или же как субъективный источник высказывания. Уже отмечалось, что в декартовых координатах привилегированным положением обладают точки, расположенные близко к началу координат, в проективной же геометрии координаты дают “конечное отображение всех значений переменной и функции”. Однако перспектива фиксирует частичного наблюдателя, словно глаз на вершине конуса, а потому улавливает контуры предметов, но не видит их рельефа и структуры поверхности, которые требуют другого положения наблюдателя... Перспективное зрение и относительность в науке никогда не соотносятся с каким-либо субъектом; субъект конституирует не относительность истинного, а наоборот, истину относительного... Короче говоря, роль частичного наблюдателя – *воспринимать и испытывать на себе*, только эти восприятия и переживания принадлежат не человеку (как это обыкновенно понимается), а самим вещам, которые он изучает»²¹.

Здесь возникают многочисленные вопросы. Но я ограничусь лишь двумя. А именно: что означает «другое положение наблюдателя»? Можно ли это рассматривать как косвенную ссылку на некоего метанаблюдателя или на трансдисциплинарного субъекта? И сколько таких наблюдателей возможно или нужно для того, что бы можно было бы утверждать, что когнитивное пространство «между постнеклассическим субъектом и постнеклассическим объектом» оказалось бы заполненным таким образом, чтобы обеспечить коммуникативную топологическую связность ко-

²⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 165.

²¹ Там же. С. 165–166.

гнитивных практик в их дисциплинарном, междисциплинарном и трансдисциплинарном измерениях? В рамках дискурса «сетевой философии различий» Ж. Делёза и Ф. Гваттари эти вопросы явно не формулируются уже хотя бы потому, что они проводят принципиальное «метаразличие» между философией как таковой, философскими концептами, «концептуальными персонажами» и функционально определенными наблюдателями в науке. Для них «наблюдатели есть всюду, где возникают чисто функциональные свойства опознания и отбора, не связанные с прямым действием; например в молекулярной биологии, иммунологии или же в аллостерических энзимах... Физика элементарных частиц нуждается в бесчисленном множестве бесконечно тонких наблюдателей. Можно представить себе таких наблюдателей, чей ландшафтный вид особенно узок, поскольку состояние вещей проходит через смены координат. В конечном счете, *идеальные частичные наблюдатели – это чувственные восприятия или переживания, присущие самим функцивам*»²².

Замечу, что, вводя в научное познание такой персонаж, как частичный наблюдатель, и отмечая, что такой наблюдатель – это «несубъективный наблюдатель», Делёз и Гваттари проблематизируют возможность реализации интерсубъективности как возможности интерсубъективной коммуникации *в сложностном мире научного познания как такового*. Насколько я могу судить, концепт «полного» или «целостного» научного наблюдателя как (системного) интегратора видений «частичных» наблюдателей, их дискурс не предполагает. В научном познании для них нет никаких «предельных» (или неотрансцендентальных) концептуальных персонажей; тех, которые могли бы быть символически обозначены как постнеклассический субъект и постнеклассический объект. Или, быть может, как трансдисциплинарный субъект и трансдисциплинарный объект. Это не значит, однако, что подобные персонажи ими в принципе исключаются. Они возможны, но числятся по ведомству философии, понимаемой ими как открытый процесс творения концептов и познающих с их помощью соответствующих концептуальных персонажей. В то же время, с их точки зрения, «напрасно наделять концептами науку: даже когда она занимается теми же самыми “объектами”, то не с точки зрения концепта, не создавая концептов»²³.

И все же это не означает, что вся проблема интерсубъективности числится ими только по ведомству философии. Согласно Делёзу и Гваттари, «на то, что бывают собственно философские и собственно научные переживания, то есть *sensibilia* концепта и функции, – на это указывает уже сама основа особого отношения между наукой и философией, с одной стороны, и искусством – с другой: речь идет о том отношении, когда концепты и функции можно называть красивыми. Специфические вос-

²² Там же. С. 167–168.

²³ Там же. С. 46.

приятия и переживания философии и науки тем самым необходимо сцепляются с перцептами и аффектами искусства – как со стороны науки, так и со стороны искусства»²⁴. Предельно упрощая, можно сказать, для Делёза и Гваттари интерсубъективность – это некий сетевой процесс, который реализуется «между» философией и наукой, а точнее – между «концептуальными персонажами» в философии и «частичными наблюдателями» в науке, осуществляемый при посредничестве «артефактов искусства». Что же касается возможности других посредников, таких как, например, логика, то ее возможности в этом качестве у них под подозрением, поскольку, по их мнению, «для логики характерен редукционизм не акцидентальный, а сущностно необходимый; следуя по пути, проложенному Г. Фреге и Б. Расселом, она стремится превратить концепт в функцию»²⁵. С точки зрения «концептуальных персонажей» Делёза и Гваттари, эта редукция невозможна, поскольку, «говоря коротко, *становясь пропозициональным, концепт утрачивает все те характеристики, которыми он обладал как философский концепт* (выделено. – Ж.Д. и Ф.Г.) – автореференцию, эндоконсистенцию и экзоконсистенцию. Причина в том, что на смену *принципу неразделимости приходит принцип независимости (независимости переменных величин, аксиом и неразрешимых пропозиций)*. Даже возможные миры отрезаны от концепта Другого, который придавал бы им консистенцию (оттого-то логика так страшно безоружна против солипсизма (курсив мой. – В.А.)»²⁶.

Это утверждение делает более понятным отличие позиций таких философов «неопределенности и сложности», как Ж. Деррида, Э. Левинас, Делёз и Гваттари, от позиции Эдгара Морена, который в одиночку предпринял попытку развить метод, который связывал бы философию и науку (science) посредством самой сложности²⁷. Но что это за «связующий метод»? Зафиксировав этим вопросом тему посредников между философией и наукой, я попытаюсь развить ее дальше в контексте сложностного мышления, позволяющего пролить некоторый свет и на рекурсивную (автопоэтическую) природу интерсубъективных «сцеплений» или «структурных сопряжений» философии и науки.

Итак, что это за метод, в понимании Э. Морена? Возможно, что легче всего в данном случае было бы сослаться на пятитомный трактат Эдгара Морена «Метод». Или, по крайней мере, на его первый том. Тем более что он сегодня доступен и российскому читателю²⁸. И все же, если попытаться кратко ответить на этот вопрос, упрощая настолько, насколько это позволяет нам удержаться в дискурсе парадигмы слож-

²⁴ Там же. С. 170.

²⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 172.

²⁶ Там же. С. 175–176.

²⁷ Montuori A. Foreword Edgar Morin's path of Complexity – <http://www.mexapc.org/docs/apc/0901montuori.pdf>

²⁸ Морен Э. Метод. Природа природы. М.: Прогресс-традиция, 2005.

ности, этот метод можно было бы назвать методом рекурсии. Или, если угодно, принципом рекурсии как своего рода «методом метода», пониманием понимания в сложностном мире. Именно рекурсия наделяет концепты (не только философские) коммуникативными качествами «авторереференции, эндоконсистенции и экзоконсистенции» и заново возвращает нас в мир «связующей парадигмы сложности» и сетевой коммуникации.

Свою родословную концепт рекурсии ведет из математической логики и математики. Оттуда она переключалась в информатику и кибернетику, где благодаря усилиям Х. фон Ферстера и Г. Бейтсона стала ключевой концепцией кибернетики второго порядка, кибернетики процессов наблюдения и самонаблюдения – радикального конструктивизма, исходным пунктом теории автопоэзиса Ф. Варелы и Ф. Матураны, а затем и социологии Н. Лумана. Здесь нам важно обратить внимание на то, что эти области когнитивных практик, мыслимых (наряду с общей теорией систем Л. фон Берталанфи) как средства междисциплинарного общения, располагались «между» философией и науками о природе и уже в силу этого должны были способствовать преодолению разрыва между науками о духе и науками о природе. Однако в этой своей связующей функции своеобразного коммуникативного интерфейса концепция рекурсии и как системнонаучная, и как философская была осознана не сразу.

Собственно говоря, именно в этом осознании я вижу основную заслугу Э. Морена, одним из первых вступившего на путь «от концепции системы к парадигме сложности» в начале 70-х годов прошлого века; тогда же, когда зародились синергетика Г. Хакена, теория диссипативных структур И. Пригожина, был «изобретен» динамический хаос и репрезентирующие его математические конструкции, известные под названием «странных аттракторов», в основе которых также лежит идея рекурсии. Наконец, в этом перечне нельзя хотя бы не упомянуть и вышедшую так-же в 70-е книгу Д. Хофштадтера «Гедель, Эшер, Бах», названную библией науки компьютерной эпохи.

Для Э. Морена путь к сложностной парадигме начинался «с осознанного отказа от упрощения. Упрощение – это разъединение обособленных и замкнутых сущностей, сведение к простому элементу, отбрасывание того, что не вписывается в линейную схему. Я начинаю с волевой установки не уступить и не подчиниться фундаментальным способам упрощающего мышления...»²⁹. В свою очередь, для новой установки, которую он называет принципом (или парадигмой) сложности, было бы напрасно искать в его работах какую-то единственную «отправную точку» его рассуждений. Их, как и точек роста синергетики, достаточно много. Хотя, впрочем, с учетом этой оговорки, можно рассматривать (как

²⁹ Там же. С. 44.

и в случае синергетики) в качестве такой отправной точки общую теорию систем (ОТС) Л. Фон Берталанфи. Здесь для Морена существенно то, что концепция системы в контексте дискурса ОТС, будучи ориентированной на отрицание редукционизма как принципа поиска объяснения на уровне элементарных составляющих, и соответственно на замену его принципом холизма как принципом поиска объяснения на уровне тотальной целостности, сама возникает из того же самого редукционистского принципа упрощения. С той лишь разницей, что в этом случае речь идет о противоположно ориентированной редукции к целому. Морен подчеркивает: «...чтобы концепция системы получила бы свой смысл, мы должны постулировать новый, нередукционистский принцип познания»³⁰. Этот принцип у Морена присутствует в разных формулировках – явных или неявных. Но каждый раз он так или иначе следует обобщенному образу рекурсивности как своего рода положительной обратной связи в познании, «превращающей порочный круг в действенный цикл, становящийся рефлексивным и генерирующим сложное мышление... не надо разрывать наши циклические зависимости, напротив, необходимо следить за тем, чтобы не отрываться от них...». Примечательно, что все эти рассуждения выглядят весьма близкими по духу принципу дополненности Н. Бора, известным его высказываниям о различии простых и глубоких истин. И здесь проще не пересказывать Морена, а дать слово ему самому: «Сохранить циклическую зависимость, поддерживая связь двух положений, оба из которых независимо признаны истинными, но которые опровергают друг друга, как только они вступают в контакт, – значит открыть возможность постижения этих двух истин как двух сторон одной сложной истины, значит снять таинственную завесу с коренной реальности, которая заключается в отношении взаимозависимости между понятиями, которые принцип разделения изолирует или противопоставляет, наконец, открыть дверь к исследованию этого отношения.

Сохраняя циклическую зависимость, мы тем самым, вероятно, открываем возможность познания, рефлексии о самом себе; фактически циклическая зависимость, физическая наука – антропосоциология и циклическая зависимость объект–субъект должны привести физика к размышлению о культурных и социальных характеристиках науки, собственного сознания и подвести к постановке вопросов о самом себе. Как указывает нам картезианское *cogito*, субъект возникает посредством рефлексивного движения мысли о мысли.

Постигнуть цикличность – это, следовательно, открыть возможность метода, который, заставляя взаимодействовать отсылающие друг на дру-

³⁰ Morin E. From the Concept of System to the Paradigm of Complexity // Journal of Social and Evolutionary Systems. 1992. № 15 (4). P. 371.

га термины, стал бы продуцировать на входе этих процессов сложное знание, несущее в себе свою собственную рефлексивность»³¹.

Итак, «постижение цикличности» (цикличность, по сути, другое именование рекурсивности у Морена) означало бы также и воссоединение науки и философии в контексте дискурса парадигмы сложности. А также и осмысление заново и проблемы интерсубъективности как проблемы распознавания относительно стабильных состояний в сети наблюдателей, взаимосвязанных между собой как «наблюдатели второго порядка», то есть наблюдателей, «наблюдающих себя как другого». В то же время эта сеть наблюдателей должна быть открытой и развивающейся «наблюдающей системой», структурно-автопоэтически сопряженной с наблюдаемой системой (заметим в скобках, что само это структурное сопряжение поддерживается рекурсивным процессом). «Отношение между наблюдателем и наблюдаемой системой, – отмечает Э. Морен, – между субъектом и объектом, может быть вложено в системные заворотки, переведено на язык системных терминов». И далее: «Системное отношение между наблюдателем и наблюдением может быть понято и более сложным образом, когда сознание наблюдателя/воспринимающего существа, его теория, а в более широком плане – его культура и его общество, рассматриваются как своего рода экосистемные оболочки изучаемой физической системы; ментальная/культурная экосистема необходима, чтобы возникла система как понятие...»³². Система как понятие должна стать рекурсивно-рефлексивным концептом (в смысле Ж. Делёза и Ф. Гваттари), обладающим коммуникативными свойствами саморефлексии и инорефлексии; самонаблюдения и наблюдения другого.

Вместе с Мореном большой вклад в становление этого – по сути уже трансдисциплинарного – понятия наблюдающей и самонаблюдающей системы был сделан основоположниками кибернетики второго порядка Х. фон Ферстером и Г. Бэйтсоном примерно в конце 60-х годов прошлого столетия. Однако концепта наблюдателя сложности как такового у них еще не было, хотя в контексте кибернетического дискурса 60-х годов перспективная важность понятия сложности подчеркивалась в работах Дж. фон Неймана и А.Н. Колмогорова. Фон Фертсер, Бэйтсон, Варела и Матурана ввели понятие наблюдателя «второго порядка» как кибернетической системы, сопряженной с наблюдаемой системой рекурсивным (циркулярным) процессом наблюдения. И здесь они (по крайней мере, фон Ферстер) следовали стратегии квантовомеханической эпистемологии, которая неявно ввела наблюдателя «второго порядка» несколькими десятилетиями раньше (напомню, что фон Ферстер сразу после 2-й мировой войны занимался проблемами оснований квантовой механики). Этот

³¹ Морен Э. Указ. соч. С. 40–41.

³² Морен Э. Указ. соч. С. 178–179.

подход был, в свою очередь, развит в концепции автопоэзиса Варелы и Матураны, откуда он перекочевал и в социологию коммуникативных (со)обществ Н. Лумана.

Наряду с этим, принципиально важный шаг на пути введения концепта «наблюдателя сложности» в контекст становящейся парадигмы сложности был сделан британским инженером Дж. Спенсером Брауном, опубликовавшим в 1969 году работу под названием «Законы формы»³³. Правда, само сознание важности работы Спенсера Брауна пришло не сразу, хотя она уже в рукописи была горячо одобрена Бертрамом Расселом, увидевшим в ней адекватное решение логических парадоксов самоотнесенности. Вместе с Уайтхедом он пытался исключить их из логической коммуникации посредством специально разработанной для этих целей иерирхии типов. Появление работы Спенсера-Брауна было также сочувственно встречено фон Ферстером, написавшим на нее благожелательную рецензию. А затем его идеи попытался далее развивать Ф. Варела в своих работах по автономии биологических форм³⁴. Вскользь она упоминается и Э. Мореном. И все же, как уже говорилось, ключевое значение этой работы осознавалось лишь постепенно. Особенно интенсивно оно происходило в последние годы в связи с разработкой постлугмановских стратегий в социкибернетике и киберсемиотике, философии создания новых программных продуктов. Именно в «Законах формы» концепты наблюдателя и наблюдения были введены изначально как саморефлексивные рекурсивные концепты, «схватывающие» сам процесс *осознаваемого* наблюдения в качестве конструктивной семиотической процедуры создания форм различий, рекурсивно (циклически) различающих самих себя. Более подробно эти вопросы я предполагаю рассмотреть в следующей статье. А здесь отмечу лишь, что в настоящее время сама концепция Спенсера-Брауна имеет множество интерпретаций, что вполне естественно для той парадигмы сложности, частью которой она является. Я ее понимаю именно как конструктивную попытку ввести в современный научно-философский дискурс концепт наблюдателя сложности, открывающий новые возможности для процесса понимания интерсубъективности, включающего в себя также и великие достижения философии Гуссерля, философии постмодерна Делёза и Гваттари, философии принципа дополнительности Н. Бора.

³³ *Spencer-Brown G. Laws of Form. London: George Allen and Unwin, 1969.*

³⁴ *Varela F. A Calculus for Self-Reference // International Journal of General Systems. 1975. Vol. 2, No 1. P. 5–24.*

Князева Е.Н.

Интерсубъективность с позиции энактивизма

1. Энактивизм: основные представления

Энактивизм, основные идеи которого были сформулированы Франсиско Варелой, Элеонорой Рош и Эваном Томпсоном в книге «Воплощенный разум» (The Embodied Mind, 1991), развивается сейчас очень интенсивно. Сторонники и последователи Варелы концентрируют свои усилия сегодня главным образом вокруг журнала *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, некоторые из его номеров полностью посвящены рассмотрению новой парадигмы энактивизма. Кроме того, в Хадли (Массачусетс, США) был основан Институт исследования сознания и жизни, который осуществляет свою активную деятельность и в наши дни. Институт заявил о себе в 1983 году проведением серии конференций Ф. Варелы с Далай-ламой.

Фундамент энактивизма. Основные идеи концепции энактивного познания, если для начала сформулировать их предельно кратко, таковы. Познание понимается как непосредственно укорененное в жизни. Жизнь, которая тождественна познанию, — это не отражение мира, а извлечение смысла. В качестве ключевого выступает понятие опыта. Мир опыта создается в нашем взаимодействии с миром, в диалоге с ним, в структурном сопряжении с системами окружения. Восприятие понимается как непосредственно связанное с действием. Отвергается репрезентационизм. Проблема души–тела становится проблемой непосредственного опыта. Ум рассматривается как энактивный, а значит: а) телесный, б) эмерджентный, в) динамический, г) реляционный, соотнесенный, связанный как с телом, так и с окружением.

Томпсон поясняет, что термины «энактивный подход» и «энактивность» были введены в когнитивную науку им совместно с Варелой и Рош, чтобы объединить под ними несколько взаимосвязанных идей.

Во-первых, «живые существа являются автономными агентами, которые активно генерируют и поддерживают свои идентичности и тем самым энактивируют или порождают свои собственные когнитивные области».

Во-вторых, «нервная система является автономной системой: она активно генерирует и поддерживает свои собственные когерентные и значимые паттерны активности в соответствии со своим функционированием как организационно закрытая или циклическая, возвратная сенсо-

моторная сеть взаимодействующих нейронов. Нервная система не обрабатывает информацию в вычислительном смысле, а создает смыслы».

В-третьих, «когнитивные структуры и процессы возникают из рекуррентных сенсомоторных паттернов восприятия и действия. Сенсомоторное сопряжение между организмом и окружающей средой модулирует, а не детерминирует, формирование эндогенных, динамических паттернов нейронной активности, которые, в свою очередь, информируют сенсомоторное соединение».

В-четвертых, «мир когнитивного существа не есть заданное заранее внешнее царство, репрезентируемое внутренне посредством мозга, это соотносительная область, энактивированная или порожденная автономной деятельностью существа и способом его сопряжения с окружающей средой»¹.

Я подробно процитировала тезисы этого обобщающего взгляда Томпсона, поскольку они неоднократно повторяются в разных работах по энактивизму. Каждое из этих положений важно, оно емкое и богатое по содержанию, вызывает к размышлениям. А главное, это аутентичный взгляд, формулировки из первых рук, сделанные одним из создателей этой концепции.

Согласно энактивному подходу, человеческий ум представляется как телесно воплощенный и встроенный в целостный организм, а также включенный прямыми и обратными связями в мир. Ум поэтому не редуцируем ни к структурам в голове человека, ни к сети нейронов мозга, ни к клеткам и синапсам его нервной системы. Воплощенный и встроенный таким образом ум есть, по словам Томпсона, «динамическая сингулярность» – «узел или клубок рекуррентных и возвратных процессов, централизованных на организм». Человек как носитель этого ума – это «живой телесно воплощенный субъект опыта и интерсубъективное ментальное существо»².

Две ипостаси тела. Особое место занимает проблема тело–тело. Тело может пониматься в двух аспектах: как живое тело, физическая телесность, и как субъективно проживаемое тело, предмет опыта. В первом случае это тело как организм в мире, а во втором – тело как оно субъективно переживается, воспринимается в нашем опыте. В некоторых языках существуют даже разные слова, разделяющие эти два смысла. Физическая сущность телесности передается в немецком языке как *Körper* (во французском – как *corps*), а субъективное переживание телесности в немецком как *Leib* (во французском как *chair*).

В опыте стираются резкие границы между физическим телом и сознающим умом, между физическим и ментальным: переживаемое тело есть элемент опыта сознания, продукт сознания, а сознание направлено

¹ *Thompson E. Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2005. Vol. 4. P. 407.*

² *Ibid. P. 408.*

на схватывание телесности и жизни и в самой своей интенциональности имеет телесную природу. Варела намеревался натурализировать, т.е. развить натуралистический подход к интенциональности сознания как центральному представлению в феноменологии Э. Гуссерля. «Для биологии живое существо – это *живой организм* (living organism); для феноменологии это *живая субъективность* (living subjectivity). То, где они встречаются, феноменологи называют *переживаемым, воспринимаемым нами телом* (lived body). То, что нам необходимо, и к чему стремится феноменология, – это рассмотрение переживаемого нами тела, которое интегрирует биологию и феноменологию и, стало быть, выходит за пределы существующего между ними разрыва»³, – отмечает Томпсон.

Тело–душа. Размывание границ в опыте между физическим и психическим передается в языке как воспринимающее и воспринимаемое, познающее тело и отелесненное, телесно воплощенное сознание. В немецком языке можно играть словами, передавая тонкие нюансы смысла: *leiblicher Körper* или *körperlicher Leib*. Особое решение проблемы тела–тела приводит к нетрадиционному решению классической философской проблемы сознания и тела (the mind-body problem). Наиболее адекватным оказывается целостный подход к телу–сознанию: сознание отелеснено, воплощено, а тело является воспринимающим, познающим, для человека, оно одухотворено, оживлено духом. Подвижность сознания означает подвижность тела, и наоборот. Непрерывные циклические, взаимно обуславливающие связи между телом и сознанием дают основание утверждать, что тело и сознание – две стороны одной и той же медали.

Организм и мир. Вторая сторона этой целостности – неотделимость познающего от познаваемого, энактивированного ума от мира. Отсюда следует и необходимость преодоления дихотомии субъект–объект. «Познающий и познаваемое, ум и мир находятся в отношении друг с другом через взаимную конкретизацию и взаимозависимую координацию»⁴, – подчеркивают Варела, Томпсон, Рош.

Живые системы – это автопоэтические целостности, они автономны. Такого рода система взаимодействует с элементами среды, которые возникают вместе с ней, и пребывают в процессе становления и трансформируются в отщеплении фрагментов среды и превращении их в свою среду. Среда, в которой существует живая система, возникает вместе с системой, и все, что применимо к системе, применимо и к более широкому ее окружению (сродство системы и ее среды, их структурное сопряжение).

³ Thompson E. Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 384.

⁴ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991 (7th printing 1999). P. 150.

Основное свойство целостной системы – сохранение ее идентичности. Последнее есть результат ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной для нее извне цели. Поддержание идентичности системы является результатом ее рекурсивного взаимодействия со средой. «Поведение – это не то, что делает живой организм, а то, что возникает в столкновении организма и среды»⁵, – отмечает Матурана.

Не только опыт определяется внешним миром, но познаваемый нами мир нашим опытом. Необходимо включить наблюдателя в наблюдаемый мир и рассматривать мир с позиции внутреннего наблюдателя, возможности познания мира которым определяются, в том числе, его телесной организацией и его мезокосмической определенностью. По словам Матураны, «все биологические процессы протекают как циклическая рекурсивная динамика, через которую живые системы возникают как исторические сингулярности»⁶.

Мир с позиции его внутреннего наблюдателя – вот перспектива энактивизма. Трудно поэтому провести грань между внешним и внутренним. Внутреннее и внешнее оказываются синкретично связанными друг с другом. Это полностью в духе феноменологии М. Мерло-Понти, который писал: «Внутри и вне неразделимы. Мир полностью внутри меня, а я полностью вне самого себя». Или, как говорил Варела, «мир, который меня окружает, и то, что я делаю, чтобы обнаружить себя в этом мире, неразделимы. Познание есть активное участие, глубинная ко-детерминация того, что кажется внешним, и того, что кажется внутренним». Субъект вбирает в себя мир, поскольку без остатка обращен к миру, разлит в нем. Это обсуждаемая проблема интернализма и экстернализма (extended mind) в философии сознания.

Жизнь как извлечение смыслов. Всякая жизнь когнитивна, и все живые системы являются системами когнитивными, они познают. Но это познание есть не просто извлечение информации из окружающей среды и приспособление к ней. По Матуране и Вареле, живая система, познавая мир, устанавливает схемы изменения как проявление ее собственной модели организации. Ее психика и моторные движения ее тела организуют внешнюю среду как продолжение самой себя. Знание есть результат определенного соответствующей живой системой когнитивного процесса, а не составление карты объективного мира в субъективных когнитивных структурах.

Жизнь, которая есть познание, представляет собой извлечение смысла (*living is sense-making*), отбор значимого и ценного и вовлечение этого в жизненный мир (*Umwelt*) организма. Томпсон вспоминает излюблен-

⁵ Maturana H.R. The Biological Foundations of Virtual Realities and Their Implications for Human Existence. // *Constructivist Foundations*. 2008. Vol. 3, № 2. P. 111.

⁶ Maturana H.R. Self-consciousness: How? When? Where? // *Constructivist Foundations*. 2006. Vol. 1, № 3. P. 92.

ный пример Варелы с бактериями, движущимися вверх по склону в среде, в которой в определенном направлении возрастает концентрация сахара. Они валяются со склона, пока не нащупают направление, в котором концентрация сахара увеличивается, достигая зоны с наибольшей его концентрацией. «Это поведение происходит потому, что бактерии способны химически ощущать концентрацию сахара в их локальном окружении через молекулярные рецепторы своих мембран, и они способны двигаться вперед, координировано вращая свои жгутики как пропеллеры. Эти бактерии, конечно, являются автопоэтическими. Они также воплощают динамическую сенсомоторную петлю: тот способ, каким они двигаются (спадая со склона или плывя вверх), зависит от того, что они чувствуют, а то, что они чувствуют, зависит от того, как они движутся»⁷.

Немецкий зоолог эстонского происхождения Якоб фон Икскуль (1864–1944), весьма почитаемый современными специалистами в области биосемиотики, блестяще описал особенности когнитивных и жизненных миров различных живых организмов, введя понятие *Umwelt* – специфического окружающего мира, к которому приспособлен и который строит себе всякий биологический вид. Он показал, что когнитивный мир человека принципиально отличен от мира, скажем, клеща. Полевой клещ долго сидит на кончике травинки и весь его *Umwelt*, все, что имеет смысл и значение для него, – это только ощущение теплоты и масляной кислоты, исходящей от кожи и шерсти теплокровного животного. Как только по траве пробегает собака или лисица, он мгновенно расслабляет члены и падает вниз. Затем ему надо пробраться через шерсть животного и впиться в него, насыщая себя кровью и разбухая, как пузырь. Он не любит красоту осеннего леса, как это делает человек, он не распознает нектары цветов, которые значимы для пчел, его знаки, которые несут для него жизненно важный смысл, – это только теплота и масляная кислота. Это тоже пример психомоторной интенциональности, о которой позже говорил Варела.

Топмсон раскрывает содержание утверждения, что жизнь есть извлечение смыслов, следующим образом⁸:

Во-первых, жизнь есть автопоэзис. Существуют три критерия автопоэзиса. Должна быть граница, которая содержит молекулярную реактивную сеть, которая продуцирует и регенерирует себя и границу. Это необходимые и достаточные условия для организации минимальной жизни.

Во-вторых, автопоэзис влечет за собой эмерджентность Я. Физическая автопоэтическая система – благодаря своей операциональной замкнутости – вызывает появление индивида или Я в форме живого тела, организма.

⁷ *Tompson E. Life and Mind. P. 386.*

⁸ *Ibid. P. 386–387.*

В-третьих, эмерджентное возникновение Я влечет за собой эмерджентное возникновение мира. Эмерджентность Я есть также по необходимости эмерджентное появление соотносительной области взаимодействий, свойственных этому Я, т.е. *Umwelt*.

В-четвертых, эмерджентное возникновение Я и мира представляет собой порождение смысла. Мир живого организма – это тот смысл, который он извлекает из окружающей его среды.

В-пятых, извлечение смысла есть познание (восприятие/действие). Извлечение смысла эквивалентно познанию, в минимальном смысле обеспечивающему жизнь сенсомоторному поведению. Такое поведение ориентировано на отбор значимого, имеющего смысл. Смыслы не пред-существуют в мире, они энактивируются и конструируются живым существом в соответствии с его телесностью и его структурной организацией.

Восприятие и действие. В рамках энактивного подхода восприятие осмысливается в терминах действия, а не как репрезентация внешнего мира. В своей книге «Древо познания» Матурана и Варела формулируют это в виде афоризма: «Всякое действие есть познание, всякое познание есть действие»⁹.

Восприятие понимается в его синкретичной связи с действием, психомотороной активностью (активностью психики и тела) и активностью ума, концептуализацией. Познавательная активность связана с «тонкой настройкой» (*fine tuning*) познающей системы, с непрекращающейся модификацией адаптивных когнитивных стратегий в коэволюционных ландшафтах. Концептуализация есть динамический процесс конструирования и реконструирования понятий. Перцептивная активность сознания зависит от характера действия и движения мысли. Восприятие есть некий вид мыслительной активности. Даже ментальная активность понимается сторонниками энактивизма как действие или как движение. Например, нейрофизиолог Р. Ллинас описывает осознанные мысли как ментальные движения.

Те сторонники энактивизма, которые развивают свою концепцию, не опираясь на теорию автопоззиса Матураны и Варелы, причисляются сегодня к лагерю радикальных энактивистов. В их числе британский философ Даниэл Д. Хутто и американский философ Алва Ноз. Ноз недавно издал широко обсуждаемые книги о энактивности восприятия¹⁰. Он обосновывает, что восприятие и перцептуальное сознание зависят от способностей действовать и способностей мыслить. Восприятие есть некий тип одновременно моторной активности тела и мыслительной активности

⁹ Матурана У.Р., Варела Ф.Х. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М., 2001. С. 23.

¹⁰ См.: Noë A. *Action in Perception*. Cambridge: The MIT Press, 2004; Noë A. *Out of our Heads: Why You are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Cognition*. Farrar, Straus & Giroux, 2010.

ума. Его модель восприятия – это касание, а не видение или слушание. По его словам, восприятие – это не процесс, происходящий в мозге, а некий вид умелой активности тела, встраивающегося и вдействующегося в осваиваемую им среду. Восприятие – это не то, что случается с нами или в нас, а то, что мы делаем.

Пять ключевых идей энактивизма. Х. де Жеглер и Э. ди Паоло выделяют следующие наиболее существенные идеи, которые конституируют парадигму энактивизма. Это «поддерживающие друг друга понятия *автономии, порождения смысла, телесности, эмерджентности и опыта*»¹¹. Эти понятия, действительно, настолько тесно переплетены друг с другом, а конструктивизм настолько глубоко укоренен в энактивизме, что трудно вычленить различные аспекты. Отметим, по крайней мере, три аспекта.

В рамках энактивистского подхода не признается отражение когнитивным существом мира, когнитивное существо не строит репрезентации, оно не обрабатывает информацию. Когнитивное существо автономно, и оно строит и перестраивает собственные схемы деятельности, конструирует свой собственный мир, конструируя тем самым себя. В ставшей классической книге «Воплощенный разум» говорится: «Познание не есть репрезентация предданного мира преданным умом, а, скорее, энактивирование (enactment) мира и ума на основе истории разнообразия действий, которые живое существо совершает в мире»¹².

Когнитивное существо автономно, оно избирательно относится к миру, порождая и извлекая смыслы. Оно выбирает только то, что для него значимо в этом мире, создавая свой собственный мир – экологическую нишу в случае животного, когнитивную нишу, если речь идет о человеке. Будучи автономным, когнитивный агент активен. Знания не пассивно приобретаются организмами как когнитивными агентами, но активно строятся ими. Познание направлено на организацию мира опыта, а не на открытие онтологии мира, объективной реальности. А это буквально то, что говорит Глазерсфельд, развивая свою концепцию радикального конструктивизма.

Когнитивная деятельность – это не только творение смыслов, но и творение мира. Сторонники энактивизма говорят о совместном и взаимозависимом эмерджентном рождении и мира, и субъекта познания. Мир возникает в жизненном, т.е. когнитивном, действии. Нет мира как такового. Мир энактивируется когнитивным существом, и это его мир, и мир энактивирует это когнитивное существо, подстраивает его под себя.

Таким образом, парадигма энактивизма фокусирует свое внимание не на внешней реальности, которая лежит за пределами нашего когни-

¹¹ De Jaegler H., Di Paolo E. Participatory Sense-making. An Enactive Approach to Social Cognition // Phenomenology and Cognitive Sciences. 2007. Vol. 6. P. 487.

¹² Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. MIT Press, Cambridge, MA, USA. 1991. P. 9.

тивного горизонта, а на самих когнитивных системах как самореферентных, операционально замкнутых, автопоэтических, организующих внешнюю природную и социальную среду как продолжение самих себя. Я не ограничивается границами моей кожи, Я продолжается в других, живет в других, принимается и развивается или, напротив, отвергается и радикально преобразуется. С точки зрения энактивизма можно иначе, нетривиально посмотреть на основы социального познания, социального понимания, интерсубъективности. Мир опыта живых организмов, производства себя и производства смыслов оказывается в центре внимания в рамках парадигмы энактивизма.

2. Роль автономии личности для установления социальных связей, интерсубъективности

Подлинная и действенная интерсубъективность может строиться при условии, что в процессе познания участвуют автономные, самостийные, самодостаточные личности. Здесь проявляет себя известный системный принцип: устойчивость самоорганизующегося целого строится через поддержание внутреннего разнообразия элементов (частей, подструктур). Если на уровне элементов разнообразие нивелируется, подвергается угрозе и динамическая устойчивость целого. Если применить этот принцип к социальному познанию, то личностная самодостаточность и самоопределение взаимодействующих субъектов познания – их автономия, – избыточное производство смыслов на уровне индивидов повышает устойчивость сообщества (группы, коллектива) к выбору благоприятных вариантов будущего, адаптивные возможности сообщества, вероятность принятия эффективных и истинных решений и действий.

Автономия является основным свойством автопоэтических систем, каковыми являются живые системы и социальные системы. *Автопоэзис* в буквальном смысле означает само-производство (греч. *αυτος* – сам + *ποίησις* – производство, созидание, творчество) и выражает диалектическую связь между структурой и функцией сложной системы. Термин был введен чилийскими учеными Франсиско Варелой и его старшим коллегой и учителем Умберто Матураной в 1973 г.

Автономия означает, что живые системы управляемы эндогенно, они сами себя организуют. И этим модель автопоэзиса отличается от предшествующей ей кибернетической модели Н. Винера и У. МакКаллоха. В кибернетической модели автономии, по сути, не существует, так как акцент падает на входы (*inputs*) и выходы (*outputs*) системы, обрабатывающей информацию. Системы, изучаемые кибернетикой, – это системы по определению гетерономного типа: именно элемент *heteros* («иное»), а не петля, не *autos* («само») является для них специфическим и определяющим.

Автономия системы (в данном случае – познающего субъекта как самоопределяющегося существа) означает *операциональную замкнутость* этой системы. Известно, что открытость системы есть необходимое условие ее самоорганизации. Но системы, достигшие определенного уровня сложности, системы живой природы, человек, общество не просто открыты, а операционально замкнуты. Такого рода сложные системы (клетка, живой организм, человек, город, страна и т.д.) одновременно и отделены от окружающего мира, и связаны с ним. Их границы подобны мембранным оболочкам, которые являются границами соединения/разделения. Мембрана позволяет такой системе быть открытой миру, брать из окружающей среды нужные вещества и информацию и быть обособленной от него, во всех своих трансформациях и превращениях поддерживать свою целостность, сохранять свою идентичность. Рост сложности систем в мире означает рост степени их избирательности, усиление их операциональной замкнутости.

Лишь маленький ребенок и беспомощный старик растворяют себя в локальной среде, первый – поскольку его Я, собственная идентичность еще не сформирована, второй – поскольку его Я черствеет и разрушается. Они оба – один еще, а другой уже – недостаточно избирательны. Любопытное наблюдение на этот счет можно найти у И.Г. Гёте. Он говорит о том, что младенчество и старость сходны своей бесформенностью. В обоих случаях превалирует диссипативное, рассеивающее, а не организующее, избирательное начало. «Младенчество почти карикатурно; то же скажу и о старости. Младенец представляет собой бесформенную и как бы текучую массу, стремящуюся развиваться; старец – массу бесформенную и сухую, которая съеживается и стремится обратиться в ничто»¹³.

Чем более развитой становится человеческая личность, чем в большей степени раскрываются ее творческие способности, тем более избирательной, операционально замкнутой она становится. Такой человек знает, что ему делать, а чем и не стоит заниматься; он умеет отделять зерна от плевел. Творческие личности ценят одиночество, активно нуждаются в нем и даже наслаждаются им, поскольку именно это состояние позволяет думать, высказываться, создавать что-то новое, становиться самими собой. Артур Шопенгауэр говорил: «Чем больше человек имеет в себе, тем меньше требуется ему извне, тем меньше могут дать ему другие люди»¹⁴. А Фридрих Ницше подчеркнул: «Тот, кто идет собственным путем, не встретит на нем никого... Никто не придет ему на "помощь", и со всем, что выпадет ему на долю от опасных мест, случайностей, людской злобы и скверной погоды, он обязан спастись сам. Его путь – только для него самого...»¹⁵.

¹³ Гёте И.В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: Худ. лит.-ра, 1980. С. 125.

¹⁴ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Советский писатель, 1990 (репринтное издание, СПб., 1914). С. 26.

¹⁵ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 12. М.: Культурная инициатива, 2005. С. 144.

Автономия означает, что личность является самоопределяющейся целостностью. Иначе говоря, личность обладает самогенерирующейся идентичностью, не только поддерживающей себя, но и растущей, саморазвивающейся. Автономная, операционально замкнутая личность является ценным участником научного коллектива, культурного или социального сообщества, поскольку именно от такого рода личности можно ожидать производства креативных идей, новых смыслов, которые могут обрести жизнь на уровне социума и привести к становлению новых культурных или социальных образцов.

3. Интерсубъективность как партисипационное производство смыслов

Ключевой принцип, на котором строится энактивистский подход к интерсубъективности, заключается в том, что живой организм (живое существо или человек как субъект познания) является центром активности мира, он вовлечен в мир телесно, нейронально, перцептуально, интеллектуально, он встраивается в динамику окружающей его среды и преобразует эту среду в соответствии со своими нуждами. В своей когнитивной деятельности он строится во взаимодействии с другими индивидами, посредством них и через них. Интерсубъективность вырастает в каждый момент из взаимодействия двух или более субъектов.

Томас Фукс и Ханне де Джегер понимают интерсубъективность с точки зрения энактивизма – как «партисипационное производство смыслов». Это «процесс генерирования и трансформации смыслов во взаимной игре между взаимодействующими индивидами, а также и сам этот процесс взаимодействия»¹⁶. Интерсубъективность – это не просто сотрудничество между взаимодействующими индивидами и координация их ментальной деятельности; интерсубъективность следует рассматривать в рамках понятий нерепрезентатизма, энактивизма, телесности, вдействия в мир и друг в друга и взаимного отелеснивания (интеркорпоральности). Мы моделируем верования и намерения других людей, с которыми мы имеем дело, как будто мы находимся в их ситуации. За такой процесс ответственны в мозге так называемые зеркальные нейроны.

Прежние концептуальные рамки, в которых отсутствует процессуальная, ситуационная, телесная, интерактивная и энактивная составляющие, ныне подвергаются серьезной критике.

Во-первых, наша ментальность – это не просто внутреннее царство, которое отделено от внутреннего мира других эпистемическим заливом, который мы можем переплыть посредством логических заключений, выво-

¹⁶ Fuchs T., Jaegher de H. Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-making and Mutual Incorporation // Phenomenology and Cognitive Sciences. 2009. Vol. 8, № 4. P. 466.

дов, проекций. Мы в принципе скрыты друг от друга, поэтому, чтобы понять другого или других, мы должны поставить себя на его или их место.

Во-вторых, оценивая действия других и стремясь их понять, мы обычно занимаем позицию «третьего лица», т.е. внешнего наблюдателя. Этого недостаточно, мы должны быть встроены в саму ситуацию, в сам процесс: наблюдения со стороны не достаточно, мы должны быть во взаимодействии или даже в действии друг в друга, а это и есть позиция энактивизма.

В-третьих, нам следует избегать картезианской ошибки, что тело есть всего лишь передаточный прибор, напротив, необходимо рассматривать взаимные связи телесно воплощенных когнитивных агентов.

В-четвертых, традиционные подходы к социальному познанию недостаточны и подвержены критике, поскольку в них не учитывается, что различные когнитивные и креативные способности проистекают друг от друга, определенным образом связаны и эволюционируют на протяжении человеческой жизни.

В качестве альтернативного выдвигается энактивистский взгляд на intersубъективность. Его существо Фукс и де Джегер характеризуют следующим образом¹⁷ (следуя основным положениям этих авторов, я добавляю свои комментарии):

1. Социальное понимание, хотя и коммуникативно, т.е. базируется на взаимодействиях между людьми, является индивидуальным делом каждого из нас. Оно строится на автономии каждого и благодаря ей.

2. Intersубъективность существенным образом опирается на телесность в самом широком смысле этого слова, т.е. на динамические действия, которые производят целостные телесно воплощенные и определенным образом телесно организованные индивиды.

3. Намерения индивидов не являются непрозрачными и скрытыми, они выражаются в действиях, поэтому могут быть восприняты и поняты другими.

4. Цели и интенции других людей не являются пред-данными и статичными, они генерируются и трансформируются в процессе взаимодействия. Социальное познание и социальное действие означает возможность самокорректировки своих действий в зависимости от реакций других и в зависимости от изменяющейся ситуации социального взаимодействия.

Отсюда делается следующий вывод: «Мы понимаем социальное взаимодействие как интерактивный и интеркорпоральный процесс, в который погружены оба партнера и в котором ведущую роль для понимания играет сам процесс взаимодействия. Короче говоря, социальное познание возникает из телесного социального взаимодействия или, применяя термин М. Мерло-Понти, из интеркорпоральности. Употребляя это понятие, мы понимаем его в рамках энактивистского подхода, а именно, как дина-

¹⁷. Fuchs T., Jaegher de H. Op. cit. P. 469–470.

мическое сцепление (dynamical coupling) и координацию телесных когнитивных агентов»¹⁸.

Производство смыслов – это не разовый акт, а процесс. Смыслы создаются в процессе взаимодействия партнеров, открываются все новые и новые по мере развертывания и углубления этого взаимодействия. Производство смыслов в социальном взаимодействии – это процесс с открытым концом, это настоящее приключение, которое подстегивается синергией взаимодействующих личностей. Кроме того, здесь имеет место холистический эффект, о котором говорят Фукс и де Джегер: «Взаимное инкорпорирование открывает потенциально новые области производства смыслов, такие области, которые недоступны каждому из индивидов в отдельности. Выражаясь в терминах партисипационного производства смыслов, в этой ситуации мы говорим о подлинно совместном производстве смыслов»¹⁹.

4. Распределенная телесность

С представлением об энактивности познания тесно связано представление о телесности познания. Можно сказать, что, принимая эту новую исследовательскую программу, саму эпистемологию мы можем назвать телесно ориентированной.

Существуют телесные нити, управляющие разумом. Психосоматические связи строятся по принципу нелинейной циклической причинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации. Отстаивая единство тела и духа, М. Мерло-Понти отмечал, что дух есть «иная сторона тела. Он прочно внедрен в тело, поставлен в нем на якорь». Телесно восприятие человеком самого себя. По его словам, «Я не перед своим телом, Я не в своем теле, скорее, Я и есть мое тело». То, что познается и как познается, зависит от телесной организации живого существа и встраивания его в мир. Таксы, например, имеют удлинненное тело и поэтому приспособлены для охоты в норах.

Структуры восприятия и мышления зависят от «синергий тела», от сенсомоторного опыта, которому соответствуют определенные нейронные структуры. Когнитивные структуры могут быть соотнесены с определенными сенсомоторными схемами.

Телесное познание есть движение и действие. Воспринимающий и мыслящий ум есть тело в движении. По словам Анри Бергсона, «наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект». Хайнц фон Фёрстер отмечал: «Хочешь познавать, научись действовать!» и «Действуй так, чтобы умножать возможности для выбора!». Как подчеркивают де Джегер и ди Паоло, «движение есть

¹⁸ Ibid. P. 470.

¹⁹ Fuchs T., Jaegher de H. Op. cit. P. 477.

центр телесной активности»²⁰. Мы видим не глазами, а руками и ногами. Знания не пассивно приобретаются организмами как когнитивными агентами, но активно строятся ими. Живые организмы как целостные системы активно взаимодействуют с элементами окружающей среды, конструируя ее и находясь в процессе конструирования самих себя под ее влиянием.

Наш мир восприятия и мышления не ограничивается нашей кожей и кончиками наших пальцев. Мы распределены в окружающем мире, в нашем узком социуме, который строится нами и посредством наших мыслей и наших действий. Еще М. Мерло-Понти обратил внимание на то, что для слепого его палка перестает быть просто объектом. Она не воспринимается им как внешний объект, она становится областью его собственной чувствительности, расширяя объем и активный радиус касания, и выступает как механизм, компенсирующий зрение²¹. Несколько заостряя смысл этого представления, можно сказать, что для слепого палка становится частью его самого.

Аналогичным образом, для ученого его компьютер, его флешка, его книга конспектов или же его экспериментальные приборы и установки – это продолжение его самого. Потеря этих дополнений – это потеря ученым самого себя, которая может вызвать в нем невероятные страдания. Субъективность человека продлена и продолжена в мир его вещей-процессов, в мир его социальных отношений.

Не мы в мире, а мир в нас. Мы строимся от окружающего мира, который непрерывно строится и достраивается нами. Umwelt – это созданный нами окружающий мир, в свою очередь, влияющий на нас самих. Umwelt – это и наш микросоциум, мир наших непосредственных социальных связей и отношений. Живой организм и окружающая среда совместно и взаимно конституируют друг друга. Эта теоретическая позиция становится в настоящее время достаточно популярной и получает название *extended mind*²².

Наш мир – это, скорее, не мир вещей, а мир действий, мир наших поведенческих актов и откликов на эти акты. Часто обсуждается простейший пример – восприятие нами мягкости губки. Мягкость губки не находится в ней самой, она обнаруживается нами в нашем действии и благодаря ему, в том, как губка отвечает на наше активное действие, на сжатие, производимое соответствующими движениями нашего тела (наших ладоней или пальцев).

В социальном мире, мире социальных взаимодействий интеркорпоральность необходима для социального понимания и производства смыс-

²⁰ Jaegler de H., Di Paolo E. Participatory Sense-making. An Enactive Approach to Social Cognition // *Phenomenology and Cognitive Sciences*. 2007. Vol. 6. P. 489.

²¹ См. об этом: Fuchs T., Jaegher de H. Op. cit. P. 472.

²² Одна из флагмановских статей принадлежит перу Э. Кларка и Д. Чалмерса: Clark A., Chalmers D.J. The Extended Mind // *Analysis*. 1998. Vol. 58. P. 7–19.

лов. Наши целенаправленные или произвольные телесные действия – хватания, указания, передачи из рук в руки, касания, движения навстречу или, напротив, отстранения – являются чрезвычайно значимыми действиями. Особое значение имеет весь арсенал невербальной коммуникации – язык телодвижений и поз, жестов, интонаций голоса, мимики и движений глаз, культурных касаний, о котором замечательно рассказывает в своих книгах Г.Е. Крейдлин²³. Интонации голоса и телесные движения нередко говорят больше и несут в себе больше смыслов, чем сами слова. И, конечно, намеренное прекращение коммуникации (непроизнесение приветствия «Здравствуйте!») несет несравнимо больший смысл для знающих друг друга людей, чем беглое «Здравствуйте!».

Коммуницируют между собой телесно организованные субъекты, и коммуникация их как таковых означает рождение смысла. «Фактически смыслы возникают, устанавливаются, изменяются и т.п. через межличностную координацию движений. И наоборот, движения становятся межличностными, будучи координированными через попытки понимания друг друга, которые направляются также усилиями создать и наладить способы понимания друг друга»²⁴.

Говоря о важности интеркорпоральности для возникновения интерессубъективности, подчеркивается также, что люди как когнитивные существа или, рассматривая их в иной ипостаси, акторы социального действия являются гибкими, пластичными, флексивными системами. История их предыдущих социальных коммуникаций, хотя и во многом определяет сегодняшнее общение и достижение понимания, но не жестко. Они изменяются в процессе жизни и взаимодействия и могут выходить на новый уровень взаимного понимания и личностного соприкосновения или же, напротив, полностью или частично терять интерес друг к другу и/или способность достижения согласия. Необходимо учитывать также, что действия и социальные взаимодействия приобретают свою собственную жизнь и изменяются в зависимости от изменяющейся ситуации (ситуативность достижения интерессубъективности).

5. Эмпатия. Синергии духовной деятельности

Человек как участник социальных взаимодействий не просто наблюдает других людей, строя сложные межличностные отношения или занимаясь литературным, поэтическим, актерским творчеством, он развивает в себе способность вчувствования, эмпатии. Изучению феномена эмпатии

²³ См., например: Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика. М.: Новое литературное обозначение, 2004.

²⁴ Fuchs T., Jaegher de H. Op. cit. P. 471.

тии уделяется ныне большое значение, тем не менее, здесь остается еще немало неясного.

Эмпатия является одновременно и основой креативных способностей человека, и способом восприятия, понимания и создания красоты, и внутренним стержнем для морального действия. Эмпатия – тот узелок, через который соединяются истина, красота и добро. В художественном и отчасти научном творчестве способность вчувствования – это способность слиться с природным и/или социальным миром, войти с ним в резонанс, чтобы открыть в нем, а тем самым и в себе самом, что-то новое. В восприятии красоты это основа незаинтересованного любования. Этическое поведение начинается тогда и постольку, когда и поскольку человек научается чувствовать радость (или горе) другого как свою собственную радость (или горе). Об этом писал Адам Смит в своемopusе «Theory of Moral Sentiments».

Эмпатия означает способность выйти из самого себя и посмотреть на самого себя со стороны, «зазеркалить» себя. На это не способны животные, которые сливаются со своим окружением, со своим Umwelt. Современное открытие в нейронауке говорит, что за эту способность ответственны так называемые зеркальные нейроны. А вместе с тем, это и высшая способность человеческого духа. Человек отстраняется от самого себя и сливается с миром или с другим человеком (или общностью людей), тем самым он открывает что-то ранее неизвестное в мире и одновременно перестраивает самого себя. Путем расставания с собой он себя находит. Пересаживая часть самого себя в личность другого, отдавая самого себя (тем самым создается как бы симбиозная личность), он находит самого себя подлинного, обновляет и развивает себя. Не боясь потерять свою идентичность, он ее обретает и укрепляет. В мире, в другом (или в других), в не-Я он узнает самого себя, свое Я.

Если параметры внешнего воздействия со стороны социальной среды соответствуют собственным параметрам личности как сложной самоорганизующейся системы, то имеет место феномен резонанса. Резонанс с точки зрения теории сложных самоорганизующихся систем (синергетики) – это топологически правильное воздействие на психику, мозг и тело человека (поскольку есть психосоматическая связь, то, воздействуя на тело, мы воздействуем на психику, и наоборот), т.е. воздействие на них пусть и малое, но конфигурационно правильное, симметричное. Это приводит к многократному усилению креативной активности личности, раскрытию огромных потенциалов человеческой психики и сознания.

Для того чтобы познать сложные явления природного и социального мира, нужно построить сложную структуру на поле мозга и сознания. И то, и другое, рассуждая по большому счету, строится по единому закону: структуры мозга и структуры действительности конгруэнтны. Ведь

и всякая природная среда, и среда мозга открыты и нелинейны, а стало быть, являются «полигоном» для разыгрывания процессов самоорганизации. Человек является результатом, продуктом эволюции природы, и, будучи ее собственным порождением, способен познавать мир и себя в нем. Не на этом ли пути следует искать решения главной проблемы человеческого разума – познаваемости мира, – которую Макс Планк называл чудом?

Человек не чужд миру, его возвращение в лоно мира, понимание смыслов коллективной деятельности в социуме в пиковых моментах творческого экстаза и озарения есть возвращение к своей собственной природе, к своим истокам, к своему собственному происхождению.

В данном случае нас интересуют следствия и результаты топологически правильных самовоздействий на мозг, реализации высших творческих проявлений человеческого Я. Научное открытие, творческая удача, озарение или провидение, когда угадывается некоторая объективная тенденция развития, – тоже своего рода резонанс человека-творца с миром, с окружающей его действительностью. Это резонанс, по меньшей мере, эпистемический, в то время как восточные мудрецы, йоги, буддисты говорят даже о физическом, энергетическом слиянии с миром. Последняя позиция имела влияние и на русскую философию. «Восприятия не субъективны, а субъектны, т.е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии (в смысле терминологии XVI века) с энергией познаваемой реальности»²⁵, – так характеризует свою теорию знания П.А. Флоренский.

Этот резонанс иначе можно описать как эмпатию, т.е. вчувствование (Einfühlung), вживание, вдействие в мир, энактивность, перевоплощение, перенесение и идентификация. Эмпатия означает чувствование мира или другого человека как самого себя, способность поставить себя на место познаваемой вещи, рисуемого или воспеваемого объекта. Как отмечает Е.А. Басин, «специфичным для эмпатии является механизм проекции – интроспекции, а результативным выражением процессов – идентификация... Будучи связанным с созданием воображаемой и условной ситуации, проекция и интроспекция суть механизмы воображения, направленные на преобразование не системы не-Я, а системы Я»²⁶.

Парадоксально при этом то, что максимальное творческое самовыражение субъекта соответствует максимальной объективности, подлинности результатов творчества. Иначе говоря, максимум личностного, человеческого, субъективного в творце снимает это личностное или

²⁵ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 115.

²⁶ Басин Е.А. Искусство и эмпатия. М.: Слово, 2010. С. 39–40.

даже начисто уничтожает его и дает подлинно объективную картину бытия.

Истоки такого понимания творчества можно усмотреть еще в античной культуре. «Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино»²⁷, – поучал Гераклит. Человек улавливает логос, объективный закон мира вещей, когда сливается с объективной действительностью, находясь с ней в неразрывном единстве. Это состояние аналогично состоянию эмпатии в художественном творчестве. Обсуждая это известное высказывание Гераклита, В. Стружевский пишет: «Слушай не меня, а логос... Когда я говорю так, я утверждаю, что (1) я принадлежу к тотальности вещей, которые есть одно; (2) я слушаю логос, который “говорит” во мне и через меня. Logos есть *архη*. И как *архη* он проявляет себя во мне. Я есть его *обнаружитель* (revelator). И хотя я не есть логос в себе, хотя я есть нечто “иное”, я участвую в нем»²⁸.

Андрей Битов истолковывает состояние творческого озарения, по сути дела, тоже как резонанс человека с миром. Его описание этого состояния весьма любопытно: «Только что я шел за мылом, погруженный в суетливый список небытия, вдруг озарение снизошло, слился с миром и настоящим временем на секунду, тут же вырвало меня из жизни снова в небытие, но как бы во вдохновенное, поэтическое, и опять на тебе... Какого черта идет ко мне этот мужик»²⁹. «Поэзия, – пишет он далее, – постоянный прорыв не В, а СКВОЗЬ форму»³⁰. Только в результате озарения, вернее в его момент, человек приобретает подлинную бытийность, ибо до этого он был погружен в призрачное бытие, небытие. Озарением он оправдывает свое существование в этом мире.

Резонанс человека с природным и социальным миром в момент открытия, изобретения, создания нового слова, новой формы, новой мелодии и т.п. проявляется в том, что язык человека как субъекта познания и творчества объективируется. Не он говорит, а в нем говорит сама она, реальность как таковая. Он видит то, что другие не видят. Он слышит мелодию того, как звучит сам космос. Он подбирает слова, разбросанные в самой действительности. Смотря в мир через самого себя, он проникает в толщу объективного. Это своего рода ясновидение, пророчество.

²⁷ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 45.

²⁸ *Stróżewski W.* Man as *архη* // Reports on Philosophy / Warsaw-Cracow. 1984. № 8. Р. 74.

²⁹ Битов А. Грузинский дневник. Тбилиси, 1985. С. 39.

³⁰ Там же. С. 131.

Становление интерсубъективности в познании сложного мира

С самого начала поясню основную мысль статьи. Неклассическая и постнеклассическая наука (соответственно неклассическая и постнеклассическая рациональность) в ее эпистемологическом измерении характеризуется, согласно В.С. Стёпину, расширением поля рефлексии над деятельностью. Помимо прочего, это означает учет «соотнесенности получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами». И далее В.С. Стёпин подчеркивает, что «возникновение нового типа рациональности и нового образа науки не следует понимать упрощенно в том смысле, что каждый новый этап приводит к полному исчезновению представлений и методологических установок предшествующего периода»¹. Между классической, неклассической и постнеклассической рациональностями существует соотношение, в некотором смысле аналогичное обобщенному принципу соответствия. Однако Стёпин не уточняет, как конкретно этот принцип реализуется. Это, видимо, связано с тем, что в фокусе его рассмотрения эволюции научного познания как особого рода конструктивного процесса находится, прежде всего, его объектный полюс. Именно там фиксируется динамика его становления, которая реализуется в смене образов (гештальтов) исследуемых объектов. Они располагаются на шкале, упорядоченной по степени сложности: от простых объектов классической механики до сложноорганизованных человекообразных саморегулирующихся и саморазвивающихся систем. Что же касается субъектного полюса модели развития науки В.С. Стёпина, то он остается в тени. Между тем (и в этом состоит основной тезис моего текста) именно переключение гештальта рассмотрения с объектного полюса системы научного познания на субъектный дает возможность более детально рассмотреть динамику становления субъекта постнеклассической науки. Это позволяет выйти за пределы декартовской субъект-объектной парадигмы и рассматривать субъект как коммуникативное синергичное сообщество (Карл-Отто Апель), то есть, по существу, в интерсубъективной перспективе. Иными словами, я утверждаю (вслед за К.-О. Апельем)², что именно в современной науке (ориентированной на конвергенцию естественнонаучного и социогуманитарного знания, на их синергетический коммуникативный диалог) возникает новая интерсубъективность как своего рода субъективность второго порядка.

¹ Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 634.

² Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.

В контексте становления неклассической науки, в фокусе которой находились, прежде всего, проблемы квантово-релятивистской физики и ее интерпретации, это понимание интересубъективности нашло свое выражение в высказывании Н. Бора, связывающем в одно автопоэтическое контекстуальное целое экспериментальную ситуацию наблюдения (измерения) и ситуацию интерперсональной коммуникации. Согласно Н. Бору, эксперимент – это ситуация приготовления и воспроизводимого наблюдения явления таким образом, что мы можем коммуницировать наши знания и психические состояния другому с тем, чтобы он смог воспроизвести эту ситуацию приготовления, наблюдения и сообщения другому. Именно поэтому уже на этапе становления неклассической науки проблема объяснения – как ее характерная и ключевая характеристика – оказалась с необходимостью дополненной проблемой понимания (прежде всего, проблемой понимания квантовой механики). В философском измерении она напрямую вела к проблеме трансцендентального субъекта науки «как медиума коммуникации» (Б. В. Марков). А потому и как носителя трансцендентальной рефлексии. А здесь мы опять сталкиваемся (уже на трансдисциплинарном уровне) с проблемой сознания как интересубъективности. Как пишет К.-О. Апель, *«...очевидность сознания, которая всегда моя, благодаря взаимопониманию посредством языка преобразуется в априорную значимость высказываний для нас и потому может считаться априори обязательным познанием в русле консенсусной теории истины. Благодаря имплицитному или эксплицитному включению такой очевидности сознания в парадигму языковой игры в известной степени был установлен аргументативный смысл достоверности представлений любого сознания для коммуникативного и интерпретативного сообщества. Но ведь на установлении смысла при коммуникативном синтезе интерпретации – а уже не синтезе апперцепции – и основан “высший пункт” (Кант) семиотически трансформированной трансцендентальной философии»*³.

В этом месте моих рассуждений важно обратить внимание на еще одну характеристику неклассической и постнеклассической науки. А именно, на присутствие наблюдателя как коммуникативного посредника, на которого возлагается интересубъективная функция порождения совместно разделяемого смысла, ко-рефлексия смысла, импликация смысла, «аргументирования вообще» (К.-О. Апель). Наблюдатель – ключевая фигура всех мысленных экспериментов, языковых игр (Л. Витгенштейн), дискурсов неклассической и постнеклассической науки. В первой он присутствует как включенный наблюдатель, наблюдатель-участник, как уже говорилось, в контекстах квантово-релятивистской физики. Что касается постнеклассики, то здесь он присутствует в конструктивистских дискурсах автопоэзиса (Ф. Варела, У. Матурана), «теории обществ» Н. Лумана, кибернетики второго порядка фон Ферстера, синергетики процессов наблюдения (В.И. Аршинов, В.Г. Буданов).

³ Апель К.-О. Указ. соч. С. 195.

В то же время проблема наблюдателя как средства интерсубъективной коммуникации, а тем самым и средства трансцендентальной самореференции и инореференции, трансцендентальной языковой игры коммуникативного сообщества (Апель) применительно к постнеклассике пока остается слабо разработанной. Отчасти это, видимо, обусловлено принципиальной неопределенностью, контингентностью, контекстуальностью онтологии постнеклассики и соответственно неопределенностью, контингентностью и контекстуальностью ее постнеклассического субъекта–наблюдателя–участника и наблюдателя «второго порядка» как самонаблюдателя сложностного мира. Точно так же, как невозможно было бы построить квантовую теории без понятий наблюдателя и наблюдаемого, невозможно построить полноценную теорию сложности без понятий наблюдателя сложности и наблюдаемой сложности. Обсуждению этого вопроса и посвящена оставшаяся часть статьи.

Понятие «сложность» естественным образом присуще синергетике. *Сложностное мышление* – ее основной атрибут. Характерно, что издательство «Шпрингер», год назад объявившее о запуске новой серии монографий «Шпрингер: Сложность. Понимание сложных систем» предвещает ее следующими словами: «Сложные системы – это системы, которые состоят из множества взаимодействующих частей, обладающих способностью порождать новые качества на уровне макроскопического коллективного поведения, проявлением которого является спонтанное формирование различных темпоральных, пространственных или функциональных структур». В свою очередь, в моделировании таких систем «можно выделить следующие главные концепции и инструменты: самоорганизации, нелинейные динамики, синергетики, теории турбулентности, динамические системы, катастрофы, неустойчивости, стохастические процессы, хаос, графы и сети, клеточные автоматы, адаптивные системы, генетические алгоритмы и компьютерный интеллект». В программе «Шпрингер: Сложность» формируются две издательские книжные платформы: новая «серия монографий «Понимание сложных систем», фокусирующихся на разнообразных приложениях сложности, и широко известная «Шпрингеровская серия в синергетике», посвященная ее качественным теоретическим и методологическим основаниям в контексте ее конвергенции со сложностью, которая сама по себе есть синергетический процесс⁴.

Я удержусь от соблазна предпослать своим рассуждениям набор строгих определений. Например, определить понятие сложности отдельно от концепта «наблюдатель сложности». Или сложности, как я предпочитаю переводить английское слово “complexity”. И уж, во всяком случае, не маловразумительным термином «комплексность». Для моего дискурса особое значение имеют слова, которыми Умберто Матурана и Франциско Варела начинают заключительную, десятую главу своей зна-

⁴ Castellani B., Yafferty F. *Sociology and Complexity. A New field inquiry*, Springer, 2009. P. 2.

менитой книги «Древо познания»: «Подобно рукам на гравюре Эшера, эта книга следовала круговому маршруту... Начало есть конец»⁵. Уместно вспомнить также и Рене Декарта, который в письме к Мерсенну писал: «Мне было бы приятно, если бы те, кто хочет мне возразить, не торопились бы это делать, а постарались бы понять все, что я написал, до вынесения суждений со своей стороны: ибо все связано воедино и конец служит тому, чтобы обосновать начало».

И для начала я совершу краткий экскурс в недавнюю историю становления синергетики в том ее виде, как она реализовывалась в исследовательских программах Г. Хакена и И. Пригожина. Они сходны в своих исходных предпосылках. В обоих случаях за основу берутся представления об открытых, далеких от равновесия системах, обладающих свойствами эмерджентного (инновационного) поведения. Различие, однако, в том, что исследовательская программа Г. Хакена делает акцент на «пространственном» измерении синергетики как коммуникации посредством формирования в хаотической структуре некоего гештальта – параметра порядка, циклически подчиняющего себе все другие компоненты ее поведения. Что же касается И. Пригожина, то его программа делает упор на сюжетах «переоткрытия времени», «нового диалога человека с природой», а также диалога с такими философами «времени и процесса», как А. Бергсон, А. Уайтхед, М. Хайдеггер. При этом понятие сложности присутствует и у Г. Хакена, и у И. Пригожина, но присутствуют скорее в качестве открытой проблемы, открытой сети возникающих вопросов. Для Хакена синергетика имеет дело со сложностью, сопряженной с проблемой познания мозга. Он пишет: «Мозг – необычайно сложная система и, как я упомянул в начале, эта система многогранна». И далее: «Проблема, которую я совсем не обсуждаю, – рост и развитие мозга»⁶. И, наконец, еще одна «проблема, которую я умышленно обошел молчанием, – сознание»⁷.

И. Пригожин уделяет проблеме сложности как таковой больше внимания. Предисловие к английскому изданию широко известной книги «Порядок из хаоса» (написанной совместно с И. Стенгерс) начинается словами: «Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности. Долгое время в западной науке доминировала механистическая картина мироздания. Ныне мы сознаем, что живем в плюралистическом мире»⁸. Некоторые указания на то, как именно И. Пригожин понимал взаимосвязь множественности и сложности, явно присутствуют в написанной им совместно с Г. Николисом книге «Познание сложного» (*Exploring Complexity*). Первый параграф первой главы так и называется «Что такое сложность?» Чита-

⁵ Варела У., Матурана Ф. Древо познания. М., 2001. С. 211.

⁶ Пригожин И.? Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 2005. С. 11.

⁷ Хакен Г. Принципы работы головного мозга. М., 2001. С. 312.

⁸ Пригожин И.? Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2003. С. 11.

ем: «В чем состоит различие между маятником и сокращающимся сердцем, между кристаллом воды и снежинкой? Является ли мир физических и химических явлений, где всем наблюдаемым фактам можно дать адекватную интерпретацию на основе небольшого числа фундаментальных взаимодействий, простым и предсказуемым миром?» И предварительный ответ, предлагаемый И. Пригожиным и Г. Николисом, состоит в том, что различие «между простым и сложным поведением не столь резко, как нам это интуитивно представляется. Отсюда, в свою очередь, вытекает *плюралистический взгляд* на физический мир, где бок о бок сосуществуют различные типы явлений при изменении наложенных на систему условий»⁹.

Итак, «...одна и та же система в разных условиях может выглядеть совершенно по-разному, что поочередно вызывает у нас впечатление “простоты” и “сложности”. Как видим, понятия простоты и сложности релятивизируются в плюрализме языков описания. Но релятивизация, апелляция к множественности описаний сама по себе не делает проблему сложности более понятной и отчетливой. Она всего лишь сдвигает ее с уровня междисциплинарной проблемы на уровень проблемы трансдисциплинарной. Что, конечно, существенно. Но как тогда быть с проблемой несоизмеримости языков в смысле Т. Куна и П. Фейерабенда? Я не уверен, что от нее можно просто так отмахнуться. Даже на трансдисциплинарном уровне. Но я уверен, что существенным шагом в нашем продвижении к пониманию сложности явилось бы обращение к темпоральности (в смысле И. Пригожина), а также сознанию и самосознанию как существенным характеристикам субъективного опыта (в смысле Э. Гуссерля). Этот сюжет у Пригожина (как и у Хакена) отсутствует. Чтобы завершить эти вводные замечания, отмечу, что в дискурсе парадигмы «порядок из хаоса» И. Пригожина топос «обитания» сложных систем находится на границе между порядком и хаосом, в зоне странных аттракторов, контингентности, причудливой смеси случайности и детерминизма. Но опять-таки подчеркну важное для меня обстоятельство. Именно, указание места обитания сложности не есть указание некоего, пусть даже трансдисциплинарного, объекта познания синергетики как Х-науки. В конце концов, мы сами «внутри» этой сложности находимся. Нам нужно реконструировать субъекта сложностного познания как субъекта *спонтанно* осознающего нередуцируемую сложность самой природы и человека как органической составной части «внутри» эволюционирующего целого. Такой взгляд созвучен идеям Э. Морена, но я не имею здесь возможности подробно на них останавливаться. Замечу лишь, что, в отличие от таких философов неопределенности (uncertainty) и сложности, как Деррида, Левинас или Делез, Морен в одиночку предпринял попытку развить метод, который бы связывал философию и науку (science) посредством сложности (complexity)¹⁰.

⁹ Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. М., 2003. С. 10.

¹⁰ Montuori A. Foreword Edgar Morin's path of Complexity – <http://www.mcxapc.org/docs/apc/0901montuori.pdf>

Я же попытаюсь подойти к субъекту сложностного познания в его *спонтанности*, опираясь на некоторые идеи В.В. Налимова, развивавшего концепцию *вероятностно ориентированной философии*. Эти идеи суммарно представлены в его итоговых книгах «Спонтанность сознания» и «В поисках иных смыслов». Операционально его идеи уложены в компактную формулу «распаковки» смыслового континуума посредством бейесовского силлогизма. Идея распаковки смыслового континуума есть по сути герменевтическая метафора, и как таковая она позволяет на трансцендентальном уровне конструктивно подойти к проблеме плюрализма описаний сложности, к ситуации сложного многообразия языков. «Разные языки потому и имеют право на существование, что безусловный перевод с одного из них на другой невозможен»¹¹. Но при этом возможно конструирование ситуации, в которой спонтанно запускается *рекурсивный* процесс их взаимной распаковки. Виртуозное искусство такого рода конструирования и демонстрирует нам В.В. Налимов в своей «вероятностно ориентированной философии». За повсеместным использованием «бейесовского силлогизма» скрывается конструктивная методология рекурсивно-циклического мышления, близкого исследовательским программам И. Пригожина, Г. Хакена и Э. Морена. Тем не менее, подход Налимова по самой своей сути, будучи *спонтанно* открыт восприятию сложности, делает упор на пространственном ее осмыслении, а потому выглядит, по-видимому, менее продуктивным в отношении темпорального измерения сложности. Я пишу осторожное «по-видимому», поскольку в последних работах Налимова можно найти очень глубокие размышления о личностном, «собственном времени как мере изменчивости»¹². Но эти рассуждения все же по большей части касаются биологического времени, времени эволюции, оставляя в тени глубинную связь времени сложности и сознания. Хотя по поводу сложности и сознания в его текстах можно найти и такие провидческие высказывания: «Сложность в широком философском понимании... может трактоваться как сознание или хотя бы как слабая форма его проявления, которая может быть названа квазисознанием... Сознание – это наиболее знакомая нам самоорганизующаяся система. Эта система служит для нас образцом, задающим образ самоорганизации». Но, по В.В. Налимову, «интуиция времени у нас развита несравненно слабее, чем интуиция пространства»¹³. И далее: «...сами смыслы все же вневременны. Силлогизм Бейеса никак не соотносится с течением времени. Действие силлогизма интерпретируется как мультипликативное взаимодействие прошлого и будущего в настоящем, что уже само по себе выходит за пределы привычного для нас понимания того, что есть время. Вневременна, как об этом мы уже говорили, и сама природа спонтанности. Иллюстрацией нашего

¹¹ Налимов В.В. Разбрасываю мысли. М.: «Прогресс-Традиция», 2000.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 240.

представления о вневременности мира смыслов может служить и отчетливо наметившееся в нашем веке стремление к оживлению далекого прошлого»¹⁴.

Но посмотрим, что получится, если мы все-таки обратимся к интуиции времени сложности. Или – к личностному переживанию сложности времени. Показательно, что у того же Налимова мы находим: «Теперь вернемся к человеку. Время для человека двояко. Одно из них – равномерное ньютоново время, оно измеряется механическими – внешними для нас – часами. Другое – внутреннее, психологически переживаемое, неравномерное время. Оно задается нашими внутренними часами. Ход этих часов определяется нашей открытостью миру – возможностью действовать в этом мире»¹⁵. В этом отрывке, по сути «упакована» программа, как мы сейчас бы сказали, междисциплинарных (или трансдисциплинарных) исследований времени как синергично самоорганизующегося процесса. И, что важно: естественным образом включающего в себя процессы сознания и самосознания. Но Налимов эту программу «не распаковал». Он лишь отметил, что «физики явно избегают двумерного времени», не раскрывая смысла этой двумерности. Не удивительно поэтому, что он не оценил должным образом идеи И.Р. Пригожина. (Я могу сослаться также и на мой разговор с В.В. Налимовым, который интересовался моим мнением о работах И.Р. Пригожина.)

Попробуем, однако, всмотреться в программу И. Пригожина внимательнее. В предисловии к английскому изданию своей книги «Логика научного открытия» (1959) К. Поппер писал: «Существует, по крайней мере, одна философская проблема, в которой заинтересовано все мыслящее человечество. Это проблема космологии, проблема понимания мира, включая и нас самих, и нашего знания как части мира». Цитируя это высказывание Поппера, И. Пригожин солидаризируется с его позицией. По ходу дела необходимо заметить, что с именем Поппера связано вхождение в современную философию науки понятия «метафизическая исследовательская программа». «Название “метафизические исследовательские программы” использовался мною для обозначения некоторых исследовательских программ в науке, а именно для тех из них, которые экспериментально не проверяемы. По прошествии более десяти лет некоторые из моих сотрудников (имеется в виду И. Лакатос. – В. А.) изменили это название, введя термин «научно-исследовательские программы». Разумеется, наука пронизана этими исследовательскими программами, и они играют решающе важную роль в ее развитии. Но обычно они все же не имеют характера проверяемых научных теорий. Они могут *стать* научными теориями. Но тогда у нас больше нет повода называть их исследовательскими программами... В тех редких случаях, когда метафизическая программа и в самом деле становится осознанной (или даже

¹⁴ Там же. С. 245.

¹⁵ Там же. С. 243.

намеренно вводится как моя (К. Поппера. – В. А.), космология предрасположенностей), ее следует рекомендовать лишь с условием последовательно критического отношения к ней и поиска возможных альтернатив»¹⁶.

Рассмотрение «осознанной» метафизической программы самого Поппера в данном случае в мою задачу не входит. Ее суть кратко сформулирована в вышеприведенном высказывании Поппера о «космологическом понимании мира», с которым солидаризировался И.Р. Пригожин. В то же время, сама концепция метафизической (исследовательской) программы представляется мне заслуживающей внимания. Во всяком случае, мне представляется плодотворным общий взгляд на подходы Налимова, Пригожина, Морена именно как на метафизические исследовательские программы. Такой взгляд позволяет также рассматривать названные программы с точки зрения их возможной синергийной конвергенции в рамках общей трансдисциплинарной концепции сложности. При этом метафизическим «ядром» программы Поппера является идея «пропенситивной, индетерминистской Вселенной». Метафизическим ядром программы В.В. Налимова является идея самоорганизующегося в своей спонтанности сознания. У Морена это познание познания через сложность. Метафизическим ядром исследовательской программы самого Пригожина является идея переоткрытия времени, идея возвращения Времени в естествознание, когда-то потерянное им на путях «объективного познания истины». Имеется в виду, конечно, время в контексте его собственных креативных качеств, таких как необратимость, множественность, направленность, сложность. Иными словами, можно сказать, что в основе метафизической программы Пригожина лежит установка на темпорализацию картины мира, которая включает в себя и самого человека.

Сам Пригожин неоднократно предпринимал попытки конкретно реализовать эту метафизическую идею средствами формализма аппарата теоретической физики, вводя в рассмотрение оператор времени, идею нарушения временной симметрии на уровне фундаментальных законов природы. Я не имею здесь возможности входить в технические подробности, мне важно лишь обратить внимание на личностно-биографический момент вопроса, а именно: метафизика времени, установка на «переоткрытие» времени укоренена в особенностях его личностного опыта, в его специфической ориентации на переживание как чистую темпоральность, длительность. И в этом И. Пригожин внутренне близок А. Бергсону, на которого он часто ссылается. Именно отсюда проистекает его стремление к преодолению разрыва между личностным, «внутренним» переживанием времени и его внешним, «объективным» представлением, сведенным классической наукой Нового времени к пространственному образу еще одной добавочной пространственной координаты.

¹⁶ Поппер К.Р. Квантовая теория и раскол в физике. М.: Логос, 1989. С. 42–43.

Повторюсь, в фокусе метафизической компоненты исследовательской программы Пригожина – идея переоткрытия времени. Что это означает?

И.Р. Пригожин пытался включить человека в его «новый диалог с природой» в контексте философской по сути идеи «от бытия к становлению». Для запуска этого диалога требовался и новый наблюдатель – актер-участник этого диалога. Для этого же ему и потребовалось преодолеть разрыв двух времен: внутреннего (субъективного) времени А. Бергсона и внешнего (объективного) времени И. Ньютона. Он писал: «Мы начинаем с наблюдателя – живого организма, проводящего различие между прошлым и будущим, и заканчиваем диссипативными структурами, которые... содержат “историческое измерение”. Тем самым мы рассматриваем себя как высокоразвитую разновидность диссипативных структур и “объективно” обосновываем различие между прошлым и будущим, введенное в самом начале»¹⁷. Эта схема выглядела для Пригожина самосогласованной: человек и природа являются открытыми, неравновесными диссипативными структурами. Им есть о чем поговорить друг с другом. Одновременно мы выходим, а точнее – строим пространство интересубъективной коммуникации, которое по сути своей строится и как пространство трансцендентальных состояний сознания. Сама «технология» построения такого рода коммуникативных пространств в философском плане отсылает нас к работам Гуссерля и Мерло-Понти, а в междисциплинарном и трансдисциплинарном – к работам Варелы, Томсона. В интересубъективную коммуникацию как конструктивный креативный процесс рекурсивного *переживания* наблюдения и самонаблюдения «второго порядка» вместе с интеллектуальным познанием включается и мудрость, и сложность. Существенно, что для человека, переживающего время, ключевое значение имеет настоящее, теперь. И если мы ставим своей целью включить временное измерение в новый интересубъективный диалог человека с природой, мы должны как-то определиться с этим «теперь». Оставить его «внутри» субъективного опыта или выйти за его границы?

Проблема, в этой связи возникающая, во всех отношениях является фундаментальной. Именно перед нею, собственно говоря, и остановился И. Пригожин в своих попытках придать «объективный» смысл понятию «Теперь – Now». Ведь вся жизнь человека – это длящееся «теперь». Еще раз отметим, что Пригожин полностью осознал принципиальное значение задачи осмысления «теперь» как ключевой в преодолении дуализма «внутреннего», субъективного и «внешнего», объективного в понимании времени. А также драматического раскола между атемпоральным естествознанием и философией времени. Между А. Бергсоном и А. Эйнштейном. Можно привести тому много свидетельств. Но для краткости я огра-

¹⁷ Пригожин И.Р. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М., 1985.

ничусь лишь одной (но емкой, с моей точки зрения) цитатой из книги «Порядок из хаоса», где И. Пригожин цитирует Р. Карнапа, ссылающегося, в свою очередь, на А. Эйнштейна. Итак, вот что пишет Карнап, цитируемый Пригожиным: «Эйнштейн как-то заметил, что его серьезно беспокоит проблема “теперь”. Он пояснил, что ощущение настоящего, “теперь”, означает для человека нечто отличное от прошлого и будущего, но это важное отличие не возникает и не может возникнуть в физике. Признание в том, что наука бессильна познать это ощущение, было для Эйнштейна болезненным, но неизбежным. Я (Карнап) заметил, что все происходящее объективно, может быть описано наукой. С одной стороны, описанием временных последовательностей занимается физика, а с другой стороны, особенности восприятия человеком времени, в том числе различное отношение человека к прошлому, настоящему и будущему, может быть описано и (в принципе) объяснено психологией. Но Эйнштейн, по-видимому, считал, что эти научные объяснения не могут удовлетворить человеческие потребности и что с “теперь” связано нечто существенное, лежащее за пределами науки»¹⁸.

Зафиксируем «здесь и теперь» эту развилку. Отмечу еще раз, что проблема времени была для Пригожина во всех отношениях центральной. «Это книга о времени. На мой взгляд, ей вполне подошло бы название *“Время – забытое измерение”*», хотя некоторым читателям такой заголовок показался бы странным»¹⁹. Именно такими словами И.Р. Пригожин начинает свою книгу «От существующего к возникающему». Тем самым он неявно полемизирует с Эйнштейном, для которого ключевая проблема времени «теперь», по сути, лежит за пределами науки. Для Пригожина эта проблема находилась за пределами классической и даже неклассической науки, но уже на передовой линии становления новой науки о *сложности, темпоральности*. На границе научной рациональности и тем, что наукой полагать не принято. А что находится «вне науки»? Вне науки находится, «очевидно», религия, культура – в общем, все человеческие переживания. Но это ответ традиционного научного рации, «естественника», борющегося за право «разговаривать сам с собой». Стоит ли говорить о том, что эта позиция «суверенного разума» ведет, в конечном счете, в тупик иллюзий гиперрационализма? Уже потому что она механически отделяет науку от культуры, часть от целого. Тем самым она сама по себе исключает из научного познания процесс творчества, интуицию времени как поиска красоты в пользу по сути позитивистского понимания науки как полезного инструмента «экономии мышления».

Что же касается метафизики программы Пригожина, повторим еще раз, что вместе со временем (находясь как бы *между* А. Эйнштейном, А. Бергсоном, А. Уайтхедом, М. Хайдеггером, между физикой открытых

¹⁸ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2005. С. 181.

¹⁹ Пригожин И.Р. От существующего к возникающему. М., 1985.

неравновесных систем и философией времени) он (совместно со И. Стенгерс) инициирует сюжет «нового диалога человека с природой». Но для этого необходимо трансформировать сам образ природы в глазах ученого, человека. Природу и человека надо каким-то образом сблизить, «приравнять», «уподобить». И первым шагом в этом направлении должно быть погружение (возврат) человека в природу, отказ от позиции абсолютного, внешнего наблюдателя в пользу активного наблюдателя-участника, осознающего себя соавтором космической эволюции в целом. Но достаточно ли для этого представлений о диссипативных структурах? Нет сомнения, что Пригожин осознавал масштаб проблемы. «Мир не является ни автоматом, ни хаосом. Наш мир – мир неопределенности, но деятельность индивидуума в нем не обязательно обречена на малозначимость. Мир не поддается описанию одной истиной. Мысль о том, что наука может помочь навести мосты и примирить противоположности, не отрицая их, доставляет мне глубокое удовлетворение»²⁰.

Что же все-таки не удалось сделать Пригожину в рамках его программы познания времени как диалога в нашем сложном, балансирующем на грани порядка и хаоса, мире? По сути, он остановился перед проблемой включения в развиваемый им темпоральный дискурс образа «теперь-Now» как проблемой интерсубъективной коммуникации сознания. И соответственно сознания и самосознания как ключевой загадки человеческого бытия. А также загадки человеческого «Я». «Погружение» человека в Мир, Вселенную, отказ от услуг внешнего вневременного наблюдателя с необходимостью влечет за собой признание необходимости включения сознания в то, что называют «научной картиной мира», переход к *самосознающей Вселенной*. Еще раз процитируем Апеля: «Отправляясь от Канта, можно заявить: в синтезе апперцепции», где Я одновременно полагает и свой предмет, и самого себя в качестве мыслящего, Я в то же время совпадает с трансцендентальным коммуникативным сообществом, каковое одно в состоянии подтвердить смысловую значимость собственного само- и миропознания. Без этой трансцендентальной предпосылки познания, которая не была подвергнута рефлексии ни Кантом, ни Фихте, последнее не смогло превратиться в аргумент; в известной мере, оно обрело бы статус слепой к смыслу достоверности переживания, вроде того личного ощущения боли, которое, по выражению Витгенштейна, можно ««сократить», когда речь идет о взаимопонимании моей или же твоей боли»²¹. Именно в этом переходе заключается пафос «спонтанности сознания» в метафизической программе В.В. Налимова. И здесь уместно процитировать Э. Морена: «Идея себя, или Я, является важнейшей. Она определяет исходную и фундаментальную закрытость открытой системы, находится в самом ядре идеи автономии существ-машин (неискусственных). С пониманием Я мы стоим у истоков того, что

²⁰ Пригожин И.Р. Там же. С. 254.

²¹ Апель К.-О. Указ соч. С. 195.

станет авто-, или само-, присущего живому существу (самоорганизации, само-реорганизации; или даже само-эко-ре-организации) того понятия, которое будет необходимо поместить в центр всякой экзистенциальной индивидуальности. И, двигаясь от петли к петле, мы придем к рекурсивной петле, которая в высшей степени замкнута и в высшей степени открыта, – к сознанию человека (выделено мною. – В. А.)»²².

Следуя этой стратегии рекурсивности, я попытаюсь сделать еще один шаг на пути к осмыслению того, что я называю синергетикой сложности. Сейчас необходим постнеклассический междисциплинарный (или даже трансдисциплинарный) подход по всему фронту исследований многоуровневой проблемы «сознание–мозг–материя». Этот подход уже успешно *становится*, и есть все основания полагать, что он будет в самые ближайшие годы активно востребован и стимулирован исследованиями и разработками в области так называемых конвергирующих технологий. Я имею в виду синергичную конвергенцию нано-, био-, информационных технологий, когнитивных и социо-гуманитарных наук. Новая нано-наука в буквальном смысле потребует интуитивно-рационального понимания времени. Это будет новое *нановремя*.

Но вернемся к встрече синергетики с темпоральной сложностью. И здесь, оказывается, совершенно необходимо ввести в наши рассуждения понятие интерфейса Я использую это понятие, апеллируя к интуитивно ухватываемому его смыслу в тех случаях, когда мы говорим, например, об интерфейсе «человек–машина».

В последние годы в связи с проблемой сложности Хельга Новотны – философ и социолог науки – ввела в обиход понятие эмерджентного интерфейса.²³ Она приводит множество примеров такого рода интерфейсов. В изначальном физическом смысле интерфейс – это поверхность раздела двух фаз вещества, которое может быть твердым, жидким, газообразным. Или границей раздела живого и неживого и т.д. При этом существенно, что интерфейс порождает качественно новые свойства или эффекты, отличные от свойств ассоциированных с ним поверхностей. Кстати говоря, в этой эмерджентности интерфейсов кроется один из источников инновационного потенциала конвергентного нанотехнологического развития.

Новотны распространяет идею интерфейса на ситуацию пересечения или конфронтации разных форм и/или областей знания. Эмерджентность говорит о незапланированности, неожиданности возникновения свойств, феноменов или объектов, которые ведут себя как «граничные объекты», не имеющие, однако, отчетливо распознаваемой границы, а потому не поддающиеся категоризации и классификации. Поэтому вместо того чтобы играть роль коммуникативных медиаторов и порождать возможность

²² Морен Э. Метод. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 253.

²³ Nowotny H. The Increase of Complexity and its Reduction: Emergent Interfaces between the Natural Sciences, Humanities and Social Sciences // Theory, Culture and Society. 2005. Vol. 22, № 5. P. 15–31.

консенсуса, они ведут к размежеванию и конфликту. Тем самым, они порождают рост сложности вследствие трудностей интерпретации, поскольку они находятся между двумя взаимно несоизмеримыми, взаимно непрозрачными, непонимаемыми языками. И тем не менее, отмечает Новотны, эти же «граничные», гибридные объекты могут быть провозвестниками грядущих коммуникативных прорывов, снижающих уровень сложности, оптимизирующих ее, снижающих ее временно, но не окончательно. Х. Новотны апеллирует к Н. Луману, для которого коммуникация в социальных системах – это и редукция сложности. Уместно так же здесь упомянуть о его же концепции «двойной контингентности», исходной взаимной коммуникативной непрозрачности, неопределенности вошедших в «соприкосновение» автопоэтических систем. Итак, общим «контекстом» для ситуации возникновения эмерджентного интерфейса является ситуация «неожиданной встречи» разных областей знания. Она порождает рост сложности. Для редукции сложности в этой ситуации нужна коммуникация, причем такая коммуникация, при которой ситуация двойной контингентности сохраняется как нечто «полупрозрачное», поскольку любая попытка ее элиминации, хотя и упрощает ситуацию, но таким образом, что блокирует ее дальнейшее креативное продолжение.

О какой же коммуникации идет речь? Здесь я, следуя Х. фон Ферстеру, исхожу из его ключевого тезиса *кибернетики второго порядка*: «Коммуникация – это рекурсия». При этом я рассматриваю понятие рекурсии как синергично сопряженное с такими понятиями, как «рекуррентность», «самоотнесенность», «действительный цикл, становящийся рефлексивным и генерирующим сложное мышление» (Э. Морен). Такой взгляд для меня в высшей степени конструктивен, поскольку позволяет *нередукционистски* соединить сложность в познании общества и те концепции сложности, которые возникли в последние годы в естественных науках. Это, конечно, синергетика Г. Хакена, теория диссипативных структур И. Пригожина, кибернетика второго порядка Х. фон Ферстера, теория автопоэзиса Ф. Варелы и У. Матураны. Особое место в этом перечне принадлежит открытию так называемых странных аттракторов, которые чаще всего ассоциируются с понятием детерминированного хаоса, но в меньшей степени с динамически рекурсивным (фрактальным) процессом. А потому и процессом коммуникативным, лежащим в основе порождения новых смыслов, или «распаковывания» смыслового континуума, по В.В. Налимову. И здесь я выдвину предположение, что вышеупомянутые «граничные объекты» в эмерджентных интерфейсах Х. Новотны суть не что иное, как фрактальные странные аттракторы. Однако для того чтобы превратиться в них из объектов с «нераспознанными границами», они должны быть не только идентифицированы в качестве объектов исследования, «имеющих фрактальные границы», но и реинтерпретированы в качестве символических средств коммуникативного объединения индивидуальных сознаний в сознание человечества.

Концепция интерфейса подводит нас, таким образом, непосредственно к ключевому философскому вопросу всего сюжета «встречи синергетики со сложностью». Это вопрос о субъекте–наблюдателе сложности, который сам по себе должен быть сложен, *приравнен* тому, что он «наблюдает» и с чем он «имеет дело». Процесс погружения наблюдателя в природу как констелляцию сложно-переплетающихся процессов должен быть продолжен. Это естественное продолжение метафизической исследовательской программы – «нового диалога человека с природой» Пригожина, о которой говорилось выше. Именно для нового диалога человека с природой, согласно И. Пригожину, требуется трансформация самого наблюдателя-субъекта таким образом, чтобы он был наделен способностью различать между будущим и настоящим. А для этого субъект-наблюдатель должен быть открытой, неравновесной, нелокализуемой диссипативной структурой, включенной в созидающую Вселенную. Но не только.

В контексте «интерсубъективной встречи со сложностью» нам требуется не только расширение концептуального пространства диалога, но и качественная его трансформация – переход к новой *синергично-коммуникативной парадигме*. Нам необходимо заново войти в контекст «диалог человека с природой». По аналогии с кибернетикой второго порядка, я бы назвал его диалогом «второго порядка». Или диалогом двух наблюдателей. Внутреннего (эндо-наблюдателя) и внешнего (экзо-наблюдателя). И тогда интерфейсом становится пространство коммуникативно осмысленных событий-встреч «внешнего и внутреннего», субъективно-объективного и объективно-субъективного в общем контексте «самоорганизующейся Вселенной». Подходящей метафорой-образом здесь мог бы быть образ листа Мебиуса – поверхности, в которой различение внешней и внутренней сторон не имеет абсолютного значения. В то же время аналогии с кибернетикой второго порядка недостаточно. Как недостаточно и общих рассуждений о синергетике-2 – термин, который я в свое время хотел ввести в обиход синергетической философии.

Чтобы продвинуться дальше в осмыслении нового субъект-объектного статуса сложности как синергичной темпоральности, нам надо расширить (или углубить, если угодно) наш темпоральный дискурс, включив в него образ «теперь-Now», а вместе с ним – и сознание, и самосознание в общую картину мира как самосознающей Вселенной. Насколько я знаю, наиболее интересно и последовательно идею введения образа «теперь» как развития нового диалога с природой проводит С.Ф. Тимашев: «Именно введение образа “теперь-Now” необходимо в разрешении обсуждаемых вопросов о введении необратимости в представлении эволюции реальных систем. Принципиальный шаг в этом направлении был сделан К. Ф. Вайцзеккером в его “Триест-теории”. Согласно Вайцзеккеру, сам факт актуализации явления (*если это даже смена идей в нашем сознании*) (курсив мой. – В. А.) происходит вследствие необратимых переходов в новое состояние системы. Тем самым само представление эво-

люции, по Вайцзеккеру, должно включать в себя реализующиеся дискретные последовательности необратимых “шагов-событий” или интервалов “теперь-Now”. Ключевым понятием в таком образе эволюции является интервал времени, ограниченный двумя “событиями-мигами”, а не моменты времени на непрерывной временной оси, как это имеет место в традиционной науке. Очевидно, что вводимые интервалы не должны быть “пустыми”, но содержать внутри себя интервалы меньших масштабов, всю иерархию возможных временных интервалов»²⁴.

Итак, «пустота» заполняется иерархией временных интервалов. Эта идея важна не только для углубления диалога с природой, но и построения диалогового интерфейса с философией времени. И не только в смысле А. Бергсона, но и феноменологии внутреннего сознания времени Э. Гуссерля²⁵. Возможным шагом в этом направлении может служить концепция фрактального времени Сузи Фробель (Susie Vrobel), директора Института фрактальных исследований в Касселе (Германия), разместившую в Интернет большую совместную с С.Ф. Тимашевым публикацию на эту тему.

Концепция фрактального времени Фробель онтологически созвучна идее байесовской распаковки смыслового континуума, по Налимову. У Фробель же речь идет о фрактальной распаковке временного континуума – со ссылкой на Гуссерля. Согласно Фробель, именно Гуссерль был первым, кто представил наблюдателя «теперь-Now» в виде «гнездящейся структуры», иерархии вложенных друг в друга и *одновременно* сцепленных между собой временных перспектив. Я не могу здесь подробно останавливаться на философии сознания-времени Гуссерля. Мне важно на примере работ С.Ф. Тимашева и Фробель (сюда же можно добавить работы Терри Маркс-Тэрлоу (Terry Marks-Tarlow) по фрактальной динамике повторного (рекурсивного) вхождения наблюдателя в наблюдаемое) показать отчетливо наметившуюся за последние годы тенденцию к пониманию сложности. Речь идет о новом интерфейсе в диалоге человека с природой – интерфейсе, воплощенном в сборке нового субъекта-наблюдателя «теперь», погруженного в мир темпоральной сложности природы как сетевой иерархии процессов становления, *необратимых* переходов потенциального в актуальное.

Некоторые авторы в этой связи говорят о «следующей революции в физике», о становлении новой парадигмы в науке. И эта парадигма уже как двадцать лет имеет свое название. А именно – *эндофизика*. Буквально этот термин означает «физика изнутри». Эндофизика помещает наблюдателя внутрь Вселенной – в противоположность *экзофизике*, исходящей из возможности адекватного познания системы *извне*.

Термин «эндофизика» был предложен физиком-теоретиком Дэвидом Финкельштейном в письме к основоположнику этого направления Отто

²⁴ Тимашев С.Ф. Время в естественных науках. М., 1986.

²⁵ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. М.: Логос, 1994 (перевод В.И. Молчанова).

Ресслеру. Он (наряду с Эдвардом Лоренцом) внес фундаментальный вклад в создание теории и концептуального аппарата (аттрактор Ресслера) динамического хаоса. Согласно Ресслеру, принятие исследовательской программы эндофизики (а также эндопсихологии, эндокибернетики, эндотехнологии как нанотехнологии) предполагает, что «наблюдатель должен быть включен в описание мира таким образом, что наблюдатель должен иметь модель самого себя. Эндофизика фокусируется на модели наблюдателя, и в этом ее сущностное отличие от экзофизики. Эндофизика не появилась внезапно. Первый шаг в направлении эндофизики был сделан теорией относительности Эйнштейна, в которой присутствуют обменивающиеся электромагнитными сигналами наблюдатели. Последующий вклад внесла квантовая механика, показавшая взаимное сопряжение наблюдателя и наблюдаемого и по сути неустранимость сознания из квантово-механической картины мира (что особенно рельефно представлено в многомировой интерпретации квантовой механики Эверетта-Уилера). В этот перечень шагов «на пути к эндофизике сложного мира» я включаю и «субъектно ориентированную вероятностную картину мира» В.В. Налимова с его байесовским наблюдателем, понимаемым, прежде всего, как «Я-наблюдатель», наделенный качеством спонтанности сознания в опыте переживания ситуации настоящего «теперь». И, наконец, И. Пригожин с его «различающим время» самоорганизующимся интересубъективным наблюдателем.

По Ресслеру, эндофизическое восприятие, в отличие от экзофизического, не иерархично в том смысле, что экспериментатор есть часть наблюдаемой им же вселенной. Измерительный прибор и наблюдаемая сущность отличаются только фокусом внимания и интересубъективным согласием по этому поводу.

Суммируем два основных положения эндофизики:

1. В эндофизике моделируется не только мир, но и сам наблюдатель.
2. «Интерфейс» между наблюдателем и миром есть та единственная реальность, с которой имеет дела наблюдатель.

О том, как именно моделируется наблюдатель (субъект) в эндофизике, можно составить представление, обратившись к статье *The Self: a Processual Gestalt*, написанной Ресслером в соавторстве с известным швейцарским психиатром Вольфгангом Чахером (Wolfgang Tschacher). Авторы рассматривают концепцию «Self» в «эндопсихологической» перспективе, основывая свой подход на современной математической теории сложных динамических систем. Поэтому модель «Self» оказывается в определенном смысле математической моделью, где «Self» является рекурсивным оператором, символизирующим процесс применения познания к познанию. В *эндопсихологическом* плане концепция «Self» прилагается к персонализированной ментальной структуре, обладающей интроспекцией, то есть способностью наблюдать свои собственные психические состояния. Авторы поясняют, что Self-концепт используется ими

как близкий к таким, как Эго, сознание, ум (mind) самочувствие (progrum) и т.д.

Но тогда возникает экзистенциальный философский вопрос: «Кто есть “Я”, коль скоро я думаю о самом себе?» Если моя идентичность представлена как «Self», тогда кем я себя ощущал мгновением раньше? Иначе: есть ли Я тот субъект, который возникает в момент познания Self? Можно, конечно, сказать, что в момент *метапознания* Self расщепляется на субъект и объект. Однако внимательное рассмотрение этого феномена ставит нас перед проблемой бесконечного регресса. После этой диссоциации субъект-объектное единство устанавливается заново.

Но можно ли этот феномен интроспективного осознания вывести за границы экзистенции философского Я и представить более коммуникативным образом? Для меня конструктивный ответ на этот вопрос означает, прежде всего, принципиальную возможность его представления в одном из языков междисциплинарной, а потому интерсубъективной (синергетической) сложности. А именно, в языке рекурсивных отношений. (Напомним, «рекурсия – это коммуникация»). Осознающее само себя бытие предполагает рекурсивный процесс. Ресслер подчеркивает, что «рекурсии являются источником (или генератором) сложных (complicated) феноменов. В математических структурах, равно как и в кибернетических петлях обратных связей, они имеют свойство продуцировать разного вида (парадоксальные) гомеостазы, наподобие, например хаотических аттракторов. Вместе с Г. Бэйтсоном он утверждает, что всякого рода логические парадоксы и связки (binds) также происходят из рекурсивных паттернов.

Аналогичным образом имеются некоторые «скрытые отношения» в эпистемологических пределах, подобных теореме Геделя о неполноте и соотношения неопределенностей Гейзенберга, где мы имеем дело с методом, применимым к самому объекту, взятому в его методологической функции (логику к логике, измерение к измерению, коммуникацию к коммуникации и т.д.). Все эти ситуации, согласно Ресслеру, имеют нечто общее в том смысле, что они предполагают *эндо-видение* системы. Итак, в перспективе эндовидения «Self» в процессе осознания себя действует таким образом, что он(о) оказывается как субъектом, так и объектом производимых операций. Можно представить несколько стратегий «депарадоксализации» подобного положения дел. Ресслер (что важно в контексте наших рассуждений о темпоральном интерфейсе сложности) предлагает стратегию, основанную на введении «нового измерения» – времени. «Если мы применим эту стратегию к проблеме “познания познания”, мы сможем распутать логическую связку, рассматривая мета-познание как длящийся во времени процесс. И тогда дифференциация больше не будет рассматриваться как дифференциация субъекта и объекта, но как дифференциация во времени...». Тем самым Self репрезентируется «как процессуальный гештальт, т.е. как паттерн, спонтанно возникающий в ходе (in the course) познания». Процессуальный гештальт символизируется странным (хаотическим) аттрактором, возникающим как темпоральная

«депарадоксализация» коммуникативной самореференции. Повторим, странный аттрактор – это гомеостатический симбиоз рекурсивно организованной структуры. И тогда «Self», представленное в языке нелинейных динамических систем, уже интерпретируется не в качестве некоей (метафизической) сущности, которая может «осознавать саму себя», но процессом внутри когнитивной системы. «Self» – это оператор порядка (опыта идентичности) перед лицом гигантской сложности как «внешнего мира», так и сложности «внутренних когнитивных событий». Но гомеостатичность Self не означает статичности. Напротив, Self – это нестационарный, перманентно эволюционный процесс.

Для меня существенны следующие констатации Ресслера:

- «1. Self эволюционирует, если познание применять к познанию.
2. Self как “идентичность” индивида есть (странный) аттрактор (процессуальный гештальт), который есть производное этого процесса.
3. Self поддерживается рекурсией»²⁶.

Теперь, в согласии с принципом когнитивного соответствия, «погрузим» «сложного» наблюдателя Ресслера на место диссипативного наблюдателя Пригожина. (Впрочем, было бы точнее сказать не «погрузим на место» или «вместо», а дополним субъектами–наблюдателями сложности, которые сами должны быть сложными, квантовыми, которые сами должны обладать сложным квантовым сознанием и т.д.). И тогда в качестве интерфейса сложности выступает фрактальная граница «между сложным наблюдателем сложности» и остальным миром. Эта граница существенно процессуальна и потому погружена в «текущий зазор» – «теперь» – между осознанно вспоминаемым прошлым и предвосхищаемым будущим.

Итак, проблема сложности как процесса оказывается не объективной или субъективной в старом, «отчетливо воспринимаемом декартовском смысле», а как данное нам в «странно-аттракторном» интерфейсе «теперь». В этом отношении показательны уже упомянутые работы Тимашева по фликкер-шумовой спектроскопии, а также Фробель по фрактальному времени, выполненные в парадигме эндо-физики Ресслера. Отталкиваясь от идей Гуссерля, Фробель вводит феноменологическую модель фрактального времени, которая определяет структуру «теперь» как гнездящийся (nesting) каскад воспоминаний и предвосхищений (ре-тенций и протенций, по Гуссерлю). Результирующая структура внутреннего наблюдателя делокализуется в пространстве и, что существенно, во времени. (Эта темпоральная делокализация в чем-то сходна с квантово-механической делокализацией, как она представлена в экспериментах по проверке неравенств Белла и особенно в многомировой интерпретации квантовой механики Эверетта.)

Внутренний наблюдатель, сохраняя собственную идентичность, расширяет свое сознание времени в качестве наблюдателя-участника, чьи

²⁶ Tschacher W., Rössler E.O. The Self: A Processual Gestalt // Research Reports. 1995. №. 95–2.

границы становятся гибкими, подвижными и зависят от того, в каком «теперь» устанавливается фрактальный контур интерфейса между наблюдателем-участником и «остальным миром».

Итак, эндофизика утверждает в конечном счете, что мир, в том как он нам дан, есть «срез» (cut) интерфейса, различие внутри того, что реально целостно. Отсюда вытекает возможность изменения мира как изменения интерфейса, и это важно для понимания грядущей роли нанотехнологий как *эндотехнологий*. С собственно философской же точки зрения здесь, однако, возникают сложные проблемы. Я не буду их здесь перечислять. Скажу только, что для меня это не проблемы космического сознания или единства мира. Это проблема того, каким образом, сознавая себя находящимся внутри сложного мира как суперхаотического аттрактора, имея темпоральный интерфейс «теперь», представленный в многообразии лингвистических, семиотических, компьютерных экранов, через которые этот мир (реальный или виртуальный) *случается*, наблюдатель-участник может обрести «метаобъективную позицию», обрести свободу от насилия случая. Как жить в этом мире сложности, ощущая себя (хотя бы иногда) не случайно заброшенным в него?

Завершая пятую главу первого тома своей книги «Метод» с характерным названием «От кибернетики к коммуникативной организации (*сибернетике*)», Э. Морен констатирует: «Нам бы следовало осознать наши собственные формы коммуникации. И вот мы опять оказываемся в самом центре наших антропосоциальных проблем. Ибо именно на этом уровне коммуникация принимает свой широкий размах и разрастается в своей экзистенциальной, индивидуальной, социальной, политической, этической интенсивности! Именно в недрах проблематики коммуникации возникает тень некоммуникабельности. И, наконец, именно в плане социальной организации возникает фундаментальная проблема: можно ли представить себе, помыслить, надеяться на организацию, которой управляет коммуникация, общность коммуникации? Мы ведь уже знаем, что всякая надежда глупа, если не принять во внимание то, что за социальной организацией стоит управление со стороны аппаратов, т.е. существует смутная и мало изученная связь между коммуникацией и порабощением»²⁷. Однако я не имею возможности углубляться в эту тему.

Суммируя, отмечу, что я попытался показать, как, опираясь на идею субъектно-интерсубъективной синергетики и сложности, наметить путь выхода из классической декартовской дихотомии субъект/объект посредством трансдисциплинарной логики включенного третьего (Б. Николеску) в сферу трансцендентальных отношений субъект – рекурсивная сложность среды – субъект.

²⁷ Морен Э. Метод. М., 2005. С. 300.

Концепт интерсубъективности в когнитивных моделях искусственного интеллекта

Введение

Философия искусственного интеллекта (Philosophy of Artificial Intelligence) самым фактом своего рождения обязана проблематике интерсубъективности. Предложенная А. Тьюрингом в статье 1950 г.¹ незамысловатая рефлексия над проблемами *я и другого* в контексте компьютеризованного мира, информационного общества и электронной культуры повлияла на становление этого интереснейшего направления новейшей философии. Оно конституировалось в самостоятельную сферу фундаментального исследования способов компьютерной реализации человеческого мышления и других ментальных феноменов – их имитации, моделирования, репродуцирования и креацирования². В свою очередь, развитие искусственного интеллекта оказывает заметное влияние на традиционную проблематику интерсубъективности, модифицируя её существенным образом. В спектре новых вопросов – общение и взаимодействие между субъектами-компьютерами: *я-компьютером и другим-компьютером*. Проблематике интерсубъективности в контексте технологии посвящено огромное количество работ. В этих работах компьютерно-коммуникативные аспекты общения обоснованно определяются как «объект-объектные» отношения³. Поэтому концепт человеческого общения остаётся либо незатронутым, либо получает лишь некоторые технологические модификации, оставаясь в целом характеристикой собственно человеческого. Философия искусственного интеллекта вносит существенные коррективы и позволяет изучать отношения между «людьми-компьютерами»⁴ как коммуникативную проблему. Более того, введённое А. Тьюрингом понятие «человек-компьютер» представляется категориальным для изучения когнитивно-компью-

¹ Turing A. Computing Machinery and Intelligence // Mind. 59 (236). 1950. P. 433–460. Русский перевод вышел десять лет спустя в: Тьюринг А.М. Может ли машина мыслить? / Под ред. Б.В. Бирюкова. М., 1960. С. 19–158. Работа положила начало бурным дискуссиям по тематике «думающих машин».

² Термин «креацирование» применяется в дискуссиях высокоуровневых теорий ИИ и «сильного ИИ» и означает возможность получения когнитивных феноменов, не имеющих естественных аналогов.

³ Булычёв И.И., Кирюшин А.Н. О базисных логико-философских константах теории коммуникации // Философия и общество. 2011. № 4. С. 97–116.

⁴ Термин «человек-компьютер» является одним из базовых при изучении когнитивно-компьютерных механизмов имитации человеческого мышления.

терных механизмов реализации человеческого мышления и сознания. В оригинальной версии А. Тьюринга применяется другой термин – «human computer», «человеческий компьютер», т.е. та сфера в сознании человека, которая отвечает за алгоритмическое поведение. Если осуществить индуктивное обобщение абстрактной способности человеческой личности к осуществлению вычислительных операций, то данная сфера становится определяющим параметром. Отчужденный, одномерный человек информационного общества при присвоенной или приданной власти оценивать другого человека, т.е. став судьёй, переносит стереотипы своей калькулирующей рациональности на оцениваемого. Особой разницы нет в том, воплощены ли рассуждения человека программно-информационными средствами компьютерных технологий либо реализованы нейро-мозговыми коррелятами его сознания. Функции человека-компьютера и функции компьютера неотличимы.

В связи с развитием интеллектуальных компьютерных технологий возникают самые разные вопросы, например: обладают ли *я-компьютер* и *другой-компьютер* всей полнотой субъективной реальности *я* и *другого*? Могут ли *я-компьютер* и *другой-компьютер* «мыслить», «творить», «любить», «жить» и пр., либо данные понятия применимы только к *я-человеку* и к *другому-человеку*? Если же компьютерные дефиниции этих терминов пригодны, то каковы их новые смыслы, контексты и коннотации? В философско-методологическом плане возникает вопрос о правомочности компьютеризма (computationalism) выступить в роли базовой парадигмы, которая способна полностью исчерпать возможные теоретические построения в сфере размышлений о *моём-*, *другом-*, *ином-*, *чужом-*, *х-сознании*, т.е. по сути выступить главным философским течением современности, выиграв рейтинговую гонку у марксизма, фрейдизма, экзистенциализма, персонализма, посмодернизма и пр. в плане выработки мировоззрения, более адекватного реалиям компьютероженного мира, нежели те, которые предлагают перечисленные направления. Компьютизм (в наиболее радикальной форме) полагает, что *я-человек* конституирован *я-компьютером*, т.е. все его «человеческие, собственно человеческие» качества, свойства, способности, как сознательные, так и бессознательные, суть функциональные производные от бесконечных квази-алгоритмических процессов преобразования вещества, поля, энергии, информации.

Подобного рода вопросы возникли совершенно неожиданно, мгновенно и сразу, как только человек оказался «заброшенным» в электронную культуру. Их, конечно, следует ставить и решать. Здесь просматривается важный тренд компьютерной тематики в философии, например построение компьютерных вариантов экзистенциальной философии. Налицо примеры грубой «имплантации» концепта вычислимости в метафизические исследования, например рассмотрение Dasein в формате машины Тьюринга⁵. Имеются более мягкие варианты, инспирированные

⁵ Gordon G.G. The Machine basis for the Dasein: On the Prospects for an Existential Functionalism // *Man and World*. 1986. P. 55–72.

идеей универсальности вычислительной парадигмы по причине синтаксической выразимости в числовом формате любой теории – физической, психологической, биологической, социологической и пр.⁶

Возникает проблема выбора способа философской рефлексии над проблематикой интересубъективности в новых условиях. Есть варианты, которые принципиально невозможно включить в философскую методологию современной компьютерной технологии. К ним относятся, во-первых, эпатажные постмодернистские «квази-исследования» в стиле С. Жижека с «симулякрами» бесполой людей, играющих в тьюринговую игру в имитацию⁷. На другом полюсе рациональности, напротив, – высокоакадемические теоретизирования И.Т. Касавина о «социальности», «смысле», «знаниях», «рациональности» вообще. Я предлагаю воспользоваться подходами к изучению проблематики интересубъективности, предложенными Н.М. Смирновой⁸ и Д.И. Дубровским⁹ в контексте исследований искусственного интеллекта. Первый подход ориентирован на выявление феноменологических особенностей концепта «я-другой», второй подход – на изучении интересубъективности в контексте междисциплинарных исследований НБИКС-технологий. Наш подход более специфичен – проблематика интересубъективности изучается в контексте когнитивной модели, которая является категориальной для философии искусственного интеллекта – в контексте теста Тьюринга. Предложенный А. Тьюрингом концептуальный анализ простой интересубъективной схемы в контексте компьютерной технологии состоит в следующем. Некоторый человек (наблюдатель, судья) общается с другими людьми в условиях телекоммуникации, благодаря чему скрываются физиологические особенности собеседников. Роль собеседников могут играть компьютеры, снабжённые столь мощными программами осуществления связного диалога, что наблюдатель имеет все основания приписывать «интеллект» собеседнику-компьютеру.

По Тьюрингу, субъектом (интерсубъективным актором) может быть не только человек, но и компьютер, успешно имитирующий феномены диалогового интеллекта, т.е. явления, которые, как правило, сопровождают общение между людьми посредством письменной речи. С 1960-х годов данная схема получила название «тест Тьюринга» и сего-

⁶ См. подробнее: *Алексеев А.Ю.* Роль комплексного теста Тьюринга в методологии искусственных обществ // Искусственные общества: Ежеквартальный Интернет-журнал 2011. Т. 6, № 1–4, С. 18–64.

⁷ *Zizek S.* No Sex, Please, We're Post-Human! [WWW – document] URL, 2002. – <http://www.lacan.com/nosex.htm>

⁸ *Смирнова Н.М.* Интересубъективность и проблема «Других сознаний» // Естественный и искусственный интеллект: Методологические и социальные проблемы / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М., 2011. С. 106–128.

⁹ *Дубровский Д.И.* Актуальные проблемы интересубъективности // Естественный и искусственный интеллект: Методологические и социальные проблемы / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М., 2011. С. 129–148.

дня обрела невероятно широкое развитие за счет того, что возможность компьютерной имитации феноменов «интеллекта» была расширена на широкий спектр других когнитивных феноменов – «жизни», «сознания», «понимания», «любви», «свободы», «личности», «общества» и пр. Основной презумпцией последующих исследований оказалась гипотеза о компьютере, способном реализовать самые разные аспекты интерсубъективности, не только диалогового интеллекта. Концептуальное представление простейшего интерсубъективного акта «наблюдатель – человек/компьютер» предопределило компьютерный контекст изучения традиционных мировоззренческих вопросов о разуме, сознании, свободе воли, детерминизме, креационизме, творчестве, экстраординарных способностях, сциентизме/антисциентизме и пр. Сегодня, спустя 60 лет, тест Тьюринга оказался в эпицентре рефлексии по поводу становления и развития электронной культуры информационного общества. Исследователи когнитивных и компьютерных наук стали его считать методологической парадигмой конструирования существующих и перспективных интеллектуальных технологий и категориальным основанием рациональных мировоззренческих дискуссий по поводу настоящего и будущего человека, общества, природы. По сути, тест и его многочисленные версии, модификации, интерпретации представляют многообразие *когнитивных моделей искусственного интеллекта*¹⁰. Данные модели будем чётко отличать от моделей ИИ, которые применяются в нейрофизиологии, когнитивной психологии, когнитивной социологии и пр. Собственно, благодаря внедрению идей ИИ в концептуальный, теоретический, эмпирический аппарат этих наук, последние именуются «когнитивными».

Как определить когнитивную модель искусственного интеллекта

Prima facie словосочетание «когнитивная модель искусственного интеллекта» кажется тавтологией. В самом деле, искусственный интеллект

¹⁰ Чтобы не повторять идеи оригинального теста Тьюринга, многочисленных версий теста, и идеи комплексного теста Тьюринга, автор отсылает к ряду работ, например: Алексеев А.Ю. Роль Теста Тьюринга в методологии искусственного интеллекта // *Философско-методологические проблемы искусственного интеллекта: Материалы междисциплинарного научно-теоретического семинара*, 26 апр 2006 г. М.: ЦЭМИ РАН / НСММИ РАН, 2006. URL – <http://www.scm.ai.ru/seminar/1-11>; Алексеев А.Ю. Возможности искусственного интеллекта: Можно ли пройти тесты Тьюринга? // *Искусственный интеллект: Междисциплинарный подход* / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М.: ИИнтелЛ, 2006; Алексеев А.Ю. Идея комплексного теста Тьюринга. // Тест Тьюринга: философские интерпретации и практические реализации: Материалы научно-практ. конференции, посвящённой 60-летию публикации статьи Алана Тьюринга *Computing Machinery and Intelligence*. М.: Алькор Паблишерс, 2011.

как сфера мировоззренческих, философско-методологических, научно-теоретических и инженерно-эмпирических исследований, не говоря уже о применении интеллектуальных технологий в быту, сегодня часто представляется отраслью когнитивной науки и когнитивной технологии. Поэтому любая модель ИИ есть когнитивная модель, так как она способна пролить свет на когнитивные способности человека.

Феномен человеческого познания изучается на различных уровнях общности. Модели ИИ находятся на наиболее *конкретном* исследовательском уровне, в отличие от когнитивистских механизмов «познания», которые порой сложно представить в вычислительном формате; эпистемологических установок, канонов, норм, методов научно-рационального познания феномена «интеллект»; гносеологической рефлексии по поводу природы, сущности и познаваемости «разума» разумом. Конкретность моделей ИИ обусловлена возможностью технической реализации посредством (нейро)компьютинга ряда когнитивных механизмов. Возникает ошибочное мнение, что любая модель ИИ есть когнитивная модель ИИ, так как репрезентирует или операционально воспроизводит когнитивные человеческие способности. Тем не менее, это не так.

Во-первых, сегодня слабым и необоснованным представляется способ изучения естественного интеллекта (ЕИ), не опирающийся на результаты исследования искусственного интеллекта. Искусственный интеллект играет роль идеального теоретического конструкта когнитивной науки, на основании которого, собственно, и возможно рациональное изучение ЕИ, а не только имитационно-эмпирическая апробация теорий психологии (классический ИИ), нейрофизиологии (нейрокомпьютинг), биологии (искусственная жизнь) и самого широкого спектра социальных наук (искусственное общество)¹¹. В таком формате исследований категории ЕИ оказываются в подчинении категорий ИИ и, при наличии соответствующей компьютерной онтологии, теории ЕИ представляются теориями моделей ИИ. На этот счет имеются даже международные рекомендации проектирования информационных систем IDEF5¹², предлагаемые в стиле логического атомизма и, следовательно, реализуемые средствами математической логики.

Во-вторых, в ИИ как вполне самостоятельной сфере философско-научной рефлексии следует выделять модели, которые обладают когнитивным статусом и которые таковым не обладают. Неплохой аналогией когнитивных/некогнитивных моделей ИИ служит дистинкция, предложенная известным отечественным семиотиком С.В. Чабановым, между

¹¹ Вопрос «Могут ли исследования ЕИ развиваться независимо от исследований ИИ» впервые был поднят Т.Б. Кудряшовой в порядке дискуссии относительно полемики М.А. Холодной и О.П. Кузнецова на семинаре НСМИИ РАН «Может ли искусственный интеллект развиваться независимо от исследований естественного интеллекта?». М.: Семинар НСМИИ РАН, 2006. – <http://www.scm.aintell.info/default.asp?p0=1&p1=13>

¹² IDEF5: Ontology Description Capture Method – <http://www.idef.com/IDEF5.htm>

когнитивной/некогнитивной графикой. По сути, любая графика обладает когнитивным статусом. Однако в культуре, по замыслу С.В. Чабанова, следует различать *безусловные* когнитивные рефлексy относительно наличных в конкретном социуме и в конкретный исторический период семиотических форм репрезентации мира и *условные* когнитивные рефлексy, которые целенаправленно формируются для выработки познавательной установки в ходе творческого освоения мира¹³. Когнитивная графика способствует формированию условных рефлексов. Поэтому *когнитивными моделями ИИ* будем полагать те модели, которые способствуют собственному *развитию* исследований ИИ.

Некогнитивные модели ИИ выполняют прикладные функции. В современной когнитивной технологии это могут быть крупные парадигмы, которые представляют не только обобщённые образцы для осуществления научно-конструкторской работы, но и модели постановки новых задач для инициации данной работы. Однако они не представляют познавательного интереса для собственного развития ИИ. Например, принятые в информатике парадигмы «представления знаний», такие как продукционная, семанτικο-сетевая, фреймовая, формально-логическая, нейросетевая модели не следует относить к когнитивным моделям ИИ. Они конвенционально закреплены в концептуальной инструментальной современной компьютерной науке, дисциплинарно преподаются в вузовских и даже в школьных учебных программах. Однако для развития ИИ они представляют лишь исторический интерес.

Когнитивные модели искусственного интеллекта определим по ряду функций, которые они выполняют в когнитивной науке и технологии: 1) *дефинитивная функция*, обеспечивающая компьютерную трактовку когнитивных феноменов, – таких как «интеллект», «понимание», «творчество», «свобода», «смысл», «значение», «личность» и пр.; 2) *конструирующая функция*, которая заключается в создании и обосновании концептуального проекта инструментальной, способного реализовать (имитировать, репродуцировать) эти феномены; 3) *критическая функция*, обеспечивающая рациональные дискуссии по поводу возможности/невозможности компьютерной реализации когнитивных феноменов, социокультурных последствий внедрения когнитивно-компьютерных систем, футурологические прогнозы по поводу роботизации, кибернетического бессмертия, трансгуманизма и пр. В принципе, в этих функциях имплицитно представлен полный канонический комплект вопросов любой деятельности: «что?»—«как?»—«зачем?».

Предложенной дефиниции когнитивной модели ИИ отвечает оригинальный тест Тьюринга. В нем чётко обозначены: 1) компьютерное (квази-алгоритмическое) определение «интеллекта»; 2) конструкторский

¹³ Данную идею С.В. Чабанов выдвинул в ходе обсуждения его доклада «Когнитивная графика» на V конференции «Актуальные проблемы когнитивной науки», 18–21 октября 2012 г., г. Иваново.

проект универсальной цифровой вычислительной машины и нейросети (по сути, параллельной машины), способных имитировать интеллектуальное поведение; 3) полемический стандарт на тему «может ли машина мыслить?».

Однако оригинального теста не достаточно для охвата феномена человеческих взаимодействий в условиях компьютерных коммуникаций – способность связно составлять письменные тексты – это всего лишь частный и порой незначимый аспект интересубъективности. Поэтому концепт интересубъективности в контексте проблематики искусственного интеллекта целесообразно раскрывать в интегральном формате, который автор с 2006 г. называет *комплексным тестом Тьюринга*¹⁴. Данная версия теста Тьюринга призвана объединить различные тьюринговые тесты, предложенные на протяжении более чем 60-летней истории и те, которые будут предложены в будущем.

Концепт интересубъективности в комплексном тесте Тьюринга

Идея комплексного теста Тьюринга проста. Она заключается в совместном изучении и использовании версий и интерпретаций оригинального теста, неявно сформулированного А.М. Тьюрингом в работе «Вычислительные машины и интеллект» (1950 г.)¹⁵. Термин «Тест Тьюринга», получивший собственное наименование в конце 1960-х г., сегодня трактуется по-разному и означает следующее: тезис о замене бессмысленного вопроса «может ли машина мыслить?» на вопрос «способен ли компьютер имитировать интеллектуальное поведение?»; логически достаточные условия диспозициональной или актуальной атрибуции (приписывания) когнитивных феноменов х-системе; лингво-бихевиоральный тест на выявление параметров когнитивных феноменов; критерий интеллектуальности х-системы; инструкция обмана человека в «человечности» компьютера; техническое задание на разработку интеллектуальной компьютерной системы; функциональную аппроксимацию естественного интеллекта; спецификацию естественно-языкового интерфейса с компьютером; проект компьютерного «усилителя» интеллектуальной деятельности; квази-алгоритмическая модель естественного интеллекта. Имеется ряд других интерпретаций оригинального теста Тьюринга по поводу машинного «мышления», в которых всесторонне оцениваются инженерные проекты интеллектуальных компьютеров и критически обсуждаются мировоззренческие последствия их использования в обществе. В аналитиче-

¹⁴ Впервые озвучено на студенческой конференции «Философия искусственного интеллекта», МИЭМ, 20 мая 2004 г. См.: Алексеев А.Ю. (ред.). Методологические и теоретические аспекты искусственного интеллекта. М.: МИЭМ, 2006.

¹⁵ *Turing A.M. Computing Machinery and Intelligence // Mind, New Series. 1950. Vol. 59, No. 236. P. 433–460.*

ской философии искусственного интеллекта тест Тьюринга и его последующие модификации принято считать категориальными концепциями¹⁶. Поэтому высокий уровень развития философии ИИ задаётся интегральным способом изучения и применения данного категориального аппарата – в формате комплексного теста Тьюринга.

Интерсубъективистские идеи комплексного теста Тьюринга распределены по частным тестам¹⁷. Вначале рассмотрим мысленный пример, который не так уж фантастичен для современных условий общения в социальных веб-сетях. Ранее этот мысленный пример получил название «Девушка по переписке»¹⁸. Молодой человек ищет спутницу жизни и, как сейчас принято, обращается к интернет-службе знакомств. Задаёт параметры запроса – возраст, рост, объёмы, цвет волос, знак зодиака, привычки и пр. В ответ – ряд кандидаток. Начинает переписываться. Особенно нравится девушка Элиза. Переписка длится более полугода – в выборе нельзя ошибиться! Беседы ведутся на самые разные темы: семьи, детей, секса, быта, отдыха, зарплаты, экономики, политики, литературы, китайской кухни и пр. Играют в шахматы с переменным успехом. Девушка поражает объемом знаний, лёгкостью в общении, изысканностью стиля. И глаза у неё выразительные. Наконец, молодой человек не выдерживает и назначает встречу на площади у памятника. Приезжает с букетом роз. Ждёт. Час, два, три. Никто не приходит. Вернувшись ни с чем, пишет гневное письмо. В ответ – «Прости, милый! Я – Электронная Лиза, компьютерная программа»¹⁹.

Молодому человеку не повезло – он не задумался об интерсубъективностсской проблематике в контексте компьютерной технологии. Во-

¹⁶ См., например, библиографию по философии ИИ в *MindPapers. A Bibliography of the Philosophy of Mind and the Science of Consciousness* / Compeled by David Chalmers (Editor), David Bourget (Assistant Editor) – <http://consc.net/mindpapers/6>

¹⁷ Подробно см.: Алексеев А.Ю. Комплексный тест Тьюринга (Философско-методологические и социокультурные аспекты). М.: Университетский гуманитарный лицей, 2011. См. ряд русскоязычных переводов статей, в которых представлены частные ТТ: Алексеев А.Ю. (ред.). Тест Тьюринга. Роботы. Зомби. М.: МИЭМ, 2006.

¹⁸ Алексеев А.Ю. Проблема Другого в компьютерных коммуникациях // Философские науки. 2008. № 6. С. 114–136.

¹⁹ На выбор имени «девушки» повлияло название широко известной программы понимания естественного языка – ELIZA, разработанной Джозефом Вейзенбаумом в 1966 г. Программа состояла всего из двух сотен операторов на языке Бейсик и незатейливого алгоритма «понимания» задаваемых ей вопросов. При этом ELIZA настолько умело имитировала речевые способности собеседника, что, к примеру, секретарша Дж. Вайзенбаума при отсутствии шефа очень любила с нею «поболтать». В основе концепции программы лежала психотерапевтическая техника диалога с пациентом. Сегодня программы, у которых в основе диалога лежит такая же концепция, принято называть «ELIZ'a – подобные программы».

первых, он слишком доверился наивной феноменологии восприятия *другого-компьютера*, атрибутировав ему параметры *другого-человека* (см. далее «Тест искусственной личности») и, во-вторых, не приложил усилий для того, чтобы удостовериться, что он общается с личностью, а не с её компьютерным двойником (см. «Тест философского зомби»).

В такой форме проблема интросубъективности тождественна *проблеме другого*. Проблема – не модная на сей день, как полагает один из ведущих специалистов по этой теме А. Гуслоп²⁰. В самом деле, до массового развития компьютерно-коммуникационных технологий проблема носила чисто спекулятивный характер и была интересна лишь в академических теоретизированиях. Сегодня она насквозь пропитана практическим интересом, и поэтому вряд ли можно согласиться с А. Гуслопом. Например, даже шутки ради замечают, что в Интернете выдавать себя за человека может не только программа, но и животное, например натренированная собака. Питер Стейнер в известной карикатуре «В Интернете никто не знает, что ты – собака!» (1993 г.) изобразил пса, сидящего перед компьютером и нажимающего на клавиши²¹. «И в самом деле! – восклицает Вильям Рапопорт по поводу этой карикатуры. – В Интернете никто точно не знает, кто с кем общается. Это неведение может привести к самым серьёзным последствиям в реальной жизни. Если я ввожу номер кредитной карточки через Web-сайт с целью покупки книги, то неизвестно, куплю ли я эту книгу или выдам свой секретный код мошеннику. Если моя дочь общается посредством чата с лицами противоположного пола примерно её возраста, то кто знает, может быть, она общается с серийным убийцей. Обычно, правда, мы предвидим такие опасности и полагаем, что общаемся не с мошенниками, убийцами, собаками. Или – как в нашем случае, с компьютерными программами»²². Сегодня утверждения В. Рапопорта (2000 г.) устарели на фоне экспоненциального развития информационно-коммуникационных средств, сопровождаемого, в свою очередь, громкими судебными делами по поводу преступлений, «соучастниками» которых выступают компьютеры. По всей видимости, в недалёком будущем воплотится и сценарий «Девушка по переписке». Тогда актуальнейшей проблемой станет поиск действенных методов и средств решения проблемы другого, которая в условиях компьютерных коммуникаций может быть определена как *поиск оснований в убеждённости, что я-человек общаюсь с другим-человеком, а не с другим-компьютером*.

²⁰ Hyslop A. Other Minds. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005 – <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>

²¹ On the Internet: Nobody Knows You're a Dog // July 5, 1993 issue of The New Yorker. Vol.69 (LXIX), No. 20. P. 61 – <http://www.unc.edu/depts/jomc/academics/dri/idog.html>

²² Rapoport W. J.. How to Pass a Turing Test // Journal of Logic, Language, and Information. 2000. 9. P. 467-490, 467 – <http://www.cse.buffalo.edu/~rapoport/Papers/TURING.pdf>

Подобная проблема имеет давнюю историю. Аналог тьюринговой проблематики интерсубъективности можно встретить у Р. Декарта. Он полагал, что даже если машина будет иметь полнейшее сходство с телом и поведением человека, всё равно она не способна стать полноправным субъектом взаимодействия. Машина не способна должным образом представлять слова, т.е. пользоваться языком так же, как пользуются люди, сообщая другим свои мысли. Также машина не способна работать в различных контекстах – только человеческому разуму под силу охватить многообразие всевозможных поведенческих ситуаций. Конечно, в некоторых частных случаях, полагает Р. Декарт, машина может действовать лучше человека. Однако это так же может послужить поводом для того, чтобы усомниться в человечности собеседника. А. Тьюринг, в отличие от Р. Декарта, полагает иначе – компьютер способен мыслить. Вот только надо определиться – что такое «интеллект», что такое «машина».

Рассмотрим кратко характеристики концепта интерсубъективности в когнитивных моделях искусственного интеллекта.

Оригинальный тест (тест Тьюринга) изучает особенности интерсубъективности в условиях компьютерной реализации диалогового интеллекта, востребованного для связного разговора с любым собеседником на любые темы. А. Тьюринг заменяет «вечный» вопрос: «Могут ли машины мыслить?» на «игру в имитацию» (по сути, лингвистическую игру), которая состоит из трёх сценариев и последующих их модификаций. Согласно первому сценарию, в игру в имитацию играют три человека – мужчина, женщина и бесполоый судья. Игроки располагаются в разделённых непроницаемой перегородкой комнатах, в одной – судья (*я-человек*), в другой – *мужчина-человек* и *женщина-человек*. Диалог между ними ведётся средствами телетайпа (сегодня – электронной почты, чата). Цель судьи – определить пол игрока. Для этого он передаёт письменные вопросы самого различного содержания. *Женщина-человек* говорит правду и только правду, помогая судье, а *мужчина-человек* может говорить и правду и ложь, стремясь обмануть судью. Далее роль *женщины-человека* начинает играть *женщина-компьютер*. Компьютер – это универсальная цифровая вычислительная машина, на которой запущена программа типа анализа и синтеза связного текста. Тьюринг задаётся вопросом: «Будет ли судья ошибаться столь же часто, как и в игре, где участниками являются только люди?» Этим заменяется исходный вопрос: «Может ли машина мыслить?» Если судья будет ошибаться столь часто, как и в начале игры в имитацию, то тогда компьютер демонстрирует интеллектуальные способности, интерсубъективная связка реализуется: *я-человек* общается якобы с человеком, на самом деле взаимодействуя с компьютером. На последнем этапе игры в имитацию роль *мужчины-человека* начинает играть *мужчина-компьютер*. Гендерная тематика становится незначимой, главное теперь – отличие человеческого от компьютерного, создание адекватного проекта компьютера и реализация проекта в общественной практике.

В 1950 г. А. Тьюринг полагает, что в последний вариант игры в имитацию можно будет играть в 2000 г. Однако в выступлении на радио БиБиСи в 1952 г., осознав сложность задач интересубъективного содержания, он переносит дату на сто лет. Если бы А. Тьюринг отодвигал с такой (арифметической) прогрессией свой прогноз в соответствии с динамикой «знаний о незнании», то сегодня, на 2013 г., появление «компьютерного собеседника по переписке от рождения до смерти» следовало бы ожидать не ранее 3538 г. Предлагаем быть оптимистами. Для этого масштабируем даты к временным рамкам известного общественного движения «Россия-2045» и предположим, что *я-компьютер* и *другой-компьютер* будем общаться, как люди, в 2052 г. Но почву для решения проблемы – назовем её **«Проблема интересубъективности-2052»** – надо готовить сейчас.

Сегодня насчитывается более тысячи крупных статей и специальных работ, в которых осмысливается тест Тьюринга. Поэтому стоит говорить о *тестах Тьюринга*, а не об одном единственном каноническом тесте, который не совсем чётко был сформулирован самим А. Тьюрингом.

Параноидальный тест (тест Колби) служит эталоном для изучения экспертных систем, в которых отсутствуют внутренние средства эпистемологического развития. Такие системы реализуют концепции разработчиков как «навязчивые идеи». Человека от компьютера достаточно легко отличить, если задать пару вопросов из неизвестной предметной области или, например, применить метафору.

Гендерный тест (тест Геновой) изучает внебиологические отличия мужчины от женщины и служит решению вопросов: «Чем мужчина отличается от женщины?», «Может ли женщина мыслить?», «Может ли мужчина мыслить?» и пр. Тест представляется базовой когнитивной моделью изучения проблематики «Секс и компьютер». Есть много вариаций гендерного теста – от концептуального анализа половой детерминации интеллектуальных способностей до обоснования проекта бесполого постчеловечества.

Креативный тест (тест Лавлейс) инициирует тематику компьютерного творчества и опровергает/защищает аргумент Лавлейс, согласно которому компьютер творить не может. Задаёт достаточно строгие аксиоматические критерии продуцирования творческих артефактов. Субъект-человек определяется по факту выявления творческих способностей у собеседника.

Субкогнитивный тест (тест Френча) изучает компьютерные аспекты представления многоуровневой подсознательной структуры с учётом социокультурного контекста. Задаётся серией вопросов, идентифицирующих низкоуровневую когнитивную структуру, например сеть ассоциативных знаний, которые формируются в процессе жизнедеятельности человека. Только тот компьютер способен пройти тест, который «живет жизнью людей».

Глобальный тест (тест Блока) – задаёт необходимое условие приписывания интеллекта х-системе с учётом антибихевиористской критики

оригинального теста – когда субъект может выражать когнитивные феномены, не обладая ими (например, изображать боль, хотя её нет), или, напротив, не выражать эти феномены, даже если они присущи его внутренним системным состояниям (т.е. не выказывать боли, несмотря на болезненное состояние). Тест раскрывает ограниченность лингвистического бихевиоризма тьюринговой игры в имитацию и функционализма машины Тьюринга. Новая формулировка ТТ (нео-ТТ) предполагает диспозиционные способности системы продуцировать осмысленную последовательность вербальных реакций на любую последовательность вербальных стимулов. Эти способности поддерживаются машиной Блока – глобальной экспертной системой, которую разрабатывает всё человечество. Внутреннее устройство машины убеждает, что её «интеллект» – это интеллект разработчиков, но никоим образом не её собственный.

Китайская комната (тест Серля) отрицает концепцию сильного ИИ, согласно которой при прохождении теста компьютер не только моделирует человеческую способность к пониманию (это характерно для позиции слабого ИИ), но фактически «понимает» и объясняет её. Феномен «понимания» представлен в контексте интенционалистской теории сознания. Метафизическая подоплёка такова, что субъект-компьютер должен обладать биологическими предпосылками феномена интенциональности, а это присуще исключительно субъекту-человеку.

Инвертированный тест (тест Ватта) учитывает способности человека воображать психические качества и свойства у нечеловеческих систем. Роли игроков «обращаются» – судья должен быть судим, так как именно он приписывает интеллект системе, которая таковым может и не обладать. Машина приписывать ментальное состояние х-системе не способна, это способность исключительно человека. Атрибуция х-системе человечности и воображения изучается как способ образования рефлексивного «зеркала» при обращённости *я-компьютера* на себя – интеллектуальная машина, тестирующая собственный интеллект.

Тотальный тест (тест Харнада) непосредственно связывается с достижениями НБИКС в рамках многоуровневой классификации тестов Тьюринга (подробнее рассматривается ниже в связи с проектом искусственной личности). Субъекты-компьютеры станут полноправными субъектами-людьми при реализации идеи НБИКС.

Самый тотальный тест Тьюринга (тест Швайзера) дополняет предыдущий тест, погружая компьютерную систему – искусственную личность – в контекст эволюционного развития сообщества других таких же систем, по всем своим социокультурным проявлениям неотличимых от людей.

Помимо этого, к частным ТТ относятся следующие яркие версии ТТ. *Индуктивный ТТ (тест Мура)* обеспечивает достаточное условие для доказательства фактов компьютерного мышления. *Тест на парадоксальность (тест Гёделя–Лукаса–Пенроуза)* изучает возможности компью-

терного разрешения парадоксов аутоформализации. *Кибериадный ТТ (тест Баресса)* предлагает проект развития искусственного общества искусственных людей. *Тест на непосредственные жизненные коммуникации (тест Шеннона)* поднимает проблему автономности интеллекта в социальной среде и его независимости от системы социальных взаимодействий, воздействий, мотиваций. *Тест на квалиа (тест Джексона–Брингсйорда)* исследует эпифеноменалистские, репрезентационистские, экстерналистские и пр. подходы к вычислительному воспроизведению феномена дифференцируемой качественности психических свойств и состояний. *Тест зомби (тест Кирка–Чалмерса, «Философские зомби»)* акцентирует внимание на роли сознания в жизни человека и общества, а также на компьютерной реализации бессознательных «квази-сущств», поведение которых неотлично от человеческой деятельности. *Тест на искусственность (тест Дэвидсона, «Арт»)* изучает нейрофизиологические проблемы демаркации искусственной/естественной системы. *Экстерналистский тест (тест Патнэма, «Мозги в бочке»)* оценивает статус реальности сознания и собственного существования в условиях компьютерной стимуляции мозговой активности и представляется крайне интересным для изучения интересубъективистской проблематики *я-компьютер*. *Тест искусственной личности* (проект «искусственная личность») – изучает возможности компьютерной реализации всех возможных проявлений человеческой личности.

Имеется и ряд других интересных версий и интерпретаций ТТ. Подчеркнем, что во *всех* частных тестах можно явно или неявно реконструировать интересубъективный концепт – в любом случае ответ на вопросы по поводу искусственного мышления, компьютерного творчества, машинного понимания и пр. решается по аналогии с традиционными способами обнаружения у *я* и *другого* феноменов мышления, понимания, сознания, любви, жизни и пр. Новизна в том, что проблема *другого* изучается в контексте рассуждений о телекоммуникации и компьютере, отсюда – невероятная трансформация значений терминов, многообразие новых смыслов и коннотатов, сопровождающих старые и вновь появившиеся термины.

Рассмотрим наиболее яркие, экспрессивные коннотаты концепта интересубъективности в контексте ИИ: 1) *феноменологический коннотат*, характеризующий полноту атрибуции компьютеру феноменов полноценной личности (хотя моё общение, возможно, ограничено лишь диалогом с компьютерным имитатором); 2) *эпистемологический коннотат*, характеризующий степень моей убеждённости в том, что мой собеседник – естественная личность, обладающая всем возможным спектром сознательной активности.

В философии искусственного интеллекта феноменологический коннотат предпочтительно связать с изучением проекта искусственной личности, эпистемологический – с инвертированным «двойником» данного проекта – с философским зомби.

Феноменологический коннотат интерсубъективности: тест искусственной личности

Проект искусственной личности начинает обсуждаться с 1990-х гг. на симпозиумах, конференциях, в крупных статьях и книгах. Обозначилась область междисциплинарных исследований, получившая название «Проект искусственной личности». Возникновение проекта во многом объяснимо факторами общественной жизни – сегодня сложные интеллектуальные информационно-технические системы невозможно рассматривать в сугубо техническом плане, они приобрели социокультурное, «человекомерное» измерение. Наличные и перспективные когнитивно-компьютерные системы рассматриваются в контексте социальных ценностей, мировоззренческих ориентиров, моральных императивов, правовых норм, эстетических канонов и иных составляющих духовной сферы. Стало настоятельным требование постнеклассической переориентации методологии изучения, построения и развития сложных систем, предложенное в отечественной философской науке²³. Однако возникновение проекта искусственной личности в значительной мере обусловлено внутренними технологическими факторами, т.е. достижениями в области искусственного интеллекта. От моделирования чисто интеллектуальной деятельности осуществлён закономерный переход к моделированию сознания. В свою очередь, когнитивно-компьютерные модели сознания рассматриваются в роли концептуального и реализационного базиса персонализации интеллектуальных информационных систем²⁴.

Определение искусственной личности. Искусственная личность (ИЛ) – это когнитивно-компьютерная система, которая: 1) фактически обладает «квазисознанием» как функциональным подобием человеческой субъективной реальности; 2) функционально, поведенчески и/или физически неотличима от человеческой личности.

Искусственная личность как репродукция естественной личности. Первый критерий ИЛ поддерживается в основном сторонниками сильного ИИ. Они считают, что для реализации сложной самоорганизации компьютерной системы и адаптивного поведения в условиях динамики внешней и внутренней среды необходимо выделение в архитектуре системы специального блока «квази-сознания» (иногда употребляется термин «псевдосознание»), функции которого соразмерны с ролью сознания в жизни сознательного существа. Этот блок должен осуществлять проективные, интроспективные, квалиативные и пр. отношения с внешней и внутренней средой системы. Правдоподобие предложенного крите-

²³ Стёпин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991.

²⁴ Алексеев А.Ю. Гуманизм, персонализм и информатика: К общетеоретическим основам моделирования искусственной личности // Здравый смысл. 1998. № 3–7. С. 52–56.

рия, однако, пошатнулось из-за многочисленных шагов редукции: персональное редуцируется к ментальному; ментальное – к интеллектуальному; интеллектуальное – к структурно-функциональной архитектуре компьютера. Формальные зависимости интеллектуальной деятельности, образуемые в отношениях между когнитивными и компьютерными компонентами, задаются посредством вычислительных элементов, операций и функций. Каузальные зависимости данных отношений находят наиболее общее выражение в реализационных аспектах машины Тьюринга. Вычисление понимается расширенно – объединяются два подхода: репрезентативный, моделирующий данные и знания предметной области, и коннекционистский, моделирующий динамику нейтральной системы. Полученные при этом интегральные репрезентативно-коннекционистские кодовые структуры (т.н. «двойное кодирование») операционализируются средствами квази-алгоритмической обработки. В результате многошаговой редукции получаем компьютерно-алгоритмическую формулировку проекта ИЛ: *личностное (персональное) суть квази-алгоритмическое вычисление.*

Искусственная личность как имитация или модель естественной личности. Во втором критерии ИЛ, который отстаивают сторонники слабого искусственного интеллекта, показателем «неотличимости» естественной и искусственной личностей выступает способность системы пройти *полный тест Тьюринга (тест Харнада)*. В этом тесте, помимо вербально-коммуникативной, перцептивно-моторной, анатомо-физиологической и даже (в некоторых разновидностях ТТ) микрофизической неотличимости искусственной и естественной систем, всесторонне учитываются поддающиеся внешнему наблюдению показатели духовной сферы деятельности личности, т.е. персонологические параметры. К ним относятся: «смысл», «свобода», «любовь», «ответственность», «право», «творчество», «красота» и др. Правдоподобие второго критерия, равно как и первого, проблематично. Здесь не ясна связь между внутренним миром человека и внешними его проявлениями. С такой проблемой почти век назад столкнулся методологический бихевиоризм, в последующем – логический бихевиоризм. Первая – методологическая – парадигма бихевиоризма воспроизведена в идее игры в имитации А. Тьюринга. Логическая парадигма в 1960 г. чётко сформулирована Х. Патнэмом в концепции «машинного функционализма»: состояния сознания – это логические состояния машины Тьюринга. Несмотря на очевидные заслуги бихевиоризма в устранении метафизики ментальных сущностей, очевидны методологические просчёты, выявленные в ходе мощной критики правомочности метода оценки сознательной деятельности исходя из наблюдений за действительным поведением и из гипотез о поведенческих диспозициях – предположений возможного поведения и подтверждения гипотез.

В таких условиях – условиях проблематичности критериев оценки компьютерных систем как систем искусственной личности – развиваются современные проекты.

Многообразие проектов искусственной личности. По сути, история философии искусственного интеллекта – это история обсуждения возможностей компьютерной реализации персонологических параметров. Достаточно вспомнить полемический стандарт А. Тьюринга по поводу построения мыслящих машин (1950 г.) как совокупности аргументов и контраргументов в решении «основного вопроса» философии искусственного интеллекта: «Может ли машина мыслить?»²⁵. В «стандарт» вошли аргументы и контраргументы, не имеющие прямого отношения к «интеллекту»: теологический, антисциентистский, креационистский, «от первого лица», «от другого сознания» и даже экстрасенсорный.

С начала 1990-х гг. в широкой печати выделяются следующие крупные проекты ИЛ: 1) OSCAR Дж. Поллока, сформулированный в рамках «универсальной теории рациональности» с её приложениями для построения искусственных рациональных агентов («артилектов») ²⁶; 2) проект «человекоподобных агентов» А. Сломана, призванный реализовать широкий спектр персонологических параметров, например «любовь», «свободу»²⁷; 3) проект гуманоидных роботов КОГ, в котором Д. Деннетт усматривает апробацию собственной теории множественных набросков, где персональное возникает из сложного сочетания безграничной серии нарративов, а личность и социум – это субстанциональные системы бесчисленных роботов, в которых «ментальное» представляется компонентой функциональной самоорганизации²⁸. В этих проектах предлагаются концептуальные, логико-математические, программные решения. В рамках настоящей работы интересен методологический уровень осмысления путей реализации проектов ИЛ.

Типовая архитектура искусственной личности. В основном рассматривается трёхуровневая архитектура когнитивно-компьютерной системы: 1) уровень коннекционистских образов (паттернов), осуществляющий перцептивную обработку данных; 2) уровень первичных репрезентаций, переводящий восприятия в дискретные представления и суждения; 3) уровень

²⁵ Серию аргументов и контраргументов, предложенную А. Тьюрингом для дискуссии по поводу мыслящих машин, мы предложили назвать полемическим стандартом Тьюринга, так как она придала форму и отчасти содержание всем современным дискуссиям в области философии искусственного интеллекта (см.: Алексеев А.Ю. Возможности искусственного интеллекта: можно ли пройти тесты Тьюринга // Искусственный интеллект: Междисциплинарный подход / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М.: ИИнтелЛ, 2006. С. 223–243.

²⁶ Серёдкина Е.В. Общая теория рациональности и артилекты в проекте OSCAR Дж. Поллока // Философско-методологические проблемы искусственного интеллекта: Материалы постоянно действующего теоретического междисциплинарного семинара / Под ред. Е.В. Серёдкиной. Пермь: Изд-во Перм. гос. техн. ун-та, 2007. С. 108–122.

²⁷ Sloman A. What Sorts of Machines Can Love? Architectural Requirements for Human-like Agents Both Natural and Artificial – <http://www.sbc.org.uk/literate.htm>

²⁸ См.: Деннетт Д. С. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

вторичных репрезентаций, на котором осуществляется представление представлений (моделирование других моделей представления знаний и моделирование собственной модели). Особо показателен подход А. Сломана. Он задаёт конкретный вопрос: «Какие машины могут любить?» – и предлагает архитектуру «любящих» компьютеров, состоящую из 1) реактивного, 2) обдумывающего и 3) рефлексивного (метауправляющего) уровней²⁹.

Помимо внутренней архитектуры системы искусственной личности, немаловажным является *вопрос о внешнем, физическом подобии искусственной и естественной систем*. Показательными представляются два подхода: 1) Дугласа Лената, автора широко известной программы «Автоматический математик» (1976 г.), который считает, что следует подражать психологическим, социокультурным, лингвистическим, интеллектуальным и др. особенностям личности, а физическое подобие системы – второстепенный, несущественный фактор; 2) подход Родни Брукса, ученика Д. Лената, автора вышеупомянутого робота КОГ и знаменитой версии Kismet, имитирующей мимику человеческого лица. Р. Брукс полагает, что физическая антропоморфность системы (робота) – первичное и необходимое качество его персонологического подобия, т.к. все социокультурные понятия, на основании которых будет функционировать робот, предопределены физическими особенностями. Например, согласно принципу Джонсона и Лакоффа, «безногому» роботу трудно будет уловить смысл выражения «Перевернуть с головы на ноги».

Подход Д. Лената и Р. Брукса можно обозначить соответственно как *экспертный* и *робототехнический* подходы к построению ИЛ.

Чтобы четче обозначить различия между этими подходами, рассмотрим иерархию тестов Тьюринга, предложенную С. Харнадом (тест Харнада)³⁰.

TX0. Это – уровень «игрушечных» ТТ – не полноправных тестов, а лишь некоторых фрагментов, ограниченных как по длине, так и по содержанию. Такие тесты не отвечают исходному замыслу А. Тьюринга (частично TX1 сегодня реализованы в играх на премию Лойбнера). Однако все попытки моделирования интеллекта, известные на сегодняшний день, выше данного уровня не поднялись.

TX2 – общепринятое понимание теста Тьюринга, который часто называется «друг по переписке». Длина TX2 равна протяжённости человеческой жизни. Наш пример «девушка по переписке», приведённый в начале данной работы, воспроизводит TX2.

²⁹ Ряд технических характеристик трёхуровневой архитектуры представлен в: Алексеев А.Ю. Трудности и проблемы проекта искусственной личности // Полюгнозис. 2008. № 1. С. 20–44.

³⁰ Harnad S. Minds, Machines, and Turing: The Indistinguishability of Indistinguishables // Journal of Logic, Language, and Information. 2001 – <http://www.ecs.soton.ac.uk/~harnad/Papers/Harnad/harnad00.turing.html>

ТХ3 – «роботизированная» версия ТХ2. Имеется возможность манипуляции предметами внешнего мира. Процедура идентификации систем, которые проходят данный тест, требует реализации принципа «Вскрытие покажет» (принцип Н. Блока), т.е. анатомического исследования системы, часто используемое в фантастических фильмах для различения роботов от людей. При поражении тела робота вытекает жидкость некрасного цвета.

ТХ4 – это компьютерные системы, неотличимые как в плане ТХ3-неотличимости, так и в плане микрофизической организации системы. Здесь имеет место «тотальная неотличимость» компьютерной системы от человека, включая мельчайшие внутренние нюансы телесного строения (из повреждённого робота вытекает настоящая кровь). Перспективы теста связываются с нанотехнологиями.

Как мы видим, экспертный подход должен пройти уровень ТХ2, робототехнический – уровень ТХ3.

В англо-американской философии ИИ в основном преобладает робототехнический подход, согласно которому ИЛ – это обладающий квазисознанием автономный робот. Экспертная методология не признаётся такими авторитетными зарубежными философами ИИ, как Дж. Маккарти³¹, А. Сломан³². В отечественной же науке, напротив, сложился экспертный подход: ИЛ рассматривается в социально-эпистемологическом контексте междисциплинарных взаимодействий специалистов, в ходе которых формируются «данные», «знания», «смыслы» социокультурного и персонологического содержания. Рассмотрим подробно эти подходы.

Искусственная личность – робототехническая система. ИЛ – это робот, наделённый квазисознанием, и благодаря этому реализующий некоторые персонологические способности и качества человеческой личности. Показательна дискуссия по поводу книги Селмера Брингсйорда «Чем могут и не могут быть роботы» (1992, 1994 гг.)³³. В работе позитивные утверждения относительно проекта ИЛ сопровождаются обстоятельной критикой. Основной девиз работы звучит так: «В будущем робот будет делать всё то, что делаем мы, но не будет одним из нас», – т.е. не будет сознательным.

С. Брингсйорд доказывает, что а) когнитивно-компьютерная технология будет производить машины со способностями проходить всё более и более сильные версии ТТ, однако б) проект ИЛ по созданию машины-личности будет неминуемо проваливаться. В защиту (а) предлагается индуктивный вывод при построении версий ТТ: тьюринговая игра в имитацию → наблюдение внешнего вида игроков → изучение их сенсомо-

³¹ McCarthy John. Artificial Intelligence and Philosophy. 1995 -- <http://cogprints.ecs.soton.ac.uk/archive/00000420>

³² Sloman A. Ibid.

³³ Bringsjord S. What Robots Can and Can't be // Psychology. 1994. 5, № 59. Robot Consciousness (1) – <http://psycprints.ecs.soton.ac.uk/archive/00000418/#html>

торного поведения → сканирование мозга и пр. (то есть по сути прохождение рассмотренной выше иерархии тестов Харнада). В основе доказательства (б) – несостоятельности проекта ИЛ – лежит *modus tollens* из суждений: (1) «Проект ИЛ» → «Личность – это автомат»; (2) → «Личность – это автомат»; ⇒ (3) → «Проект ИЛ». Посылка (2) интуитивно апеллирует к наличию у человека и отсутствию у автомата ряда машинно не воспроизводимых персонологических параметров F, к которым относится свободная воля, способность к интроспекции, внутренний проективный опыт «каково быть» ("what it's like to be") и пр. К F относится и способность к компьютерному воспроизводству творческих способностей, которую автор подробно анализирует в ряде предыдущих работ на основе рассмотрения программ генерации художественных и философских произведений. Убедительно доказывается – «компьютер творить не может!»³⁴ Общее заключение следующее: (4) «Личность обладает F»; (5) «Автомат не обладает F»; ⇒ (6) «Личность не может быть автоматом». С. Брингсйорд достаточно подробно обосновывает невычислимость F, апеллируя к аргументу Гёделя, «Китайской комнате» Дж. Сёрля, аргументу произвольной множественной реализации Н. Блока и др. Итог таков: *«Роботы будут многое делать, однако они не будут личностями»*.

В полемике по поводу работы С. Брингсйорда, продолженной на страницах сайта <http://psycprints.ecs.soton.ac.uk> (рубрика «Сознание робота»), наблюдается четыре направления критики и поддержки.

I. Проект ИЛ *абсурден*, так как: 1) метафизические понятия «личность», «свобода воли», «интроспекция» не могут быть предметом эмпирического анализа; 2) нечёткое определение понятия личности, образная иррациональность проекта ИЛ – всё это не заслуживают научного внимания; 3) персонологические параметры логически не выразимы – попытки их логической экспликации непременно сопровождаются ошибками.

II. Проект ИЛ *неточен*, так как: 1) апелляция к интуитивным аргументам разрушает логическую строгость дедуктивных аргументов; 2) нецелесообразно применять дедуктивные умозаключения в качестве метода аргументации (дедукция – не метод, а схема суждений); 3) необходимо чётко формулировать конкретную разновидность функционализма, который лежит в основании проекта ИЛ – нет функционализма «вообще», а есть, к примеру, низкоуровневый функционализм, биологический функционализм и пр.

III. Проект ИЛ *реализуем*, так как: 1) человеческая личность – это всё же автомат, но неклассического типа, т.е. представимый не машиной Тьюринга, а иными, квазиалгоритмическими правилами обработки вычислительных элементов; 2) компьютер – вовсе не автомат, и кто при-

³⁴ Подход С. Брингсйорда к критике компьютерного творчества явно выражен в аргументе Лавлейс. См.: Брингсйорд С., Беллоу П., Феруччи Д. Творчество, тест Тьюринга и улучшенный тест Лайвлейс // Тест Тьюринга. Роботы. Зомби / Пер. с англ.; Под ред. А.Ю. Алексеева. М.: МИЭМ, 2006. С. 62–83.

держивается противоположного мнения, тому не место в проблематике компьютерного «сознания»; 3) компьютерная система должна тестироваться природой, а не человеком.

IV. Проект ИЛ *значим* вне зависимости от возможностей его реализации: 1) будет ли создана ИЛ либо не будет создана – не принципиально. Главное, что проекты ИЛ выявляют механистические аспекты человеческого сознания; 2) проектирование ИЛ проясняет роль и функции сознания в жизни человека путём постановки вопроса о зомби – о созданиях, не обладающих сознанием, но имеющих все поведенческие способности человека.

На наш взгляд, главный вывод по дискуссии в том, что проектирование ИЛ проясняет *роль и функции вычислимых/невычислимых аспектов человеческой личности*.

Искусственная личность – экспертная система. Примерно в те же годы, когда осуществлялась обозначенная выше дискуссия, т.е. в середине 1990-х г., в нашей стране совершенно независимо от зарубежной науки возникла иная идея проекта искусственной личности. Автор данной работы был в эпицентре инициации работ по данному проекту. По заказу Министерства обороны РФ в 27 ЦНИИ МО под руководством проф. В.В. Деева были организованы исследования по программированию и внедрению в системы принятия решений т.н. «нетрадиционных информационных технологий». Необычность этих технологий – в изучении и применении неординарных способностей различного рода экстрасенсов для эффективного управления войсками. Проект искусственной личности призван был интегрировать «знания», которыми владели как экстрасенсы (сенситивы), так и традиционные специалисты. Семантическая неопределённость и концептуальный разброс отличает данный проект от модных на сегодняшний день проектов «коллективного принятия решений» в системах «управления знаниями».

Исследования базировались на мероприятиях по моделированию «смысла». Проект ИЛ рассматривался как этап эволюции интеллектуальных систем. Если традиционная компьютерная технология характеризуется формулой «*данные+алгоритм*», технология искусственного интеллекта – «*знания+эвристика*», то проект ИЛ задаётся формулой «*смысл+понимание*». Учитывая крупные наработки отечественных специалистов в области построения экспертных систем, в частности в семиотическом моделировании способов представления «знаний», в основу рассматриваемого проекта ИЛ была положена экспертная методология. Специальные программы моделировали процессы «понимания», обеспечивали условия экспликации «смысла», «сущностных» оснований принимаемых решений. Модель «смысла» фиксировала эти «траектории» в определённом образом кодифицированных массивах информации.

Проблеме «моделирования смысла» посвящено много работ. Среди них в отечественной литературе «дисциплинарно» выделяются следующие модели: культурологическая, психологическая, лингвистическая,

герменевтическая, риторическая, дискурсивная, семиотическая, поэтическая, иконографическая, эзотерическая, математическая, инженерная, си-
нергетическая, неклассическая и пр.³⁵. Наиболее продуктивным для компьютерной реализации представляется *контекстуальный подход*, согласно которому «смысл» – это обладающий параметрами системного единства контекст формализованных «знаний» экспертов. Общетеоретической основой этого подхода являются классические модели «смысла» Г. Фреге (смысл – это выражаемый знаком способ означивания значения) и модификации этой модели Б. Расселом и Л. Витгенштейном. Наряду с этим использовались идеи теории репрезентации М. Вартовского, которая в систематическом единстве рассматривает модель, способ её построения и способ её интерпретации. Такие связи обеспечивают динамику наполнения «смыслового объема» возможными «смысловыми траекториями» в ходе согласования метода и предмета репрезентации. Эксперт как бы «погружается» в квазиалгоритм построения «модели модели», создаёт «репрезентацию репрезентации».

Технически модель «смысла» выполнена в виде программно-информационной оболочки над системой представления «знаний». «Смыслообразующие» концепты выражались кодами «личность», «значение», «смысл», «ценность», «понятие», «действие», «роль», «норма», «умение» и др. Конкретизация и экзemplификация этих кодов осуществлялись в рамках парадигмы теоретико-деятельностного подхода. Эксперт должен соотносить полученные «смысловые траектории» с конкретными формализованными «знаниями», непосредственно задействованными в модели принятия решения. Название проекта – «искусственная личность» – оправдывается тем, что «знания» о принимаемых решениях были индексированы персонологическими параметрами, например план решения соотносится с параметром, характеризующим добровольное/принудительное его принятие, параметры морального поведения. Так же предполагалось, что экспертная система в целом – это социальный институт, интегрирующий персонологические компетенции людей.

Апробация экспертного подхода к проектированию ИЛ, осуществлённая в ходе опытной эксплуатации макета, большая часть которого осталась «на бумаге», выявила ряд неудач: методологических, организационных, теоретических и реализационных. Главная – эпистемологическая неудача: модели «смыслов» – это всё-таки модели наших «знаний о смыслах», но не «смыслов как таковых».

Несмотря на ряд неудач с проектом ИЛ, достигнут *социокультурный эффект*: предложенный инструментарий вынуждал специалистов осуществлять рефлексию над «знаниями», эксплицировать «смыслы» собственных решений и выставлять их для интерсубъективного обсуждения.

³⁵ Алексеев А.Ю., Артюхов А.А., Крючков В.Л., Маликова Я.С., Розов М.А. Социокультурные аспекты моделирования «смысла» // Философия искусственного интеллекта / Под ред. В.А. Лекторского и Д.И. Дубровского. М.: ИФ РАН, 2005. С. 134–138.

Расширение поля междисциплинарных исследований в проекте искусственной личности. Очевидно, что робототехнический и экспертный проекты ИЛ дополняют друг друга в плане расширения возможностей интеллектуальных информационных технологий. Если первый декларирует: *«Искусственная личность – это робот, наделённый квазисознанием»*, то второй утверждает: *«Искусственная личность – это экспертная система, оборудованная механизмами “смысла”»*. На наш взгляд, экспертный вариант проекта ИЛ по порядку и по значимости должен предшествовать робототехническому. Экспертная система, отвечающая на запросы самого различного содержания, обеспечивает построение вербально-коммуникативного теста ТХ2. Лишь базируясь на нем, возможно построение и более сложных тестов ТХ3 и ТХ4, необходимых для робототехнического подхода. До изучения того, как робот автономно либо в окружении колонии роботов способен, например, продуцировать «коммуникацию», «волеизъявление», «моральные императивы», «религиозные верования» и пр., следует определиться с операциональным содержанием этих понятий.

Такие проекты повышают роль и усиливают значимость междисциплинарного подхода. Собственно, и проект искусственного интеллекта уже не мыслим вне поля междисциплинарных исследований психологов, логиков, математиков, лингвистов, нейрофизиологов и др. Проект ИЛ вовлекает специалистов социальных и гуманитарных наук – социологов, политологов, экономистов, искусствоведов, правоведов и др. В отечественном проекте ИЛ участвовали даже представители паранауки, хотя от них толку было мало. Приоритетны в проекте ИЛ отнюдь не специалисты в области естественных и технических наук. Исключительно важна роль экспертов в области общественных и гуманитарных наук, именно они вводят в предмет конструирования «смыслы», «ценности», «нормы», «идеалы» и пр. составляющие духовной жизни человека.

Однако представим утопический сценарий – все лучшие умы брошены на реализацию проекта ИЛ, выполнены все необходимые методологические работы по коммуникации, координации, интеграции научного сообщества. Более того, со стороны государства получена безграничная финансово-экономическая поддержка («За искусственную личность платить надо!» – подчёркивал Д. Деннетт³⁶). Будет ли реализован проект искусственной личности? Возможно, но для этого надо преодолеть ряд методологических трудностей, связанных со сложностью предмета исследований. Эти трудности на сегодняшний день представляются не только практически, но и теоретически непреодолимыми. Проблемы инспирированы философией сознания на стыке с исследованиями философии искусственного интеллекта. В ряду этих смежных проблем – *проблема построения теста искусственной личности (теста Тьюринга на персональное)*.

³⁶ Dennett D.C. The Practical Requirements for Making a Conscious Robot. 1995 – <http://www.ecs.soton.ac.uk/~harnad/Papers/Py104/dennett.rob.html>.

Применительно к проекту ИЛ тест Тьюринга распадается на два вида: 1) *общий тест*: по каким вопросам к неизвестной х-системе можно определить, личность перед вами или не личность (компьютер)? 2) *частный тест*, тест на сознание: по каким вопросам определить, обладает ли система сознанием или не обладает.

Частный тест Тьюринга, разработанный для прохождения этих проектов ИЛ, включает в качестве оцениваемых параметров сознательные способности и свойства. К этим способностям, как минимум, относятся: 1) «ощущение» (sentience), т.е. восприятие мира и реагирование на него в соответствии с различными видами перцептивно-эффекторных возможностей; 2) «бодрствование» (wakefulness), т.е. способность фактически реализовывать некоторые возможности, а не только обладать диспозициями к их осуществлению; 3) «самосознание» (self-consciousness), т.е. не только осведомлённость о чём-то, но и осведомлённость о своей осведомлённости; 4) «аспектуальность» (what it is like), т.е. способность воспринимать мир в соотношении с собственной позицией «бытия» или, иначе, восприятие среды в соответствии с ответом на вопрос «каково быть?» (например, каково быть летучей мышью, роботом, экспертной системой?).

Помимо демонстрации вышеперечисленных способностей, систему можно считать квазисознательной, если судья из теста Тьюринга приписывает ей то, что она: 1) пребывает в состоянии «осведомлённости о»; 2) обладает квалиа – владеет качественными свойствами конкретной разновидности (ощущает красное, чувствует запах кофе и пр.); 3) пребывает в феноменальном состоянии, которое более структурировано, нежели квалиа, и обладает определённой пространственной, темпоральной и концептуальной организацией опыта окружающей среды и опыта самого себя; 4) обладает акцессным сознанием (access consciousness), т.е. доступом к внутриментальным составляющим при управлении речью и действиями (Н. Блок); 5) обладает нарративным сознанием (narrative consciousness), т.е. выдаёт серию лингвистических выражений, «высказываемых» с перспективы актуальной или виртуальной самости (Д. Деннет); 6) обладает интенциональностью – направленностью своего внимания на предмет сознания, активностью опредмечивания окружающей действительности (Д. Сёрль).

Следует подчеркнуть, что вышеприведённые способности и характеристики «квазисознательности» необходимы, но не достаточны. Несомненно, можно привести длинный список иных характеристик квазисознательного поведения. Проблема полноты сознательных способностей и свойств иначе называется «конъюнктивной проблемой» и ей придаётся большое значение в современных дискуссиях наряду с т.н. «дизъюнктивной проблемой» – проблемой множественной реализации сознательных феноменов на различных субстратах.

Решение задачи проектирования ИЛ требует специального анализа принципа инвариантности информации, в частности сопоставления этого принципа с аргументом множественной реализации. Это призывает изу-

чать редукционистские и антиредукционистские парадигмы реализации ментальных феноменов на различных физических системах – на мозге человека, на мозге других приматов и животных, на «тине», в «черепе» гипотетических марсиан, на кодовых структурах искусственной личности.

Проект искусственной личности является одним из наиболее перспективных проектов искусственного интеллекта. Он располагается между проектом *искусственной жизни*, направленным на воспроизводство биологически-эквивалентных форм квазиорганической жизни, и проектом *искусственного общества*, призванного реализовать весь спектр социальной жизни среди искусственных агентов. Для первого проекта он задаёт ориентир создания наиболее высокоорганизованной формы искусственной жизни. Для второго создаёт базис, на котором социальное вырастает из взаимодействия персонологически активных искусственных агентов.

Попробуем вновь ответить на вопрос, поднятый немного ранее: «Может ли компьютер стать личностью»? Да, может, но на пути реализации проекта искусственной личности очень много трудностей и наисложнейших проблем³⁷. Ведь все мы, люди – компьютеры, но можем стать личностями и становимся ими. Это – вполне взвешенная позиция компьютеризма. Однако она не полна. Для ясной определённости, ограничения того, что считать персональным (по крайней мере, сознательным, как это принято в робототехническом проекте ИЛ), а что таковым не считать, следует провести ещё один тест – тест на философских зомби. Зомби уж точно не являются личностями, хотя и по видимости имитируют их действия.

Эпистемологический коннотат интерсубъективности: тест философских зомби

В аналитической философии в течение последних десятилетий возникло интригующее направление исследований, названное «проблемой зомби». Под философскими зомби в общем случае подразумеваются бессознательные системы, которые поведенчески, функционально и/или физически тождественны, неотличимы и/или подобны сознательным существам. Проблема философских зомби обширна, многогранна, многопланова. За последние тридцать лет вышли десятки монографий и сотни крупных статей именитых зарубежных авторов. Уже сложилась классификация исследователей. Например, *зомбифилами* называют тех, кто принимает тематику зомби для критики или обоснования теорий сознания. *Зомбифобы*, напротив, тематику зомби игнорируют.

В проблематике зомби наиболее важен **аргумент зомби**. В общей форме он задаётся условно-категорическим заключением (*modus ponens*):

³⁷ Алексеев А.Ю. Трудности и проблемы проекта искусственной личности // По-
лигнозис. 2008. № 1. С. 20–44.

1. Если зомби возможны, то некоторая теория сознания ложна. 2. Зомби возможны. 3. Следовательно, данная теория сознания ложна.

Возможность зомби выступает в разных формах. Рассматривается логическая, онтологическая, метафизическая, номическая, физическая, эмпирическая, риторическая и пр. разновидности возможности. Как показала практика философских дискуссий, этих модальностей недостаточно. Поэтому сегодня в проблематике зомби более фундаментальным считается **аргумент мыслимости зомби**. Он представляется в форме силлогизма: 1) зомби мыслимы; 2) всё мыслимое возможно; 3) следовательно, зомби возможны³⁸.

Но и этого оказалось недостаточно. «Мыслимость» понимается в дифференцированной форме. Так, Д. Чалмерс применяет идеи крипкеанской «двумерной семантики» к понятию мыслимости, выделяя априорную и апостериорную мыслимость зомби³⁹. Его последователи отмечают ещё ряд градаций – «n-мыслимость». Изучение модальных аспектов проблемы зомби – особая тема. Здесь же хочется обратить внимание на разделение лагеря зомбифилов относительно обоснования или критики аргумента зомби. Будем различать стратегии зомбистов, антизомбистов и нейтральных зомбистов.

Зомбисты утверждают возможность зомби, или, по крайней мере, их мыслимость. Если, например, возможны поведенческие зомби, то ложен бихевиоризм; если возможны физические зомби, то ложен физикализм. Имеются и другие фундаментальные выводы, например: 1) эпифеноменализм истин; 2) проблема «другого» неразрешима, т.к. мы оцениваем не субъективную реальность другого, а лишь его внешнее поведение, т.е. оцениваем его двойника-зомби; 3) сознание не существенно для эволюции природы; 4) изучение проблемы сознания не только не способствует прогрессу когнитивно-компьютерных технологий, но даже тормозит их развитие.

Антизомбисты полагают, что абсурдность идеи зомби нельзя не только вообразить, но и даже связно помыслить. Поэтому аргумент зомби не опровергает ту или иную теорию сознания, а напротив, защищает её. Например, если зомбисты-эпифеноменалисты применяют аргумент зомби в качестве опровержения материализма, то антизомбисты используют данный аргумент как антитезис, тем самым доказывая ложность эпифеноменализма⁴⁰.

³⁸ Kirk R. Zombies // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2004. – <http://plato.stanford.edu/entries/zombies/>

³⁹ Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory // Oxford. 1993. – <http://jamaica.u.arizona.edu/~chalmers/book/tcm.html>; Chalmers D. J. Materialism and the Metaphysics of Modality. 1993. – <http://jamaica.u.arizona.edu/~chalmers/papers/modality.html>

⁴⁰ Marton P. Zombies vs. materialists: The battle over conceivability // Southwest Philosophy Review. 1998, 14, P. 131–138. – <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/zombie.html>

Нейтральные зомбисты считают, что идея зомби вносит ясность в проблематику сознания, помогает распутать сложный «клубок из терминов», большинство из которых не определено, полисемично, нередуктивно и чётко определяется лишь в оппозиции к контрадикторному понятию, т.е. к понятию бессознательного. Над теоретическими проблемами метафизики сознания не стоит задумываться, но нужно обратить внимание на роль сознания в жизни человека и в эволюции природы, практически оценивать когнитивно-компьютерные механизмы воспроизводства квазисознательных феноменов на субстрате, отличном от биологического и пр.

Проблема зомби до недавнего времени для нашей философии вообще не стояла. Впервые тематика стала прорываться в тезисном формате в работах Д.И. Дубровского (2003 г.)⁴¹, в анализе проблематики зомби у Д. Деннетта в связи с популяризацией его работ Н.С. Юлиной (2004 г.)⁴². В «Философских науках» (№ 3, 2007 г.) вышла статья С.Ф. Нагумановой, названная «Аргумент мыслимости против материализма». В 2008 г. автор, основываясь на предыдущих работах 2005 г., в которых тема зомби изучалась в контексте философии искусственного интеллекта⁴³, обобщил проблематику философских зомби в попытке их систематического определения⁴⁴.

В настоящей статье философские зомби изучаются в рамках проблематики интерсубъективности. Они сопровождают эпистемологический акт удостоверения со стороны *я-человека* факта общения с *другим-человеком*. В завершение исследования будет показано, почему эпистемологическое суждение обосновывается проблематикой зомби, а не на проблеме изучения личности.

⁴¹ Дубровский Д.И. Новая реальность: Человек и компьютер // Полигнозис. 2003. № 3 (23). С. 20–32; Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: Возможности решения: в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела» // Вопросы философии. 2002. № 10.

⁴² Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: Концепция Дэниела Деннетта. М.: Канон+, 2004.

⁴³ Алексеев А.Ю., Кураева Т.А. Проблема зомби и перспективы проекта искусственной личности // Философия искусственного интеллекта: Материалы Всероссийской междисциплинарной конференции, г. Москва, МИЭМ, 17–19 января 2005 г. / М.: ИФ РАН, 2005. С. 5–10; Алексеев А.Ю., Кураева Т.А. Проблема зомби и проект искусственного общества // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 1 / М.: Современные тетради, 2005. С. 703; Алексеев А.Ю., Кураева Т.А., Тумасян А.К. Проблема зомби и перспективы проектов искусственной личности и искусственного общества // Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М.: ИИнтелЛ, 2005. С. 26–33.

⁴⁴ Алексеев А.Ю. Определение философских зомби // Философские науки. 2008. № 2. С. 126–149.

Систематизация философских зомби. Образы философских зомби инспирированы в большей мере голливудскими и гаитянскими зомби. *Голливудский зомби* – это что-то вроде реанимированного трупа из фильмов ужасов, который по отношению к человеку ведёт себя агрессивно, поедая его плоть. Данному образу более восьмидесяти лет (фильм «Белые зомби», 1933 г.). Ежегодно такой образ обростаёт нюансами из-за появления десятков новых зомбиевых фильмов-ужасов. *Гаитянский зомби* – существо, управляемое чужой волей и/или лишённое души за счёт зомбификации – процедуры заклинания или принятия снадобья. Образ голливудского и гаитянского зомби чётко прослеживается соответственно в первом и втором мысленных экспериментах Р. Кирка (см. ниже).

Через обыденное сознание образы столь эксцентричных мифических «существ» проникли в воображение и интуицию зомбифилов. Так, Л. Хаусер ярко живописует: «Если голливудские зомби поедают мясо, [то философские] зомби питаются дуалистической материей: на завтрак у них – квалиа. К несчастью для функционалистов, на ланч у них – программы. А к прискорбию для теории тождества, на обед у них – мозги»⁴⁵.

Следует отметить, что слова «философские зомби» имеют ещё одно курьёзное значение, а именно, это зомби, обсуждающее философские темы⁴⁶.

Под влиянием столь эксцентричных метафор, зомбифилы определяют понятие «философского зомби». Некоторые, однако, спрашивают «Можно ли вообще помыслить зомби положительно?». Ответ отрицательный. Они полагают, что понятие «зомби», в общем-то, ни к чему и не применимо⁴⁷. Многие другие исследователи дают явные определения: И. Арануси, Э. Бейл, Д. Дубровский, Н. Кертик Р. Кирк, А. Ленайер, Д. Ллойд, Ф.С. Масроу, П. Мертон, Т.С. Моуди, Т. Нагель, Т. Полджер, О. Фланаган, С. Харнад, Л. Хаусер, Д. Чалмерс и др.⁴⁸ В целом вводимые этими исследователями дефиниции зомби совпадают с нашим общим определением. Имеется, конечно, ряд дополнений. Например, для Роберта Кирка важно подчеркнуть, что «ничем не быть» или, точнее, «каково это – ничем не быть» – это «быть зомби». Д. Дубровский считает зомби трудновообразимым сложным самоорганизующимся устройством, которое обладает всеми функциональными свойствами человеческого организма, но начисто лишён субъективной реальности. Томас Нагель подчёркивает мыслимость зомби, но невозможность их в строгом смысле

⁴⁵ Hauser Larry. Revenge of the Zombies. 1995 – <http://members.aol.com/lshauser/zombies.html>

⁴⁶ Balog K. Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem // Philosophical Review. 1999. 108:497–528 – <http://humanities.ucsc.edu/NEH/balog.htm>

⁴⁷ Masrou F.S. Are Zombies Positively Conceivable? Institute for Studies in Theoretical Physics and Mathematics (IPM), 199. – http://www.geocities.com/f_masrou/zombies.html

⁴⁸ См. библиографию в: Алексеев А.Ю. Понятие зомби и проблемы сознания // Проблемы сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009. С. 195–214.

слова «возможности» и противопоставляет зомби «искусственную личность» (робота, обладающего квазисознанием). По поводу мыслимости зомби с ним соглашается *Ф.С. Масроу*, считая, что из аргумента зомби следует метафизическая возможность миров зомби, однако зомби можно мыслить лишь негативно. Так же с Т. Нагелем солидарен *С. Харнад*, но уже по поводу оппозиции «зомби/искусственная личность», полагая, что робот, функционально неотличимый от нас, людей, не может быть бессознательным зомби.

Д. Чалмерс указывает на эвристическую роль зомби, считая их гипотезами, которые творчески вдохновляют философов. Он использует в качестве заменителя дефиниции смутную метафору – у зомби «внутри всё темно». Более чётко позицию самого же Д. Чалмерса прописывает его ученик *И. Арануси*: зомби – это физический дубликат меня, поэтому он должен быть и моим функциональным дубликатом.

Л. Хаусер, указывает на деструктивную функцию зомби, так как они разрушают проработанную материалистическую философию сознания и научную психологию.

А. Ленайер считает зомби дополнительным приёмом, «прикормкой» в дискуссиях по поводу проблемы «психика/тело» и исследованиях сознания. К нему примыкает *Э. Бейл*, подчёркивая сугубо теоретический и, по сути, технический характер понятия в дискуссиях по проблеме сознания.

Оуэн Фланаган и *Томас Полджер* называют зомби «несчастливым болваном», который воюет то на одной, то на другой стороне в философских баталиях по сознанию. Однако указывают на продуктивность темы, так как проблема зомби предельно заостряет вопрос о роли сознания, раскрывает несостоятельность функционализма, опровергает тест Тьюринга и демонстрирует неразрешимость традиционной проблемы «других сознаний»: как можно быть уверенным в том, что некоторые окружающие нас люди, а может быть, и все – не зомби? *Т.С. Моуди*, считая зомби функционально полной и детальной дескрипцией познавательной деятельности, т.е. бесчувственным симулякрот сознательного существа, полагает, что проблема зомби – это весьма полезная вариация на тему «других сознаний» и яркая концептуализация философских вопросов о сознании. *Дэн Ллойд* «проблему другого» связывает с критерием «зомбиевости» и полагает, что этот критерий влечёт лингвистическую неотличимость, при которой не только обычные разговоры, но и даже дискуссии на темы философии сознания нельзя отличить – как будто они ведутся не между зомби, а между людьми.

Из данных дискуссий видно, что дефиниция зомби страдает концептуальной нечёткостью. Как можно помыслить возможность бессознательного существа, которое поведенчески, функционально и даже физически неотлично от сознательного? На первый взгляд, налицо противоречие. Поэтому некоторые, например Э. Бейл, отказываются от явного определения понятия зомби, предпочитая тонкие вариации конструкций

мысленных экспериментов с зомби и изучение контекстов употребления слова «зомби».

Рассмотрим наиболее крупные мысленные эксперименты в хронологическом порядке, который, как считает ряд авторов, отражает собственно эволюцию проблематики философских зомби (Т. Полджер, Р. Кирк) – от физикализма к компьютеризму. Первые два мысленных эксперимента с зомби были предложены Робертом Кирком в 1974 г. в двух небольших работах.

«Дэн» Р. Кирка (1974 г.). Первый сценарий Р. Кирка выполнен в стиле голливудских зомби из серии фильмов «Я – зомби». В этих фильмах персонаж рассказывает от первого лица, как теряет осознание от укуса зомби. В работе «Ощущение и поведение»⁴⁹ Р. Кирк описывает отчёты, сообщаемые воображаемым персонажем по имени Дэн. Заразившись неизвестной инфекционной болезнью, Дэн проходит частичные этапы «зомбификации». Вначале он теряет чувство боли. Как-то порезавшись ножом, Дэн не почувствовал боли. Снова воткнув в себя нож, он вскрикнул «Ой», потекла кровь, но никакой боли не ощутил. Он стал себя резать, бить, ругаться, хвататься за раненую часть тела и т.д., т.е. вести себя так, как действовал бы в случае ранения. Однако боли по-прежнему нет. Факты нормального болевого поведения и ненормального отсутствия феномена боли ставят Дэна в тупик. Он идёт в больницу. Тестируя, врач его изрядно избивает, однако ставит диагноз – ничего подозрительного. Томография показывает, что не только поведение и внешнее состояние организма, но и мозг Дэна совершенно правильно отражают болевую ситуацию. Однако боль не ощущается! Мало-помалу притупляются и другие чувства. На каждой стадии угасания того или иного чувства Дэн беспокоится по поводу утраты и потери сознательной осведомлённости об утрате. Однако вскоре беспокойство проходит, он забывает о прежних чувствах, приспособляясь к новым условиям с меньшим разнообразием чувственных модальностей. Наконец, феноменальная осведомлённость Дэна об окружающем исчезает полностью. После исчезновения последнего чувства Дэн адаптируется к новой «жизни», уже не осознавая самого факта приспособления. Для всех посторонних он по-прежнему выглядит совершенно нормальным. Однако Дэн стал зомби.

Р. Кирк считает, что мы можем связно вообразить следующее: 1) как Дэн последовательно теряет чувственные модальности, сохраняя при этом поведенческие и физические способности; 2) как Дэн переходит границу абсолютного неосознавания окружающей действительности.

«Гулливвер» Р. Кирка (1974 г.). Над вторым сценарием нависла мрачная тень гаитянских зомби. В работе «Зомби против материалистов»⁵⁰ Р. Кирк описывает следующий эксперимент. Лилипуты атаковали Гулливера и захватили его голову. Получив доступ к нервной системе

⁴⁹ Kirk R. Sentience and Behaviour // Mind. 1974. 81:43–60.

⁵⁰ Kirk R. Zombies vs Materialists // Aristotelian Society Supplement. 1974. 48:135–152.

Гулливера, они отсоединили его нервы, стали отслеживать входную информацию, поступающую от афферентных нервов и посылать выходную информацию к эфферентным нервам. Поведение Гулливера при этом ничем не отличается от его поведения в исходном состоянии. Ему присущи все поведенческие диспозиции бывшего Гулливера, однако он ничего не ощущает, не чувствует, не владеет никаким феноменальным опытом. Гулливер стал зомби. Далее сценарий усложняется – голова Гулливера возвращается к исходному состоянию, лилипуты подключают нервы туда, куда следует, и покидают «поле боя». Возникает вопрос – станет ли Гулливер ощущающим существом? По видимости, нет, сомнительно, что чувства вернутся при восстановлении исходного состояния – нам не известны причины, закономерно связывающие факты сознания с физическими фактами. Здесь возникает проблема определения границы и момента, когда из физических феноменов следуют психологические явления.

Мы видим, что и первый и второй эксперименты Р. Кирка демонстрируют мыслимость зомби. Заключение следующее: сложно представить, как какую-нибудь вразумительную версию материализма можно примирить с логической возможностью зомби при условии того, что мы, люди, являемся сознательными.

«Зимбо» Д. Деннета (1991 г.). Проблема возможности зомби для Д. Деннета вовсе не стоит. Более того, утверждение «человек – это зомби» выступает в роли базовой посылки оригинального гетерофеноменологического метода, суть которого состоит в объяснении сознания из интерсубъективной перспективы третьего лица, в отличие от традиционных, аутофеноменологически-интроспективных методов. В работе «Сознание объяснённое» (1991 г.)⁵¹ Д. Деннетт предлагает представить «обычного» зомби – биологическое или искусственное существо, которое ведёт себя сообразно с неосознаваемыми потребностями. Далее он предлагает вообразить более сложную разновидность зомби, который, помимо того, что осуществляет простой зомби, контролирует собственные действия. Рефлектирующее зомби получает имя **зимбо**. Это – зомби с метапрограммой самоконтроля, благодаря которой можно, не осознавая, управлять информационными состояниями низкого порядка⁵². Д. Деннетт предлагает побеседовать с зимбо. Так как зимбо контролирует все свои действия, включая речевые акты, то может ответить на любые вопросы об образах, мечтах, чувствах, верованиях и пр. Спрашивающий предполагает, что зимбо столь же сознательное существо, как и он сам. Более того, зимбо сам себя может считать сознательным, так как «подсознательно полагал бы, что пребывает в ментальных состояниях, определения которых фиксируются задаваемыми вопросами. Зимбо «думал» бы, что обладает сознанием, даже если это не так!»⁵³. Отсюда – девиз

⁵¹ Dennett D. C. *Consciousness Explained*. Little-Brown, 1991. P. 309.

⁵² Ibid. P. 310.

⁵³ Ibid. P. 311.

Д. Деннетта: «Все мы – зомби!»). Мы, люди, – сложные самоуправляющиеся зимбо – можем говорить об образах, мечтах и чувствах, восхищаться, верить, надеяться, любить и пр. Однако если мы полагаем, что сознание – нечто отделённое от наших рассуждений об этом, то глубоко ошибаемся. Мы видим, что проблема *возможности зомби* совершенно не стоит. Сознание, которым владеет зимбо, – это нечто вроде здоровья, оно или есть, или его нет. Для Д. Деннетта важно другое: как правильно охарактеризовать, вообразить зомби. Неправильный образ зомби формируется из-за убеждённости в том, что сознание – нечто особое, существующее вне поведения и обозначаемое терминами «квалиа», «интроспективное», «феноменальное» и пр. Однако наше сознательное поведение явно не отличается от бессознательного. Загадка не в том, почему мы что-то осознаём, а почему (и как) сознание необходимо возникает в существах, поведенчески неотличимых от нас, людей. Любое же дуалистическое упоминание о сознании как некотором «внутреннем состоянии», узакониваемым самотождественным Я в контексте проблемы зомби, приводит, по мнению Д. Деннетта, к «невообразимой нелепости зомби»⁵⁴. А источник «глупости» – это просто-напросто недостаток творческого воображения у философов. По крайней мере, именно это Д. Деннетт отрицает у авторов следующих двух экспериментов.

«Кремниевые мозги» Дж. Сёрля (1992 г.). Раскрывая проблематику зомби в работе «Открывая сознание заново»⁵⁵, Дж. Серль по сути воспроизводит первый эксперимент Р. Кирка (1974 г.). Однако здесь мы видим компьютерные новации: если у «Дэна» чувственность исчезает в силу неизвестной инфекции, то у Сёрля – из-за замены компонентов мозга компьютерными чипами. Мозговая модификация ведёт к трем возможным последствиям: V1) ментальная жизнь остаётся прежней, так как чипы дублируют не только вход-выход, но и ментальные феномены, ответственные за функции входа-выхода; V2) ментальная жизнь потихоньку затихает и в конце концов сознание полностью покидает тело, хотя внешне наблюдаемое поведение остаётся прежним; V3) ментальная жизнь остаётся прежней, но сознание никоим образом не влияет на поведение, субъект парализован, хотя продолжает ясно и отчётливо осознавать окружающее.

Возможность «кремниевого» зомби (V2) для Дж. Сёрля вне сомнения, хотя он и уточняет: речь не об эмпирической возможности, «этот мысленный эксперимент остаётся правомерным лишь в качестве логической или концептуальной возможности»⁵⁶. Цель зомбиевого сценария состоит в раскрытии логической возможности сохранения прежнего по-

⁵⁴ Dennett D.C. The Unimagined Preposterousness of Zombies // Journal of Consciousness Studies. 1995. 2:322-26 – <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/unzombie.htm>

⁵⁵ Серль Дж. Открывая сознание заново. Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М., 2002.

⁵⁶ Там же. С. 78.

ведения при нарушении нормальных посредствующих отношений между сознанием и поведением. Кремниевые чипы не дублируют каузальные силы мозга, производящие сознательные ментальные состояния, они лишь копируют определённые мозговые функции «вход-выход». Здесь отсутствует ментальная жизнь, возникающая в силу реальных биологических детерминаций между поведением и сознанием⁵⁷. Вспомним «Китайскую комнату». Дж. Сёрль утверждает, что именно по причине отсутствия у компьютерных систем биологической каузальности психологических феноменов сильный искусственный интеллект не возможен.

На сценарий Дж. Сёрля резко реагирует Д. Деннетт: «...конечно, V2 – это логически возможная интерпретация... Но есть и иная, более жестокая трактовка V2: когда вы [на время] умираете, другое сознание наследует ваше тело. Высказывания, произносимые вашим телом и которые, возможно, вы с трудом улавливаете, – это не ваши высказывания. Но они не могут быть ничьими высказываниями!.. Меня обескураживает то, как Дж. Сёрль раскрыл столь зияющую брешь в амбразуре своего мысленного эксперимента»⁵⁸.

Ещё более резко Д. Деннетт реагирует на образы зомби, рисуемые Т.С. Моуди, О. Фланаганом и Т. Полджером.

Принцип несущественности сознания О. Фланагана (1991 г.). Оуэн Фланаган предлагает не мысленный эксперимент с зомби, а *теоретический принцип несущественности сознания* (сознательного инэссенциализма, «conscious inessentialism»). Принцип формулируется следующим образом: «любая ментальная деятельность М в любой когнитивной области D может осуществляться бессознательно, не дополняемая и не сопровождаемая сознанием, несмотря на то что мы, люди, обычно осуществляем М сознательно»⁵⁹. Принцип предполагает, что любая наука о человеке должна решать вопрос, насколько сознание необходимо для организации поведения? Не только интеллектуальное, но и высокоморальное поведение может быть бессознательным, хотя ему обычно приписывают сознательность. Принцип несущественности сознания (ПНС) апеллирует к вычислительному функционализму и к положениям когнитивной науки, отождествляющим информационные и ментальные процессы. Девиз О. Фланагана таков: *Разуму сознание не нужно*.

ПНС важен не только для методологии когнитивной науки, но и для мировоззрения, так как усиливает скептические вопросы о роли адаптивной и эволюционной значимости сознания – ведь сознание не необходимо ни в метафизическом, ни в логическом отношении. И хотя О. Фланаган всячески отгораживается от проблемы «философских зомби» (назы-

⁵⁷ Searle J. R. Minds, Brains and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. 3. P. 417–424 – <http://www.cs.ucsb.edu/~cs165a/articles/Searle.html>

⁵⁸ Dennett D. The Rediscovery of Consciousness (Review on Searle J.R.) // Journal of Philosophy. Cambridge, MA, 1995. V. XC. P. 198–199.

⁵⁹ Flanagan O. The Science of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. P. 309.

вая их «болванами»), из контекста очевидна его зомбистская ориентация. Так, он пишет, что сознание не необходимо в возможных мирах, где обитают функционально эквивалентные нам, людям, существа. Однако в нашем реальном мире сознание – реальность. Почему? Какое эволюционное преимущество получает существо, которому даровано сознание, в отличие от бессознательного существа, которое, кстати, может быть чрезвычайно интеллектуальным. Может, сознание ничего и не даёт важного для человека?

Противоречивая позиция О. Фланагана – либо стремление к строгому теоретическому принципу, либо к метафоре «бессознательных существ, ведущих себя сознательно» – является типовой для зомбифилов: они дрейфуют между Сциллой необходимости логической строгости понятий и Харибдой метафорико-поэтического образа зомби.

«Земля зомби» Т. Моуди (1994 г.). В работе «Общение с зомби» Тодд Моуди (1994)⁶⁰, критикуя ПНС, особо выделяет проблему «другого» – можно ли отличить (дискриминировать) сознательных существ от зомби и каковы должны быть научные принципы такой дискриминации. Он приводит ряд аргументов в пользу того, что идентификация зомби должна осуществляться не за счёт поведенческих отличий, а на социокультурном уровне, по крайней мере, в условиях речевой коммуникации. Ни логическая, ни физическая возможности зомби даже не обсуждаются. Главная задача – найти критерий **«зомбиевости»** (mark of zombiehood) исследуемой системы – *как отличить личностное от зомбиевого?*

Для определённости критерия «зомбиевости» вводятся классы зомби:

1. «Зомби среди нас» – это те, кто растёт и живёт среди людей. Теоретического интереса такие зомби не представляют – общим местом является факт того, что многие действия человек выполняет бессознательно.

2. «Истинные зомби» – это существа, изолированные от мира, в котором обнаруживается сознание. Эволюция зомби имеет чисто физические основания и совершенно не зависит от взаимоотношений с сознательными существами – ведь таковых нет в зомбиевом окружении. Для «чистоты» эксперимента Т.С. Моуди предлагает возможный мир, планету «Земля зомби». Жители её бессознательны. Эволюция на Земле зомби осуществляется, однако отбору подвергаются исключительно поведенческие акты, эффективные по тем или физическим критериям. В борьбе за «выживание» не участвуют сознательные регулятивы поведения. Их нет, потому что они ничего не значат.

Допустим, между людьми и зомби начался «культурный» обмен: люди стали прилетать на Землю зомби, зомби – на Землю людей. Осуществление «межкультурного общения», эксплицируя лингвистические различия разных «культур», создаст достаточные условия выявления

⁶⁰ Moody T. Conversations with Zombies // Journal of Consciousness Studies, 1994. No. 1 (2), P. 196–200.

зомбиевости. Для этого нужна процедура понимания людьми высказываний зомби и, наоборот, понимания зомби того, что высказывают люди. Для различения человеческих и зомбиевых выражений предлагается индексировать термины, например «понимать[z]» означает аналог слова «понимать» на русском языке. Однако что значит для зомби слово «понимать[z]»? Здесь Т.С. Моуди ссылается на проблему понимания, поднятую Дж. Сёрлем в «Китайской комнате». Допустим, входные и выходные данные и у зомби и у людей тождественны. Однако человек обладает определённой разновидностью сознательного опыта – для человеческого «понимания» присуща осознанность, осмысленность информации не только на входе и выходе, но и в процессе внутренней, рефлексивной обработки. Для зомби феноменологический опыт отсутствует, термин «понимание[z]» ничего не значит, это слово вообще не могло возникнуть на Земле зомби. Зомби, как бы они ни развивались в своём замкнутом физическими законами мире, не способны создать словарь ментальных терминов, включающий слова «думать[z]», «воображать[z]», «мечтать[z]», «верить[z]», «видеть сны[z]» и пр. «Философский язык» зомби (Т. Моуди считает, что философия у зомби будет иметь место) также будет различаться – для зомби не будет проблем «инвертированного спектра», «квалиа», «другого сознания» и пр. Они смогут рассуждать[z] о проблеме «других зомби», но эта проблема будет выявлена лишь после встречи зомби с нами. Более того, после встречи с нами зомби станут рассуждать[z] о том, что именно люди говорят о сознании. Возникнет понимание[z] ментальных терминов, высказываемых людьми, по аналогии с тем, как люди понимают высказывания мистиков и эзотериков.

Таким образом, отсутствие у «истинных» зомби словаря ментальных терминов позволит, как считает Т.С. Моуди, отличить зомбиевое от человеческого. Однако коммуникация между зомби и людьми приведёт в конечном счёте к тому, что истинные зомби станут «зомби среди нас», и их невозможно будет распознать в нашем, человеческом, мире.

Критика «Земли зомби» (с 1995 г.). Мысленный эксперимент Т.С. Моуди вызвал оживлённую дискуссию. Состоялся специальный симпозиум, представленный в 1995 г. на страницах «Журнала изучения сознания»⁶¹. Выделим четыре класса отзывов об этом мысленном эксперименте:

1. Некорректность мысленного эксперимента

а) Д. Деннетт считает, что этот мысленный эксперимент недостоин рациональной аргументации, представляет разновидность «философской глупости»: «Земля зомби» – самоопровержение собственной позиции. У философов это встречается редко, но в данном случае имеет место. Т. Моуди определяет зомби как существ, поведенчески неотличимых от сознательных людей, поэтому они и в самом деле должны быть неотличимы! Если словарь зомби и философия зомби отличаются от челове-

⁶¹ Symposium on “Conversations with Zombies” // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2, No. 4 – http://www.imprint.co.uk/jcs_2_4.html

ского словаря и человеческой философии, то они на самом деле отличаются! Какая невообразимая нелепость! Но, упорствуя в своём выборе, философы бросаются понятием «зомби» так же, как с ладони на ладонь перекидывают горячую картошку.

б) *Патриция Чёрчленд* ещё более безжалостна: дискуссии по теме «Земля зомби» беспочвенны, а мысленный эксперимент Т. Моуди – это аргумент, демонстрирующий слабость собственно мысленных экспериментов.

в) *Селемер Брингсйорд* считает, что *зомби – базированный аргумент против ПНС, на первый взгляд, вполне приемлем. Однако детальный анализ показывает иное. «Земля зомби» – не более, чем фокус. Составить ясное понятие зомби невозможно, в самой идее зомби скрывается то, что превосходит способность человеческого понимания – объясните нам, как можно сознательно представить бессознательное состояние? Поэтому идентификация зомби сродни пророчеству.*

2. Продуктивность идеи «Земли зомби» для изучения сознания

а) *Роудни М.Дж. Коттершил:* «Земля зомби» ставит новые акценты в проблематике теории сознания – но не на отношении «сознание/мозг», а на связи «сознание/поведение». Сознание следует ассоциировать не со стимулом и последующим восприятием ментального образа (что характерно для первого отношения), а с движением и реакцией. «Сайт» сознания должен быть: а) виртуальной предпосылкой единства сенсорной сингулярности, б) нейтральным относительно высокоуровневых иерархий реакций, в) доступным к реальным отношениям обратной связи.

б) *Ашвалом Элитзар считает, что «Земля зомби» представляет особый теоретический интерес. «Дух» зомби* вызывается для демонстрации уникальности сознания и, несомненно, привлекателен, так как оспаривает исключительность прав физической реальности. Он отказывает в правах теории сознания, которая оберегает полноту и замкнутость физического мира.

3. «Земля зомби» в контексте философии искусственного интеллекта

а) *Дж. Маккарти* – «отец» искусственного интеллекта – считает «Землю зомби» совершенно неправдоподобным экспериментом. С позиции искусственного интеллекта, как полагает Дж. Маккарти, сознание – это сложная совокупность взаимодействующих материальных процессов, а не некая идеалистическая конструкция или дуалистическая субстанция. Сознание играет конкретную роль в человеческой деятельности. Чтобы зомби могли вести себя как люди, им требуется что-то вроде сознания, т.н. «псевдосознание». Псевдосознание должно участвовать в выполнении моторно-двигательных, речевых, интеллектуальных актов. Сюда относятся и лингвистическая компетентность, по крайней мере, способность зомби отвечать на задаваемые вопросы. Однако, по определению, ничего похожего на псевдосознание у зомби не должно быть, а так как псевдосознательная деятельность неотделима от поведенческого акта, то

выносятся вердикт: «Зомби Т. Моуди – плод выдумки Моуди. Зомби Т. Моуди невозможен!»

б) Арон Сломан – видный философ искусственного интеллекта – в принципе соглашается с Дж. Маккарти. Он исходит из анализа различных форм робототехнической реализации феномена субъективности (позиции первого лица): «[Зомби] не сможет имитировать поведение сознательного существа, не обладая моделями “эмоций”, “точек зрения” или иных феноменов субъективной жизни. Утверждающий подобное занимается самообманом. Таким “философам” следует поучиться инженерному делу, тогда они поймут, что робот-зомби работать не будет. Для инженера представить себе робота-зомби означает отказаться от всего того, что он знает о механизмах обработки воспринимаемой информации, хранения её, генерации новых задач, принятия решений для реализации поведения или воздержания от недопустимых действий, оценки степени выполнения задачи или мобилизации ресурсов»⁶².

в) Оуэн Флаганан и Томас Полжер, несомненно, осуществили наиболее многогранную критику «Земли зомби»⁶³. Критика понятна – ведь ключевая идея Т. Моуди заключалась в том, чтобы показать, что ПНС ложен или нуждается в пересмотре. Авторы основательно разбирают аргумент Моуди, который переформулировали следующим образом: (1) Если ПНС верен, тогда нет возможности отличить зомби от сознательного существа; (2) Утверждается, что жители Земли зомби – это зомби; (3) Следовательно, ПНС неверен или требует уточнения. Демонстрация аргумента корректна (*modus tollens*), но посылки не обоснованы. Посылка (1) ложна, так как ПНС утверждает лишь то, что интеллектуальный акт может быть выполнен без осознания этого акта, но ничего не говорит о ситуациях различения людей/зомби. Посылка (2) ложна, так как легко можно вообразить сценарий, в котором зомби (по сути, робот) вступая в социальные связи (например, для предупреждения других роботов об опасности), формирует квазиментальные термины. Такие же термины возникают в результате сбоя оборудования или формирования непредусмотренных алгоритмом сценариев действий. Авторы рисуют яркие образы компьютерных реализаций зомби, которые способны эволюционировать, создавать зомбиевый язык, включающий термины самого широкого диапазона значений – от образов, снов и мечтаний до философских споров на темы инвертированного спектра, квалиа, проблемы другого.

4. Иерархия сознаний

Некоторый «трансгуманистический» интерес представляют утверждения Т. Моуди о разнопорядковых уровнях понимания реальности ми-

⁶² Sloman A. What Is It Like To Be a Rock? (Что значит быть камнем?) // Тест Тьюринга. Роботы. Зомби. 1998. – http://www.cs.bham.ac.uk/~axs/misc/like_to_be_a_rock/rock.html. См.: А. Сломан.

⁶³ Flanagan O., Polger T. Zombies and the function of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. No. 2 (4). P. 313–321.

стиками и обычными людьми. На это заявление представитель трансперсональной психологии Ч. Тард живо откликается и предлагает *принцип расширения сознания*: «Все мы – зомби, но можем стать сознательными!» Для трансперсоналистов преодоление зомбированности – это принятие психоактивных средств. И тогда «Ваше сознание станет абсолютным», обещает Ч. Тард.

Дискуссии о «Земле зомби» продолжаются и по сей день, так как затрагивают важные вопросы методологии искусственного интеллекта, социокультурные параметры соотношения сознательного и бессознательного, причём не в традиционном психоаналитическом контексте, а в контексте идей когнитивно-компьютерных наук и искусственного интеллекта. На мой взгляд, ПНС, характеризуя теоретический уровень изучения роли и функций сознания, вполне совместим с мысленным экспериментом земли Зомби, который задает риторико-метафорический контекст. Их надо изучать совместно, например, в контексте музыкального компьютерного творчества. Здесь возникают не только традиционные вопросы о соотношении творческого/рутинного в музыке – ставится фундаментальный вопрос: «Зачем музыканту сознание?» Не достаточно ли при творении музыкального шедевра хитрой комбинации имеющихся шаблонов, при исполнении – флуктуации акцентов интерпретации, а при восприятии – бессознательного погружения в ритм? ПНС задает требования к компьютеру, который имитирует вдохновение, понимание и пр. При этом вполне вообразимый зомби-музыкант красочно дополняет картину. Возвращаясь к проблеме интересубъективности, зададим вопрос, вполне актуальный сегодня: «Как найти музыканта-человека среди музыкантов-компьютеров?»

«Чалмерс-зомби» Д. Чалмерса (1996 г.). Если предыдущий эксперимент служит решению конструктивных вопросов, то Д. Чалмерс продолжает спекулятивную линию проблематики зомби, значительно дополняя её модально-логическими исследованиями. Он предлагает вообразить свой собственный дубликат, искусственную «версию» Чалмерса, организованную точно так же, как организован реальный философ-Чалмерс⁶⁴. Разница в следующем: там, где у реального Чалмерса нейроны, у «двойника» – кремниевые чипы. Для самого Чалмерса и, как он считает, для многих других очевидно, что «Чалмерс-зомби» не обладает сознанием, ведь у него внутри всё *пусто и темно*, так как ни в кремнии, ни в биохимии нет ничего того, что причиняет сознание. Для Чалмерса также очевидна мыслимость, и следовательно, логическая возможность зомби-Чалмерса. Комментаторы обычно цитируют следующее: «Признаюсь, что логическая возможность зомби кажется совершенно очевидной для меня... Нет противоречия в данной дескрипции, хотя принятие её логической возможности основано на интуиции... Мне кажется, что едва ли не каждый способен помыслить эту возможность... Я не могу обнаружить

⁶⁴ Chalmers D. J. The Conscious Mind. Oxford, 1996.

никакой логической бессвязности [в идее зомби] и имею ясную картину, когда представляю зомби. Некоторые могут отрицать возможность зомби, однако они должны быть компетентны в проблематике возможности, причём данная компетентность должна быть выше, чем у тех, кто допускает возможность зомби. Короче, доказывать [возможность/невозможность] зомби должен тот, кто утверждает, что дескрипция зомби логически невозможна. При этом [оппонент] должен чётко показать, где видится явное или неявно выявляемое противоречие⁶⁵.

Эксперимент с зомби важен для Д. Чалмерса. Формально на это указывает глоссарий книги: слово «зомби» – наиболее часто употребляемое в книге. Чалмеровский выбор «логической возможности» (или мыслимости) зомби – это намерение снабдить ярким экстравагантным примером и усилить базовую недуалистическую посылку о том, что сознательные состояния, или «квалиа», неподвластны физикальному и функциональному анализу.

Однако, как считают критики (Р. Кирк, Э. Коттрелл), Д. Чалмерс слишком уж просто «расправился» с проблемой мыслимости зомби. Он не последователен в применении аргумента мыслимости зомби. Поэтому критики предлагают Чалмерса-зомби для оппозиции, т.е. для реализации стратегии антизомбистов: если можно убедительно показать *немыслимость* Чалмерса-зомби, тогда и теория Д. Чалмерса рухнет.

Р. Кирк убивает зомби (2005 г.). Я полагал, что, дав ряд явных и неявных определений зомби, конечно, неполный, приуменьшил дозу антизомбиевой вакцины «неведения» от очередной зарубежно-философской «инфекции». Но в последней крупной работе «Зомби и сознание» (2005 г.) Р. Кирк – «отец» проблематики зомби – неожиданно для всех делает обескураживающее заявление: «Книга преследует две основные цели, одна из которых – стереть идею зомби раз и навсегда!» Зомби не стоит заниматься, так как благодаря им возникает *фундаментальная путаница в понятии сознания*. Но это не так! Это Д. Чалмерс ввел недообозримую путаницу с зомби, исходя из изначально эпатажного противоречивого утверждения о своей позиции как позиции натуралистического дуализма (как это вообще возможно?). Ведь если мы идеальное включаем в натуралистическое объяснение, то это уже не дуалистический, а материалистический подход. И вообще, любого, кто хоть отчасти сведущ в области аналитической философии сознания, при чтении фундаментальной работы Д. Чалмерса «Сознающий ум»⁶⁶ постигнет много недоумений. Например, он почему-то всю психологию отождествил с бихевиоризмом, а феноменологию – с тем, что в учебниках понимается под интроспективной психологией⁶⁷. Интерес, который вызвала данная книга,

⁶⁵ Ibid. Р. 96, 99.

⁶⁶ Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС, 2013.

⁶⁷ Там же. С. 35. Хочется отметить, что перевод данной работы, осуществлённый В.В. Васильевым, на мой взгляд, слишком поспешен. Что значить для руско-

обусловлен содержательной полемикой по проблеме зомби. Однако к идеям автора следует подходить с должной философской осторожностью.

Философских зомби убивать не надо. Это связано со следующими соображениями⁶⁸.

Понятие зомби важно для наведения порядка в определении *сознания*, так как предел любому понятию полагается противоречивым или, по крайней мере, противоположным понятием. То есть понятие бессознательного зомби *логически необходимо* для выработки понятия сознательного существа. Здесь важна *таксономия зомби*, учитывающая следующие параметры: а) теории сознания, которые зомби опровергают либо удостоверяют (в первую очередь, физикализм, бихевиоризм, функционализм); б) модальности (степени мыслимости и возможности зомби) и др.

Исследование проблемы зомби посредством мысленных экспериментов дает богатый материал для изучения *бессознательного*. Дозомбиевые средства экспликации бессознательного – это неработоспособные понятия о бессознательном «вообще» либо психоаналитическое эмпирическое мелкотемье «минимальной достаточной определённости» понятия бессознательного, на что справедливо указывает Д.И. Дубровский⁶⁹.

Мысленные эксперименты с зомби обобщают все крупные мысленные эксперименты в философии сознания, такие как «Мозги в бочке» Х. Патнэма, «Человек-имитация» Д. Кэмпбелла (1970 г.), «Гомункулусная голова» и «Китайская нация» Н. Блока (1978 г.); «Китайская комната» Дж. Сёрла (1980 г.); «Мэри» Ф. Джексона (1982 г.); «Танцующее квалиа» Д. Чалмерса (1996); «Воришка феноменального» М. Линча (2004 г.) и др. Последние раскрывают лишь частные аспекты зависимости сознательных феноменов от физического, бихевиорального, функционального, персонального, социального. Поэтому очевидна *методологическо-интегративная функция философских зомби* в отношении этих экспериментов.

Важность интересубъективной проблематики зомби обусловлена не только интересами спекулятивной метафизики сознания. Приложения

язычного читателя словосочетание «супервенция на физическое»? Супервенция – это сопровождение ментальными феноменами физических явлений в любых дуалистических вариациях – параллелизма, окказионализма, интеракционизма. Для исполнения ментального на физическом имеется термин «реализация». Почему бы переводчику не перевести «супервенцию» термином «сопровождение»? Ведь если для супервенции не находится русского аналога, то тогда и для книги следовало бы выбрать название типа «кэншеншный ум», но не «сознающий ум». Данное замечание было высказано Т. Нагумановой на «Грязновских чтениях» в 2009 г.

⁶⁸ Алексеев А.Ю. Понятие зомби и проблемы сознания // Проблемы сознания в философии и науке / Под ред. проф. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009. С. 213–214.

⁶⁹ Дубровский Д.И. Бессознательное (в его отношении к сознательному) и квантовая механика // Философские науки. 2006. № 8. С. 52–73.

проблематики зомби можно проследить во всех науках, в поле зрения которых – роль, функции, структуры сознания. Очевидно ее применение в общественных и гуманитарных науках. Если мы соединим тест Зомби с тестом Блока, то появляются рациональные основания изучения «сознательности» социальных институтов или, например, «мудрости» государства в контексте информационно-аналитических технологий. Тест Зомби плюс знание внутренних структурно-функциональных отношений тестируемой системы создают модифицируемые условия определения сознательности/бессознательности. Это позволяет изменить традиционный подход к проблеме *другого* в условиях телекоммуникации и компьютеринга. Понимание субъекта осуществляется посредством не только компьютерно поддержанной аналогией по виду и внешнему поведению субъектов, но и, например, аналогией с нейродинамическими коррелятами сознания.

Если тестировать все возможные параметры «личности» в условиях теста Тьюринга, т.е. проводить положительную дефиницию тестируемых персонологических качеств и способностей, то получается слишком обширный базис для индуктивного заключения о том, что я общаюсь с *другим-человеком*. Поэтому предпочтителен стандартный ход (*reductio ad absurdum*). Мне требуется доказать суждение «Я общаюсь с личностью» (р). В начале доказательства формулируется противоположное ему высказывание не-р (я общаюсь с зомби). Затем из этого якобы истинного антитезиса следует выводятся следствия – некоторые суждения p_1, p_2, \dots, p_n до тех пор, пока либо не получится противоречие, либо такое следствие, которое явным образом противоречит очевидным фактам: если p_1, p_2, \dots, p_n ложно, то не-р истинно⁷⁰. В противном случае я должен сделать индуктивный перебор и анализ всех возможных сообщений на предмет их «высокого» содержания. Для эпистемологического удостоверения подлинности сообщения или авторства контента логичнее априори предположить факт плагиата и компьютерной подтасовки, нежели его подлинность.

Заключение

В заключении закрепим двойственность связи между феноменологическим и эпистемологическим коннотатами. Проблема идентификации, понимания, реализации *я-человека* и *другого-человека* – самосознательного активного морально вменяемого субъекта, обладающего всем спектром качеств и способностей, которые культура закрепляет за термином

⁷⁰ Например, воспользуемся тестом Блока (нео-ТТ). Предположим, что *я-судья* общаюсь с зомби, поэтому я должен получать бессмысленный набор символов. Сообщение p_1 – бессмысленно, сообщение p_2 – бессмысленно и пр. Однако вдруг поступило высокохудожественное сообщение p_n , проникнутое глубоким смыслом и морально-духовным содержанием. Оно очень даже осмысленно. Поэтому я общаюсь не с зомби, а с личностью. Что и требовалось доказать.

«личность», крайне сложна в контексте традиционной культуры. Ещё большую сложность вызывает изучение «личности» в электронной культуре. В этом контексте телесная идентификация может отсутствовать либо подменяться симулякрами виртуальной реальности. Хочется напомнить, что телесность для большинства социальных философов (Мерло-Понти, Сартра и др.) является главным атрибутом *другого-человека*, личности.

Очевидно, что методология философских зомби экономнее обычного метода индуктивного подтверждения «личностных» свойств и качеств акторов веб-сети. Она более честна для контекста электронной культуры: к *другому-компьютеру* следует подходить как к зомби, но не как к личности. С теста философских зомби предпочтительно изучать проблему интерсубъективности в электронной культуре – ведь данная форма культуры антигуманна уже на начальной стадии своего становления («существовать – значит быть представленным в интернете»)⁷¹. Почему же мы должны относить к *другому-компьютеру*, как к «естественной», социокультурной личности? Данный подход можно оспаривать, исходя из противоположных этических представлений («все *другие-компьютеры* – братья»). Однако такая мораль противоположна неоскептическому мировоззрению автора.

В завершение ещё раз подчеркнем, что *философия искусственного интеллекта* самим фактом своего рождения обязана проблематике *интерсубъективности*. На мой взгляд, это убедительно показало изучение концепта интерсубъективности в когнитивных моделях искусственного интеллекта, осуществлённое в интегральном формате, т.е. в рамках комплексного теста Тьюринга. Этому способствовал анализ феноменологического и эпистемологического коннотатов терминов «*интерсубъективность*», «*я*», «*личность*», «*другой*» в контексте исследований искусственного интеллекта.

⁷¹ Алексеев А. Ю. Проблема сознания в электронной культуре // Полигнозис. 2010. № 3 (39). С. 129–141.

ГЛАВА 3

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК КОНЦЕПТ КОГНИТИВНЫХ НАУК О ЧЕЛОВЕКЕ

Смирнова Н.М.

Трансцендентальная интерсубъективность и проблема «чужих сознаний»

1. Интерсубъективность как проблема феноменологического конституирования Другого

Глубокое влияние идей Э. Гуссерля на социально-философское мышление XX века общепризнано. Не будет преувеличением сказать, что они легли в основу нового типа философствования. Когнитивная суть его инноваций в том, что традиционная для европейской философии проблема субстанции переносится из области онтологии, в классической философии сознания противопоставленной сфере человеческого бытия, в наделенные всеобщностью структуры сознания. Иными словами, трансцендентальная феноменология лишает философски «всеобщее» – прообраз классически-рационалистической субстанции – ее обжитой онтологической ниши. Э. Гуссерль помещает его не в особый слой бытия, отчужденный от бытия человеческого, а в коренящуюся в человеческом начале трансцендентальную субъективность, *Ego cogito*. Лишенная независимого от человеческого бытия онтологического статуса, трансцендентальная субъективность предстает не в облике абстрактно-всеобщих идей (платоновских эйдосов, лейбницевских монад и т.п.) или от сознания человека не зависящих законов мироздания. Трансценденталистски понятая субъективность – это сублимированная реальность человеческого духа, воплощенная в объективированных продуктах культуры. Идея трансцендентальной субъективности, таким образом, сопрягает основополагающую установку европейской культуры на достижение всеобщности, восходящую к платоновскому идеализму и идеалистическому мистицизму христианства, с индивидуалистическими тенденциями поздне-европейского гуманизма.

Феноменологический поворот в европейской философии начала XX века не означал полного разрыва с традицией классического философствования. Важнейшим связующим звеном, выражающим момент

преимущества между классическим и феноменологическим стилем мышления, становится представление о научном статусе философии. Э. Гуссерль считал философию строгой и универсальной наукой в самом радикальном смысле этого слова. Научный статус философии задан самой идеей классического Ratio, позволяющего трансформировать платоновские идеи как в свод законов объективного мира (объективный логос мироздания), так и в общезначимые структуры человеческой субъективности – онтологический фундамент объективированного мира культуры.

Сколь бы значительным ни было влияние феноменологии на становление нового европейского типа философствования, ее общекультурное значение не ограничено рамками размышления над «вечными» философскими проблемами. Она оказала глубокое влияние на изменение самосознания человека европейской культуры и внесла заметный вклад в эволюцию образа человека в культурном самосознании XX века. «Новый рационализм» Э. Гуссерля, по существу, заложил теоретические основания антропологического поворота в философии и дал описание базисных принципов «человекоразмерной» методологии. В результате подобного поворота на смену образу «человека мыслящего» – атрибута философии Просвещения – приходит образ целостного чувствующего и переживающего человека. Его чувственная природа и ценностное содержание его сознания становятся приоритетным предметом философского мышления.

Подобные трансформации образа человека – зримые свидетельства того, что классически-рационалистических представлений о механизмах работы сознания недостаточно для отражения крупномасштабных изменений, произошедших с человеком в XX веке, которым не удастся дать исчерпывающего объяснения ни в рамках концептуальных наработок о смене исторических типов рациональности, ни представлений об эволюции телесных практик в истории культуры.

Антропологический поворот в философии существенно обогащает традиционные философские представления о работе сознания, не сводимой лишь к интеллектуальным операциям (доказательствам, вычислениям, проверке и расчетам), но necessarily содержащей в себе элементы саморефлексии и переживания духовных актов. Широко используемые Э. Гуссерлем понятия естественной установки, горизонта сознания, проекта, внутренне сознания времени, наконец, жизненного мира становятся опорными концептуальными средствами такого поворота. И сложность философской проблемы человеческого бытия, обогащенной подобными атрибутами, отнюдь не тождественна структурной сложности мира природных объектов.

В рамках заложенной Э. Гуссерлем и в дальнейшем развернутой в философскую антропологию философской исследовательской программы человек предстает как целостный психофизический субъект. Усложняются не только представления о работе его сознания. Изменяется и отношение к телесности человека. Впервые в трансцендентальной философии телесность обретает статус важнейшего философского понятия.

В ходе последующей эволюции феноменологической программы тело человека из безличного субстрата познавательных способностей и орудия преобразования мира трансформируется в предмет заботы, любви и объект символических практик. В самой же конститутивной феноменологии, напомним, именно телесность выступает основой *аппрезентативной референции* – восприятия Другого по аналогии с самим собой.

Становление образа человека как целостного психофизического субъекта не ограничилось рамками собственно философии. Этот процесс нашел свое отражение в социологии, психологии, науковедении, искусствоведении, а также и в литературе XX столетия. Феноменологические методы все шире используются в социальной эпистемологии для изучения человеческой субъективности и ее превращенных форм. Они практикуются и в науковедении (А. Койре, В.У. Бабушкин), этике и религиоведении (М. Шелер, П. Бергер), эстетике (Р. Ингарден, К.М. Долгов). Однако наиболее значительной областью приложения феноменологической методологии оказалась социальная философия. Соединение феноменологических идей с общесоциологической проблематикой можно без преувеличения назвать *великим синтезом*. Он обогатил социально-философское мышление как новыми образами (способами репрезентации) социальной реальности, так и методами *объективного исследования субъективного измерения* социальных процессов.

Когнитивной презумпцией классической философии сознания является возможность полноты саморефлексии – как в отношении содержания мышления, так и его предпосылок. В свою очередь, неклассическая философия сознания полагает подобное допущение чрезмерной идеализирующей предпосылкой. Постулат «многослойности» сознания и «непрозрачности» его глубинных слоев (бессознательного) лежит в основе теории и практики психоанализа – как классического (фрейдистского), так и его более поздних философски изощренных версий (Л. Бинсвангер, М. Босс и др.).

Но глубинная герменевтика породила новые проблемы философского анализа сознания. По справедливому замечанию П. Рикёра, сегодня *«вопрос о сознании столь же темен, что и вопрос о бессознательном»*¹ (курс. авт. – Н.С.) Отказавшись от упрощенных просветительских представлений о сознании как «зеркале души», неклассическая философия сознания стремится разработать философски более сложные концепции сознания как многомерного социокультурного феномена. Крупнейшую брешь в классической философии сознания пробила установка *трансцендентализма*. «Расщепив» человеческое сознание на эмпирическое (т.е. индивидуально-психическое) и трансцендентальное («родовое», обусловленное априорными формами чувственности и рассудка), И. Кант сосредоточил внимание на исследовании конститутивных механизмов лишь «родового», т.е. трансцендентально «чистого» сознания и форм его конструктивной деятельности.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 153.

Интерсубъективность как проблема философского рационализма पि-тается и осознанием социокультурной ограниченности классической ра-циональности с присущим ей картезианским противопоставлением мате-рии и сознания, субъекта и объекта. Наиболее развернутое исследование проблема интерсубъективности обрела в феноменологии Э. Гуссерля и его последователей. И для некоторых из них, например М. Хайдеггера и Ж.П. Сартра, концепция интерсубъективности как «феноменологиче-ская прививка» (П. Рикёр) против наивного объективизма классической философии, куда более значима, чем традиционная тема субъект-объект-ного отношения. Фундаментальный для самосознания неклассической науки факт изначальной зависимости «объективного» знания от операци-онально-инструментальных характеристик человеческой деятельности, с одной стороны, а также осознание недостижимости полноты само-рефлексии, что, по справедливому замечанию П. Рикёра, «сначала фено-менология, а затем герменевтика непрестанно относили ко все более отдаленному горизонту»², с другой, до основания потрясли устои класси-ческого (картезианского) рационализма и одновременно заложили куль-турный фундамент неклассической эпистемологии.

Но размывание наивного объективизма классической философии ин-спирировало поиск концептуальных средств выражения имманентной связи, взаимного сопряжения характеристик субъективного и объективно-го в процессе духовно-практической деятельности человека. Таков пафос всей постклассической философии, обретший зрелые концептуальные формы в феноменологии Э. Гуссерля. Рискну предположить, что сегодня именно феноменология дает самое глубокое и систематическое теорети-ческое обоснование (пост)неклассического поворота в эпистемологии посредством исследования форм опосредованности предмета познания характеристиками когнитивной деятельности человека.

Основоположник феноменологии отчетливо осознавал все трудности и подводные камни на пути решения проблемы интерсубъективности. Тем не менее, он полагал, что она вполне разрешима на пути анализа «трансцендентально чистых» оснований человеческого знания, т.е. струк-тур опыта трансцендентально чистого Эго. Э. Гуссерль утверждал, что в отличие от «онтологического солипсизма», исходящего из реальности единственного Я, эгологическая установка феноменологии является «трансцендентальным солипсизмом», т.е. исключительно методологиче-ским принципом решения наиболее фундаментальных, «претендующих на высшее достоинство» теоретико-познавательных проблем. Однако, сознавая недостаточную теоретическую проработку такого «трансцен-дентального аргумента», Э. Гуссерль выстраивает свои доказательства таким образом, чтобы показать, что бытие Другого в трансцендентально-феноменологической сфере чистого сознания трансцендентального Эго не только возможно, но и «трансцендентально необходимо».

² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 79.

Но значение изложенной им в V «Картезианском размышлении»³ теории intersубъективности оказалось куда более значительным, чем изначально задуманное опровержение обвинений в солипсизме. Описывая конституирование Другого, трансцендентальная теория intersубъективности обосновывает феноменологическую теорию природы и культуры как идеальных коррелятов intersубъективного опыта. Выводя за пределы смыслов Его, Другой отсылает к смыслам феноменологически трансцендентных предметов – природы и культуры. Именно бытие Другого порождает смыслы этих феноменологически важнейших трансценденций. Феноменологическая теория intersубъективности, т.о., выводит Э. Гуссерля как на проблемы феноменологии природы, так и на проблемы феноменологической онтологии культуры. В рамках феноменологической теории опыта Другого социальный мир предстает не как отчужденная от человека реальность, но обретает культурно-антропологическое измерение как смысловой горизонт человеческой жизни. По завершении работы над нею он усматривал в развитой им трансцендентальной теории intersубъективности рациональный фундамент всех социальных наук – *обоснование социальности как intersубъективности высшего порядка*.

Вопрошая себя, Э. Гуссерль рассуждает: «Когда я, размышляющий, посредством феноменологической редукции низвожу себя до моего абсолютного трансцендентального Эго, не превращаюсь ли я тогда в некое Эго и не остаюсь ли таковым, пока занят последовательным самоистолкованием, называя это феноменологией?»⁴ Действительно, трансцендентально-феноменологическая редукция связывает субъекта с потоком чистых переживаний его сознания. В нем формируются устойчивые смысловые единства – трансцендентальные предметности. Понятно, что подобные образования не отделимы от сознания, в рамках которого конституированы. Но как же в подобном случае обстоит дело с другими людьми, которые не являются лишь синтетическими единствами в структурах сознания, но по смыслу своему именно Другие, обладающие собственным потоком сознания и атрибутами духовности?

Самая существенная трудность философского анализа проблемы intersубъективности состоит в том, что духовное начало человека, его дух, сознание – объект особого рода, который никогда не дан Другому непосредственно. Даже вжившись в роль своего персонажа, актер лишь обыгрывает в своем сознании ситуации чужого бытия, из которого, как из экскурсии, возвращается в свое собственное. В свою очередь, опосредованные подходы к проблеме «чужих сознаний» могут носить как рациональный, так и чувственно-иррациональный характер. Наибольшую популярность в начале XX века приобрела *проективная теория эмпатии*,

³ Husserl E. Cartesianischerr Meditationen und Pariser Vortrage. Haag, 1950. V Meditation. S. 121–177.

⁴ Husserl E. Cartesianische Meditationen. S. 121.

предлагавшая интуитивистски-герменевтический подход к решению проблемы «чужих сознаний». Так, У. Дильтей полагал, что хотя понимание и носит сугубо личностный характер («понять – значит пережить лично»), но «вчувствование» в смыслы других эпох и культур становится возможным во все возрастающей степени, благодаря «слиянию культурных перспектив», т.е., попросту говоря, унифицирующей роли модернизации. Однако ни «вживание», ни «наведение», ни «настройка» не являются рациональными, т.к. для них не существует общезначимых правил их осуществления. Трансцендентально-феноменологический подход к проблеме интерсубъективности тем и отличается от проективной теории эмпатии, что сфокусирован на выявлении *всеобщих и необходимых процедур* феноменологического конституирования Другого.

Специфически феноменологическая трудность решения этой методологической проблемы состоит в том, что феноменологическое конституирование ограничено полем опыта трансцендентального субъекта. Но если так, то на каком основании мы можем заключить, что Другие существуют не только в пределах сознания, пусть и трансцендентального, общезначимого, но лишь осознаются им? Отвечая на этот вопрос, Э. Гуссерль выстраивает амбивалентную процедуру феноменологического конституирования Другого – процессу образования смысла Другого и одновременно подтверждения его в качестве независимо от меня существующего.

В рамках феноменологического проекта решение проблемы интерсубъективности предстает как развернутое описание интенциональной активности Эго по конституированию Альтер-Эго, т.е. *способов конституирования смысла* Другого как «трансцендентально необходимого». Самый общий принцип феноменологического подхода состоит в том, что доступ к сознанию Другого, закрытого для непосредственного постижения, способна открыть лишь *аналогизирующая апперцепция* смысла собственного сознания, выступающего как «первое творение», и его последующая аппрезентация («осовременивание»). Иными словами, ее главная задача состоит в том, чтобы продемонстрировать аналоговую проекцию смысла собственного Я на чужую телесность.

Э. Гуссерль определяет процесс феноменологического конституирования Другого как описание пути, ведущего от имманентности трансцендентального Эго к трансцендентности Alter ego. Осуществление операции трансцендентально-феноменологической редукции, т.е. «заклучения в скобки» смыслов бытийных суждений и психологических предикатов («естественной установки сознания»), в результате чего открывается доступ к чистому сознанию трансцендентального Эго, является универсальной для конституирования любых идеальных предметностей как центров мировых отношений, будь то числа, геометрические фигуры, отношения последовательности и подобия и т.д. Для феноменологического же конституирования смыслов Другого как Alter Ego необходима дополнительная абстрагирующая операция, не используемая для консти-

туирования смыслов иных интенциональных предметностей – редукция к «сфере принадлежности», или *тематическая редукция к примордиальной сфере* (Eigenheitssphaere). Она выявляет в сфере опыта трансцендентального субъекта то, что не является для него чужим. Смысл тематической редукции, т.о., состоит в исключении из поля рефлексивного анализа всех характеристик чужой субъективности. Редукция к сфере принадлежности (примордиальной сфере) нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как не-собственного, но понимаемого по аналогии с ним. Я должен сначала истолковать собственное как таковое, рассуждает Э. Гуссерль, чтобы понять, что в нем получает смысл бытия как несобственного, но аппрезентируемого по аналогии с ним. Несобственное мыслимо лишь как аналог того, что свойственно мне, рассуждает Э. Гуссерль, в качестве интенциональной модификации моего собственного сознания. Иными словами, опыт чужого сознания феноменологически открывается мне лишь через уподобление моему собственному. Подобное сходство и обнаруживает редукция к сфере принадлежности.

Тематическое исключение конститутивных факторов опыта Другого не идентично ранее осуществленному абстрагированию от естественной установки сознания. Тематическая редукция не затрагивает онтологического содержания сознания – она лишь сужает поле видения трансцендентального субъекта в рамках трансцендентально-редуцированной сферы. В подобных нюансах коренится существенное отличие тематической редукции Э. Гуссерля от описанной его последователем Ж.-П. Сартром «неантизации» (от фр. le Néant – ничто) – способности сознания «раскалывать» бытие, порождая в нем трещины «ничто»⁵. Неантизация – не только предельный вариант редукции. Она осуществляется не в когнитивном, а в экзистенциальном пространстве, пространстве человеческого бытия, экзистенции. Субъективистски-онтологических «обращений» конститутивной методологии, т.е. превращения рационалистической деятельности по изучению конституирования смыслов в вариант субъективистской онтологии, предпринятых его учениками М. Хайдеггером, и Ж.-П. Сартром, сам Э. Гуссерль, как известно, не одобрял⁶.

Тематическая же редукция, или редукция к сфере принадлежности, повторим, не затрагивает трансцендентально-феноменологической. Если последняя принципиально изменяет познавательную установку субъекта, освобождая его сознание ото всех предваряющих истолкований, то редукция к сфере принадлежности – не более чем конструктивная абстракция для решения определенной познавательной задачи. Элиминируя предикаты чужой субъективности, она сужает горизонт сознания трансцен-

⁵ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Patis, 1968. P. 37–57.

⁶ См.: Молчанов В.И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Проблемы онтологии в современной философии. Рига, 1988. С. 81–100.

дентального Его до тех синтетических единств (идеальных предметностей), которые не отделимы от него самого. Тематическая редукция нацелена на решение определенной познавательной задачи – выявления смысла «лишь мне присущего», т.е. собственного Я⁷.

В сфере принадлежности я обнаруживаю один объект, заметно отличающийся от других, рассуждает Э. Гуссерль. Это мое собственное тело, которым я могу управлять. Оно является сенсорным полем моего опыта. Придавая философское, и более того, когнитивное значение *телесности*, Э. Гуссерль, таким образом, отходит от классически-рационалистических представлений о человеке как бестелесном субъекте, равном чистому сознанию. Сужая горизонт сознания трансцендентального субъекта до сферы принадлежности, тематическая редукция наделяет его тело смыслом организма, данного непосредственно в синтезе изначального самоиспытания. Организм оказывается центром всех переживаний от простейших типа «тепло–холодно» до самых возвышенных духовных. Благодаря же изначальной связи моего Я с его телесной организацией, данной как возможность управлять собственным телом, полагает Э. Гуссерль, я постигаю себя как целостное психофизическое единство.

В сфере принадлежности трансцендентальное Его конституирует себя как полюс многообразных чувственных переживаний, привычек, ценностей. То, что входит в мое душевное бытие, полагает Э. Гуссерль, охватывает и процесс конституирования существующего для меня мира, а также его разделение на то, что свойственно мне, и на чужое. При этом Э. Гуссерль полагает, что Его имманентно присуще различие на то, что является им самим и что им не является. Ведь само осуществление редукции к сфере принадлежности предполагает, что не все свойственные Его модусы сознания являются и модусами самосознания. Поэтому уже в изначальном синтезе самоиспытания Его переживает себя составной частью множества внешних ему объектов и проводит различие между собою и тем, что им самим не является.

Тематически исключив результаты синтезирующей деятельности сознания, направленной на Другого, рассуждает Э. Гуссерль, я получаю в выделенной интенциональности новый смысл бытия, выходящий за пределы моих собственных характеристик. Подобный не редуцируемый к собственному психофизическому Я остаток конституирует другое Его – *Alter ego*, не являющееся моим собственным, но «отраженное в нем». Таким образом, второе Я конституировано как производное от собственного. Другой, полагает Э. Гуссерль, по изначальному замыслу своего конституирования отсылает меня ко мне самому как «первому творению» (*die Urstiftung*). Другой есть отражение меня самого, но отражение не в буквальном смысле, на манер наивно-реалистической теории отражения, а *восприятие по аналогии*. Поясню.

⁷ Husserl E. Cartesianischer Meditationen und Pariser Vortrage. Haag, 1950. V Meditation. Sec. 44.

Используя непосредственный доступ к собственному телу, редукция к сфере принадлежности обнаруживает и способность им управлять. Наблюдая за выразительными (кинестетическими) движениями Другого, я могу предположить наличие в нем сходной с моею способности, открывающей его не физическое, но психофизическое измерение. В трансцендентальной теории опыта Другого смысловой образец как матрица смыслов всех возможных Других представляет собою не просто человеческое тело, но нераздельное психофизическое единство, уникальное взаимоотношение сознания с собственной телесностью. Поэтому аналогизирующая апперцепция, строго говоря, уподобляет друг другу не тела, а процессы непрерывно возобновляющейся данности тела самому себе при сохранении уникального характера их индивидуальных взаимоотношений. Смысл аналогизирующей апперцепции, т.о., состоит в том, что члены спаренного единства, будучи уникальны, разделяют друг с другом схожее отношение. Иными словами, когда в сферу принадлежности попадает другой объект, телесные движения которого интерпретируемы по аналогии с моими собственными, происходит смысловое «спаривание» двух интенциональных объектов путем «пассивного синтеза» с последующим переходом ко множественным конфигурациям. При этом Э. Гуссерль особо подчеркивает, что *Paarung* – не логический вывод, а спонтанное объединение сознанием двух схожих предметов в смысловом единстве, аналогизирующий перенос смысла организма с моего тела на объект, кинестетические движения которого сходны с моими собственными. Я воспринимаю тело Другого как психофизическое единство, благодаря «эмпирически сходной» со мною манере управлять телесными движениями.

Э. Гуссерль неоднократно подчеркивал, что операция ассоциативно-го переноса смысла (в данном случае – смысла собственного организма на тело Другого) не является ни индуктивным выводом, ни рассуждением по аналогии, ни дискурсивным мышлением вообще. Улавливание сходства и последующий перенос ранее освоенного предметного смысла на новый предмет – одна из фундаментальных процедур человеческого мышления, лежащая в основе обыденных *типизаций*. Подобная операция представляет собой «приписывание» вещи к уже известному типу, т.е. идентификацию с тем, что уже известно, «осовременивание» как простейший способ мышления обуздать бесконечность чувственного многообразия. Спонтанному подверстыванию под образец в естественной установке сознания в трансцендентально-феноменологической сфере соответствует процедура аналогизирующей апперцепции. Для своего осуществления она требует актуального присутствия того смыслового образца – «первого творения» (*die Urstiftung*). – в отношении которого подобный предметный смысл конституирован впервые. В трансцендентальной теории опыта Другого роль «первого творения» играет собственное тело, непосредственно данное в опыте самовосприятия.

Аналогизирующее восприятие сродни ассоциативному мышлению, апеллирующему к собственному прошлому опыту, не данному в актуальном восприятии. А поскольку в моей сфере принадлежности смысл организма присущ единственно моему телу, функционально схожее с ним тело за пределами сферы принадлежности по аналогии обретает значение организма. Подобное уподобление и представляет собой *аналогизирующую апперцепцию* (*verähnlichende Apperzeption*) – ассоциативное наложение характеристик одного трансцендентального предмета, лежащего в основании апперцепции, на функционально сходный с ним, т.е. идентификацию одного предметного смысла с другим. Аналогичность поведения такого предмета моему собственному поведению, рассуждает Э. Гуссерль, а также сходство его физического облика с моим влекут за собою ассоциативный перенос смысла моего организма на тело Другого. Пробуждая чувственный образ моего собственного тела, уподобляющая ассоциация превращает его тело из *der Körper* в *das Leib* – телесную плоть при чужой душе.

Феноменологическая теория рефлексии предполагает, что собственный опыт может быть осмыслен лишь ретроспективно, как уже истекший, *in modo praeterito*. Поэтому восприятие попавшего в сферу принадлежности интенционального объекта с атрибутами поведения нуждается в «осовременивании», в аппрезентации (т.е. актуализации прошлого опыта применительно к настоящему).

Аппрезентация конституирует функциональное сообщество одного восприятия, в пределах которого следует различать то, что воспринято в нем непосредственно, и то, что непосредственно не воспринимается, но наличествует совместно. Любая аппрезентация, таким образом, является трансцендирующим восприятием: она полагает больше, чем дано в наличии (*praesent macht*). Подобная опосредованность, подчеркивает Э. Гуссерль, составляет сущность аппрезентации. Аппрезентируемый предмет дан как аналог чего-то другого. Поэтому аппрезентация нуждается в постоянном подтверждении доступными презентациями, т.е. в «осовременивании», связывании ассоциативными отношениями с «первым творением». Применительно к феноменологической теории Другого роль верифицирующей презентации играет его поведение (*das Gebaren*).

Узнаваемые телесные движения (рук, ног, глаз) постоянно подтверждают стиль собственного чувственного процесса. Впоследствии над этим надстраиваются образования высшей психической сферы, проявляющиеся в телесных реакциях веселья, гнева или печали. Сколь ни индивидуальны высшие психические процессы, феноменологически они могут стать мне понятны в результате ассоциативного сходства с моими собственными благодаря доступности знакомого мне «эмпирически проявляющегося жизненного стиля», рассуждает Э. Гуссерль. Воспринимаемая в опыте чужая телесность манифестирует себя как изменчивая, но образующая некоторое психофизическое единство, т.е. обладающая взаимосогласованной манерой поведения. Наблюдаемые психические про-

цессы обладают «синтетической взаимосвязью форм», доступной пониманию по аналогии с собственным поведением. Иными словами, если я могу зафиксировать сходный с моим взаимосогласованный характер поведения Другого, рассуждает Э. Гуссерль, он признается организмом, управляющим своим телом. Если же взаимосогласованность отсутствует, чужое тело признается организмом лишь по видимости.

Но *Alter ego* не является простым дубликатом моей телесности. Другой воспринимается в пространственном модусе «там» (*illic*), в то время как мое собственное тело – в модусе «здесь» (*hic*). Таким образом, тело Другого аппрезентирует мое собственное в модусе пространственной возможности, т.е. по аналогии с тем, «как если бы я был там», утверждает Э. Гуссерль. Однако собственный жизненный мир организован вокруг пространственного положения «здесь». Несмотря на все перемещения, я не перестаю быть сенсорным центром собственного мира, заданного в модусе абсолютного «здесь». Поэтому восприятие других пространственные модусов как центров чужого мира и функционального центра поведения Другого является опосредованным, данным в модусе пространственной возможности. Аппрезентативный характер постижения Другого, заключает Э. Гуссерль, позволяет сделать вывод о его самостоятельном, т.е. не зависящем от меня, существовании. А различие в модусах пространственной данности, фундаментальное для феноменологической теории Другого, обеспечивает независимость *Alter Ego* как суверенного психофизического единства.

Конститутивная методология исходит из того, что объективность (т.е. всеобщность и необходимость) любого конститутивного предмета, в том числе и Другого в качестве «второго Я», гарантирована следованием определенным процедурам феноменологического конституирования. Если трансцендентальный субъект действует в соответствии с описанными выше конститутивными принципами – ассоциацией, образованием пар и аппрезентацией, – то конституирование Другого, обладающего независимым существованием, не только возможно, но и «трансцендентально неизбежно».

Первой существующей между нами общностью, образующей фундамент прочих интересубъективных общностей более высокого порядка, является общность природы, полагает Э. Гуссерль. Множество «там», по Э. Гуссерлю, образует идеализацию бесконечной феноменологической открытости, трансцендентной горизонту собственного *Ego*. Объекты же с предикатами духовности отсылают нас к Другому как соучастнику в определении смыслов идеальных предметностей природы и культуры. Иными словами, конституируя независимость Другого, мы тем самым конституируем и независимое существование общего для нас интересубъективного мира как общего базиса всех интересубъективных сообществ. Во-первых, постоянное присутствие моего собственного тела как матрицы смыслов всех возможных Других превращает поле опыта трансцендентального субъекта в бытие-для-нас, т.е. придает ему смысл, которым

оно до конституирования Другого не обладало. Во-вторых, данность Другого в модусе пространственной возможности «как если бы я был там», т.е. различие пространственных перспектив, означает выход за пределы сферы принадлежности к новому феноменальному миру, не являющемуся моим собственным. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает смысл общего для нас и независимого от каждого интерсубъективного мира – идеального коррелята интерсубъективного опыта. Трансцендентальная интерсубъективность, т.о., предшествует любой объективности и обосновывает ее. Быть объективным – значит быть воспринимаемым другим сознанием, нести в себе отпечаток принадлежности к общему миру. В самой объективности неявно присутствует взгляд Другого, а интенциональная жизнь сознания оказывается имманентно интерсубъективной.

Другие не воспринимаются как атомизированные единицы – монады без окон. Напротив, любое множество монад мыслимо не иначе, как явно или неявно превращенное в сообщество, совместно конституирующее объективный мир и себя самих в качестве живых человеческих существ. Совместное их бытие предполагает сосуществование во времени. Априори, правда, можно помыслить, что любая группа монад обладает некоей интерсубъективностью и своим миром, который, возможно, выглядит иначе и не имеет связи с другими. Однако, полагает Э. Гуссерль, в сознании трансцендентального субъекта изначально заложены структуры совместного существования (Mit-Sein) с другими монадами. Подобные сообщества суть миры с открытыми горизонтами значений.

Интерсубъективность как бытие взаимосогласованного опыта предполагает изначальную гармонию монад, образование интермонадических сообществ. Правда, другие, утверждает Э. Гуссерль, изначально отделены от моей монады. Тем не менее, убежден основоположник феноменологии, мы обладаем взаимным бытием-друг-для-друга, благодаря которому я и любой другой выступаем как «человек среди людей». Этот мир имеет статус человеческого, социального мира как потенциально бесконечного горизонта взаимосогласованного опыта. В каждом человеке он конституируется в его интенциональных переживаниях, в душевной жизни. Аппрезентирующий опыт Другого, являясь личностным, носит и социальный характер, поскольку его результатом становится конституирование совместного интерсубъективного сообщества. Таким образом, опыт феноменологического конституирования Другого потенциально содержит в себе все возможные смысловые формы социальных коммуникаций. Исследование этих форм в их смысловых модификациях, убежден Э. Гуссерль, вскрывает трансцендентальные основания любой социальности.

Специфически человеческий мир культуры дан каждому из нас как интерсубъективный, в той или иной степени доступный для каждого. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями кон-

ституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура в принципе доступна мне как ранее описанный опыт Другого.

Таково феноменологическое представление о трансцендентальных истоках интересубъективности. Впоследствии трансцендентальная теория интересубъективности перерастает в феноменологическую культурологию – конститутивную теорию смыслов важнейших универсалий культуры. Разработку этой поистине исполинской проблемы Э. Гуссерль завещал своим ученикам.

2. Интересубъективность в зеркале постгуссерлевской феноменологической критики

Нетрудно видеть, что трансцендентально-феноменологическая теория интересубъективности заряжена одним фундаментальным противоречием. Оно состоит в том, что феноменологически понятая интересубъективность принадлежит исключительно сфере чистого сознания трансцендентального субъекта. Все V «Картезианское размышление» пронизано противоречивым стремлением конституировать Другого как Иного, *Alter Ego* по отношению трансцендентальному субъекту, но вместе с тем из ресурсов его собственной Эго-интенциональности. Именно поэтому ссылка на различие модусов пространственной данности *hic* и *illic* не смогла удовлетворить последователей Э. Гуссерля. Через все «Пятое размышление», не без основания отмечает П. Рикёр, проходит напряженное противоречие между требованием конституировать Другого во мне, т.е. в поле опыта трансцендентально-феноменологического субъекта, и требованием конституировать его как Другого⁸.

Развивая далее идеи основателя феноменологической школы, М. Мерло-Понти, к примеру, полагает, что само понятие интенциональности следует трактовать более широко. Это не только объект моего мышления, на который оно с необходимостью направлено (т. к. мышление, как показал еще Ф. Brentano, не может не быть интенциональным), но и вся моя жизненная ситуация, проживаемая в «живом настоящем». *Социальное – вариация моей отдельной жизни*, в которой я участвую как *Alter Ego*. Подобное представление о социальности как варьировании единичного с целью усмотрения его «сущности» восходит к гуссерлевскому представлению о *Wesenschau* – интуитивному усмотрению сущности (вспомним мысленный эксперимент Э. Гуссерля по варьированию таких свойств кубика, как размер, цвет, материал, плотность, – феноменологический метод интуитивного усмотрения сущности «кубичности»).

Согласно другому его последователю, испанскому философу-экзистенциалисту Х. Ортеге-и-Гассету, человеческая жизнь Другого всегда латентна и гипотетична. Его реальность является реальностью второ-

⁸ Ricoeur P. Husserl. Evanston, 1967. P. 116.

го порядка. Это своего рода квази-Я, сопричастное, но ни при каких обстоятельствах не данное мне. Я воспринимаю эту реальность как проблематизируемую, *неоспоримую данность*. Способность Другого соответствующим образом реагировать на мои действия является первым социальным фактом, фундаментальным для конституирования общего окружения. Но в целом Ортега весьма критичен в отношении теории аналогизирующей апперцепции Э. Гуссерля, поскольку она, по его мнению, не учитывает того принципиального обстоятельства, что моему наблюдению открыты лишь *внешние* проявления чужой телесности, в то время как свое собственное тело я испытываю в опыте *изнутри*. Подобное различие в опыте восприятия своей и чужой телесности не может быть сведено к различию лишь пространственных перспектив «здесь» (Я) и «там» (Другой). Более того, как возможна подобная апперцепция, если, допустим, я – женщина, а другой – мужчина? (сам Э. Гуссерль предусмотрел лишь случай, когда телесность калеки конституируется как отклонение от нормы). Поэтому, убежден Ортега, гуссерлевский Другой всегда абстрактен. Феноменологическое конституирование предстает не как конституирование диалогового единства Еgo и Alter Ego, а как «*репликация монологичности*».

Ортега критичен и в отношении гуссерлева понятия коллективности как интерсубъективности более высокого порядка – утверждения о том, что любые формы социальных общностей в свернутом виде содержатся в чистом сознании трансцендентального Эго. Свой собственный анализ проблемы интерсубъективности Ортега осуществляет не в трансцендентально-редуцированной сфере, а в сфере «естественной установки сознания», от которой сам Э. Гуссерль абстрагируется в процессе осуществления операции трансцендентально-феноменологической редукции. Поэтому для него первично столь значимое и для М. Хайдеггера понятие *das Man*, тогда как понятие собственного Я вторично и является его конкретизацией.

Но наиболее глубоким и последовательным критиком гуссерлевской теории интерсубъективности является А. Шюц⁹. Он не только подвергает сомнению принципиальную разрешимость проблемы интерсубъективности в рамках трансцендентально-редуцированной сферы, но и обнаруживает серьезные натяжки в рассуждениях самого Э. Гуссерля.

1. Во-первых, он указывает на недостаточность фундаментального для феноменологии понятия трансцендентально-феноменологической редукции применительно к решению проблемы интерсубъективности. В результате осуществления трансцендентально-феноменологической редукции мы получаем доступ к собственному потоку сознания, открытому лишь для внутреннего опыта – «монаду без окон». Этот поток со-

⁹ См.: Smirnova Natalia. A. Schutz's Contribution To Phenomenological Theory of Intersubjectivity // Tymieniecka A.T. (ed.). *Analecta Husserliana*. LXXIX. Kluwer Academic Publishers. P. 313–319.

знания интенционально отнесен к моему жизненному миру, от веры в реальное существование которого на трансцендентальном уровне (абстрагированном ото всех предикатов бытийных суждений) я воздерживаюсь («закрываю в скобки»), тогда как в самом жизненном мире бытие других является «неоспоримой данностью». И то, что в рамках трансцендентально-редуцированной сферы приходится вновь возвращаться к проблеме элиминации конститутивных элементов активности Другого в процессе редукции к сфере принадлежности (примордиальной сфере), скорее подтверждает справедливость данного в естественной установке сознания, чем опровергает его.

Но и здесь возникает не менее серьезный вопрос: Как возможно абстрагироваться ото всех значений, отсылающих к Другому? Иными словами, значения, относящиеся к другому, должны с неизбежностью содержаться в самой критерии несводимости к Другому. А это делает операцию редукции к сфере принадлежности самопротиворечивой.

Тем не менее, А. Шюц убежден в том, что Э. Гуссерль внес весомый вклад в разрешение проблемы интересубъективности. Независимо от того, в какой степени ему лично удалось продвинуться в решении этой проблемы, он продемонстрировал трудности и противоречия, неизбежно возникающие на пути решения проблемы интересубъективности в рамках трансцендентальной феноменологии.

Серьезный вклад в решение проблемы интересубъективности вносит М. Шелер¹⁰. Он убежден в том, что неудачи всех прежних попыток разрешения этой проблемы коренятся в недостаточно четком различении как уровней этой проблемы, так и более частных вопросов, требующих предварительного уяснения. Он различает следующие уровни:

1. Онтологический. Что чему предшествует в философско-онтологическом плане: человек обществу или общество человеку? Имеет ли общество статус реальности («фактуального существования») независимо от фактического существования конкретных индивидов?

2. Логико-эпистемологический уровень. Как возможно обрести доступ к чужому сознанию, не данному непосредственно?

3. Уровень феноменологической психологии. Каков индивидуальный опыт и каковы формы конститутивной активности трансцендентального Эго делают возможным конституирование смысла Другого? Например, предполагает ли он, что я уже обладаю смыслом самосознания, Природы?

4. Уровень ценностных суждений. Нет сомнений в том, убежден М. Шелер, что такие моральные акты, как ответственность, долг, благодарность, по самой природе отсылают к Другому. М. Шелер называет их «существенно социальными актами». Они не могут быть конституированы как до- или пред-социальные.

М. Шелер не разделяет ни концепцию аналогизирующей апперцепции, ни проективную теорию эмпатии. Каковы же его аргументы? Жи-

¹⁰ Scheler M. The Nature of Sympathy. New Haven, 1954. P. 213–264.

вотные и дети, не обладающие способностью к аналогизирующей апперцепции в достаточной мере, не испытывают сомнения в существовании Другого и способны схватывать симптомы его психической жизни, о чем свидетельствуют данные генетической психологии и культурной антропологии. Далее, мы обретаем знание о собственных телесных движениях с помощью всего аппарата чувственного восприятия, в то время как жесты Другого даны нам лишь как оптические явления, не имеющие аналогов в нашем собственном чувственном восприятии. Следовательно, аналогизирующая апперцепция жестов Другого уже предполагает психическое существование Другого.

В свою очередь, проективную теорию эмпатии М. Шелер считает лишь гипотезой, объясняющей причину нашего верования в существование Другого. Ибо интерпретация жестов Другого как выражений его психической жизни основана на неявном предположении, что Другой *уже* существует. Сама возможность подобной интерпретации есть следствие, а не доказательство его существования.

Анализируя аргументы М. Шелера, А. Шюц заключает, что его критика не колеблет главной неявной посылки обеих гипотез, а именно предположения о том, что:

1) наше собственное Я дано нам изначально;

2) первое, что мы схватываем в другом человеческом существе, — это его телесный облик.

М. Шелер убежден в том, что обе теории недооценивают трудности самовосприятия и переоценивают трудности схватывания чужого мышления. Так, М. Шелер убежден в том, что возможны ситуации, в которых мы даже не в состоянии распознать, является ли та или иная мысль нашей собственной или нет. Мысль сама по себе не содержит знаков принадлежности к чьему-либо сознанию. Аргументация М. Шелера основана на данных современной ему детской психологии, свидетельствующей, что ребенок сравнительно поздно открывает в себе собственную индивидуальность. Поэтому его предположение, что человек живет изначально скорее в опыте других, «присваивая» его в процессе социализации, чем в своем собственном, справедливо. А если так, то и традиционное отождествление внутреннего опыта и собственного опыта ошибочно.

М. Шелер выдвигает перцептивную теорию Alter Ego, артикулирующую роль тела в процессе восприятия в опыте чужого мышления. В соответствии с его представлениями именно телесные чувства конституируют различия между Я и не-Я (но в несколько ином, чем у Гуссерля, смысле). Но до тех пор пока человек живет в своих собственных чувствах, он не может найти подхода к жизни Другого. И лишь когда он преступает собственное Эго и возвышается до уровня личности (Person), он действительно обретает доступ к опыту Другого — безо всякой эмпатии и вывода по аналогии.

Связь шелеровского понятия интерсубъективности с его антропологией и этикой очевидна: до тех пор пока человек живет лишь в собствен-

ных телесных чувствах, доступ к жизни другого для него закрыт. Кроме того, М. Шелер подчеркивает, что само восприятие Другого является очень сложным: мы воспринимаем не чужую телесность, его Self или Ego, а тотальность (феноменологическую целостность), неразделимую на объекты внутреннего или внешнего опыта.

К сожалению, одно из наиболее глубоких теоретических прозрений М. Шелера – представление о теоретических уровнях проблемы интересубъективности – осталось нереализованным в рамках его теории Alter Ego. Кроме того, аргументы М. Шелера основаны на эмпирических фактах, почерпнутых из детской психологии и культурной антропологии, а не на их философских импликациях.

Подытоживая эти попытки, можно и вовсе усомниться в том, что проблема интересубъективности в принципе разрешима в рамках феноменологической философии. А. Шюц, к примеру, переносит решение проблемы интересубъективности, а следовательно, и природы социальности в сферу жизненного мира человека (*Lebenswelt* – понятие, заимствованное из поздних работ Э. Гуссерля), стремясь обрести не всеобщее, трансцендентально-феноменологическое, но социально-философское решение проблемы¹¹. Вопрос же о том, разрешима ли проблема интересубъективности как трансцендентально-феноменологическая, остается открытым.

Перенесенная из сферы чистого сознания трансцендентального Эго в область жизненного мира человека, проблема интересубъективности не только сохраняет свой философский статус, но и приверженность феноменологической традиции.

Встраивая интересубъективность в пределы жизненного мира, следует дать ответ на вопрос, насколько оправдано предположение М. Шелера о том, что сфера Мы предшествует сфере Я. А. Шюц убежден в том, что сознание в естественной установке не проблематизирует бытие других, воспринимая его с той же очевидностью, что и существование физических вещей. И лишь радикальные солипсисты полагают его «слабой данностью». Но и они, обсуждая этот вопрос на конгрессах, не сомневаются в том, что апеллируют друг к другу как к «данности» вполне реальной. Таким образом, убежден А. Шюц, мы можем согласиться с утверждением М. Шелера, что сфера «Мы» – в этом специфическом смысле – действительно первична.

Более того, в рамках естественной установки сознания мой собственный поток сознания может казаться анонимным. В дорефлексивном мышлении, каким является сознание в естественной установке, нет представления о том, что Я мыслю, но есть изначальное представление о потоке сознания как таковом. Мое собственное Я (self) заслонено от нас интенциональными объектами нашего мышления. И лишь в результате рефлексии впервые обнаруживается собственное Я.

¹¹ Schutz A. Collected Papers. The Hague, 1962. Vol. I. P. 167–172.

Критически анализируя шелеровскую концепцию интерсубъективности, А. Шюц отмечает, что ее автор не проводит различий между мышлением в естественной установке сознания (т.е. в дорефлексивном) и рефлексивным мышлением. Но если принять во внимание различие между обеими названными установками, то против теории М. Шелера могут быть выдвинуты следующие возражения:

1. Утверждение о том, что мы изначально живем скорее в сознании других, чем в своем собственном, справедливо лишь для естественной установки сознания.

2. Не существует такого опыта, о котором нельзя было бы сказать, к чьему потоку сознания он принадлежит. Я могу сомневаться, является ли мысль, пришедшая мне в голову, оригинальной или нет, но у меня не может быть сомнения в том, что сама мысль, равно как и мое сомнения в ее оригинальности, принадлежат моему потоку сознания.

3. Наконец, данные современной детской психологии и культурной антропологии, свидетельствующие, что как ребенок, так и человек дописьменной культуры далеко не сразу осознают свое отличие от других, свидетельствует лишь о том, что освоение техники рефлексии – процесс длительный, как фило- так и онтогенетически¹².

А. Шюц обращает внимание и то обстоятельство, что темпоральная структура естественной («наивной») и рефлексивной установок различна. В естественной установке сознания мы живем настоящим и ориентированы на ближайшее будущее, которое предвосхищаем в наших ожиданиях ближайшего будущего (антиципациях). В трансцендентально-редуцированной сфере Э. Гуссерль именует их «протенциями», применительно же к естественной установке сознания А. Шюц использует термин «живое настоящее». Но согласно феноменологической теории рефлексии, мы в состоянии наделить значением лишь прошлый, истекший опыт, но никак не опыт длящегося мгновения, который переживаем, но еще не осмыслен. Наше самосознание конституировано прошлым опытом. Но в «живом настоящем», в ситуации «лицом-к-лицу» поведение другого и симптомы его психической жизни даны нам в «живой одновременности». Именно это различие и лежит в основе определения Alter Ego: Alter Ego – это такой субъективный поток сознания, значения которого я улавливаю в «живом настоящем». Опыт восприятия чужого потока сознания в «живой одновременности» именуется «всеобщим тезисом существования Alter Ego»¹³, а общее нам настоящее – «чистой Мы-сферой» (the pure sphere of the We). И если принять подобное определение, то можно вполне согласиться с мнением М. Шелера о том, что сфера Мы действительно первична по отношению к Я, – но в весьма специфическом смысле, который сам М. Шелер никогда не имел в виду.

Можно ли принять критические замечания А. Шюца в адрес М. Шелера, что тот не проводит разделения на наивную и рефлексивную уста-

¹² Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague, 1962. P. 170–171.

¹³ Ibid. P. 174.

новки? Ведь само разделение на наивную и рефлексивную установки принадлежит не естественной («наивной») установке сознания, к которой апеллирует А. Шюц, но рефлексивной установке как таковой. Кроме того, даже и в естественной установке сознания мы не можем разделить наше бытие на «просто жизнь» и «мышление». Они одновременны, взаимозависимы и трудно разложимы на эти составляющие даже и в рефлексивном повороте. И вопрос о том, в какой мере «всеобщий тезис *Alter Ego*» может служить достаточным решением проблем интересубъективности, и следовательно, теоретическим фундаментом социальных наук, ждет дальнейших исследователей.

Несомненно плодотворной попыткой теоретического прорыва в философском осмыслении проблемы интересубъективности является принятый Ю. Хабермасом синтез «понимающего» и структурно-функционального подхода на основе теоретических наработок лингвистической философии¹⁴. В методологическом плане теория коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса знаменует собой отход от чистой философии сознания в пользу коммуникативной теории с соответствующим такому подходу переосмыслением понятия интересубъективности. Коммуникативно-рациональная интерпретация интересубъективности полагает субъекта социального действия не только в соотношении с объектом в фундаментальных модусах познания и действия, но и как достигающего договоренности («рационального консенсуса») с другими субъектами познания и действия на основе языковой и коммуникативной компетенции. Основываясь на опыте изучения «идолов языка», интерес к которым существенно возрос в результате «лингвистического поворота» англосаксонской философии, автор «Теории коммуникативного действия» подвергает критическому осмыслению условия возможности интересубъективной договоренности, используя методы языковой прагматики, в частности аппарат семиотического анализа, для обоснования коммуникативной этики ответственного дискурса.

Конститутивным для нее оказывается положение о том, что при безусловном фактическом равенстве договаривающихся сторон коммуникативного действия рациональный консенсус достигается на основе «силы лучшего аргумента». Нетрудно видеть, что подобная констатация придает формальной прагматике Ю. Хабермаса нормативный статус идеального диалога в лишенном диспозиций власти и ситуативных детерминаций социальном пространстве. Но в однополярном глоболизирующемся мире аргумент силы, увы, куда сильнее силы аргументов. В собственно когнитивном же отношении девальвация Ю. Хабермасом истины до нередуцируемого многообразия контекстуальных интересубъективных значений, разделяемых членами локальных коммуникативных сообществ, или рационального консенсуса на основе интересубъективных схем

¹⁴ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4; Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. F/M., 1981.

толкования, присущих различным жизненным мирам, равно как и низведение «эпистемической очевидности» до уровня «решающего хода в языковой игре», представляет собой его несомненную уступку постмодернизму.

В постмодернистской же перспективе, равно как и в социальных практиках, ее порождающих, понятие интерсубъективности проблематично не столько с точки зрения его теоретической обоснованности, сколько адекватности наличному состоянию социальных коммуникаций. Ибо постмодернизм провозглашает не только «смерть субъекта», но и деградацию социальных коммуникаций. «Общество индивидов» (Н. Элиас), «индивидуализированное общество» (З. Бауман), «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), наконец, «уходящая в бесконечность симуляция всех систем референции» (Ж. Бодрийяр) – таков далеко не полный диагноз духовных ситуаций нашего времени в рамках постмодернизма. Общий «кризис легитимации», виртуализация социальных дифференциаций («класс на бумаге» – П. Бурдьё) и усиление социальной фрагментации диагностируются как «смерть социального», ее превращение в «знак неподлинного» – симулякр (Ж. Бодрийяр).

Постмодернистский «закат интерсубъективности» инспирирует попытки либо «обрести твердую почву в *повседневности*, либо обратиться к реликтам прежней социальности, затерянной в веках. Сегодня мы наблюдаем, как в обличье современных технологических средств возрождаются характеристики глубоко архаичных структур традиционалистского сознания: изначальная слитность публичного и частного, размывание заповедных зон публичной презентации и артикуляции в культуре, эстетизация примитива. «Средние века уже начались», – констатирует У. Эко¹⁵, ссылаясь и на возрождение корпоративного духа среди имущих, и на усиление социально-культурного локализма, и на потерю контроля над большинством социальных процессов, ранее казавшихся вполне «прозрачными». В унисон его прозрениям звучат откровения одного из наиболее глубоких критиков современного общества, английского философа З. Баумана, обеспокоенного «бессилием эклессии (сферы публичного. – Н. С.) и запустением агоры» (места встречи публичного и частного)¹⁶.

И феноменологический анализ предельных оснований социальности, поиск фундаментальных жизнемировых констант *интерсубъективности* олицетворяют современные философские усилия в диагностике духовных ситуаций нашего времени.

¹⁵ Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4.

¹⁶ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.

Интерсубъективность в научном и массовом сознании

В последние годы в философской литературе необычайно большое место стала занимать тематика интерсубъективности. Она всегда в тех или иных отношениях представляла эпистемологический интерес, находилась в поле размышлений крупных философов. В XX веке, начиная с Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна, она была предметом исследований представителей различных направлений – от экзистенциализма до аналитической философии. Но особое внимание ей стали уделять в период перехода от индустриального к информационному обществу. Именно в это время интенсивно развивается то философское направление, которое именуют коммуникативным подходом. Этим общим названием охватывается широкий круг концепций и взглядов, претендующих на решение не только эпистемологических и онтологических проблем философского плана, но и теоретических вопросов научного знания, особенно в области технических и гуманитарных дисциплин.

В информационном обществе понятия коммуникации и коммуникативной реальности приобретают ведущую роль в осмыслении практически всех мыслимых социальных отношений. Они функционируют часто в явно гипертрофированной форме, иногда подавляя, заслоняя другие многообразные аспекты социальной реальности. Отсюда явная или неявная редукция социальной реальности к *медиареальности*, т.е. к той картине социальной реальности, которая формируется средствами массовой информации и коммуникации (так называемая «медиакартина мира»)¹. В ней главное значение приобретает реализация качества интерсубъективности – общезначимости, общепринятости для массового сознания фабрикуемых картин действительности, символов веры, оценок значимых событий и прокламируемых перспектив. Мы наблюдаем здесь возрастающий разрыв между интерсубъективностью и объективным отображением реальности. В массовом сознании «успешно» функционирует множество тонко сконструированных манипулятивных клише, «символов веры» и явной лжи. Интерсубъективность заменяет истину, становится своего рода эрзац-истиной. Понятно, что такое «управление» массовым сознанием – дело владельцев средств массовых коммуникаций, политических сил, олигархических групп влияния, защищающих свои интересы. У них на службе многотысячная армия психологов, рекламщи-

¹ См.: Анненкова И.В. Медиадискурс XXI века: Лингвофилософский аспект языка СМИ. М.: МГУ, 2011.

ков, всевозможных имиджмейкеров, не говоря уже о журналистах – главных деятелях медиакультуры нашего времени. Но это предмет специального рассмотрения, к которому я обращусь позднее.

1. Общая характеристика феномена интерсубъективности

Вначале надо обратиться к вопросу о сути самих феноменов интерсубъективности и коммуникации, а затем уже к вопросам их связи и к различным концептуальным истолкованиям интерсубъективного и коммуникативного обоснования знания. При этом желательно начинать рассмотрение не с позиций трансцендентального субъекта и трансцендентального Эго, оставляя пока в стороне известные классические концепции и последующие теоретические построения такого рода, а с анализа самих феноменов интерсубъективности и коммуникации, взятых в их обыденном понимании. Они повсеместны во всех процессах познавательной и практической деятельности, во всех социальных взаимодействиях. Уже одно это говорит о важности их научного и философского исследования.

Интерсубъективность обычно определяется как общезначимость и общепринятость, что указывает на то, что она является неперенным фактором коммуникации, общения, условием взаимопонимания между людьми. Правда, нельзя сбрасывать со счета и явления аутокоммуникации, постоянного общения человека с самим собой, которое протекает, так сказать, в «автоматическом» режиме. Но не столь уж редко оно включает заминки в понимании и оценке текущих образов и мыслей, трудности оформления во внутренней речи того или иного переживаемого «содержания», которое нужно выразить для другого. Это касается и напряжения мысли, встретившейся в своем течении с чем-то новым и незнакомым и стремящейся добиться его понимания и ясного выражения. Этот феномен можно назвать *интроинтерсубъективностью*. Разумеется, указанный феномен непременно присутствует, требует анализа также и в случаях внешней коммуникации. Человек воспринимает сообщение и стремится понять его содержание. Акт понимания совершается в сфере его субъективной реальности, а потому так или иначе включает механизмы аутокоммуникации. Эти вопросы составляют весьма актуальный план исследования интерсубъективности и требуют отдельного рассмотрения.

Понятие интерсубъективности обладает, на первый взгляд, ясными и понятными признаками. Однако стоит перейти от обыденного, так сказать, первичного его описания к его теоретическому осмыслению, возникают значительные трудности. Прежде всего, надо ответить на вопросы: общезначимость «чего именно» и общезначимость «для кого именно»? Не говоря уж о том, что ответ на такие вопросы сам по себе требует определения критериев общезначимости, надо четко определить, во-первых, то содержание, которое транслируется другому субъекту, и, во-

вторых, определить самого этого субъекта. Если решение первого вопроса во многих случаях сравнительно несложно, то ответ на второй вопрос является довольно трудным. Одно дело, когда им является несколько моих коллег по работе, другое – когда перед нами некоторый групповой или массовый субъект или научное сообщество. Добавим, что определение субъекта касается не только реципиента, но и самого транслятора сообщений. Последний может быть не только индивидуальным или коллективным, но и институциональным субъектом. Впрочем, ответы на тот и другой вопрос оказываются взаимозависимыми, что определяется самим понятием общезначимости, которое используется в широком диапазоне: от обозначения универсальности положения теории до обозначения согласия (понимания и принятия) какой-то группой лиц некоторого сообщения.

Конечно, в некоторых случаях, а именно когда речь идет о формализованных системах знания, о математических доказательствах, можно довольно четко определить, для кого именно нечто является общезначимым и в каком смысле, ибо здесь имеются строгие логические критерии. Например, доказательство Перельманом знаменитой теоремы Пуанкаре стало общезначимым и общепринятым в математическом сообществе. Здесь интерсубъективное совпадает с тем, что можно назвать истинным или правильным. Но в огромном числе других случаев ограничение такого субъекта остается проблемным, а вместе с этим обнаруживается и недостаточная определенность самого понятия интерсубъективности. Отсюда проистекают теоретические слабости и парадоксы коммуникативного подхода как философского направления, выдвигающего программу обоснования знания.

2. Коммуникативный подход и его критика

Эти вопросы заслуживают пристального внимания, так как широко разрабатываются в философии с опорой на концепции Э. Гуссерля, Л. Витгенштейна, Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, Н. Лумана². Заслуживают внимания две принципиальные теоретические посылки, на которые опирается коммуникативная программа обоснования знания. Следуя за А.Н. Павленко, их можно кратко обозначить следующим образом:

² Недавно вышла книга А.Н. Павленко, в которой проведен обстоятельный критический анализ коммуникативного подхода к решению эпистемологических проблем, связанных с обоснованием знания. Автор выясняет предпосылки коммуникативной программы в истории философии и в истории науки, рассматривает концепцию «интерсубъективного обоснования знания» Э. Гуссерля, «языковых игр» Л. Витгенштейна, концепцию «коммуникативного сообщества» К.-О. Апеля и концепцию «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса. Он вскрывает явные и неявные основания, на которых строятся эти концепции, и те противоречия и теоретические неувязки, которые присущи их объяснительным построениям.

1) субъектом знания, познания и, следовательно, творчества является не индивид, как полагала классическая эпистемология, а сообщество; 2) обоснование истины подменяется по существу обоснованием общезначимости, результатами «коммуникативного действия» (Хабермас), «коммуникативным синтезом интерпретации», «трансцендентальной прагматикой», «пониманием» в рамках «трансцендентального коммуникативного сообщества» (Апель). Обе эти посылки взаимосвязаны. Они напоминают нам марксистские тезисы примата общества над личностью, распространенные тогда «теории деятельности».

Коммуникативная программа выдвигает принцип равноправия каждого участника коммуникации, своего рода концепцию «эпистемологического эгалитаризма», «демократии» (оставляя за скобками вопросы о роли отдельной личности, о компетентности, профессиональной квалификации, о творческих способностях индивидов). В ней *знание* соотносится не с объективными факторами, а со знанием «других» участников коммуникации.

А.Н. Павленко убедительно показывает несостоятельность растворения индивида в «коммуникативном сообществе», вскрывает парадоксы, к которым приводит позиция Апеля и Хабермаса, так называемые аргументы о «невозможности чистого индивида», «невозможности монолога» и «невозможности индивидуального творчества»³. Это создает парадоксальное сочетание «эпистемологического эгалитаризма» с «эпистемологическим тоталитаризмом». Автор приходит к справедливому выводу, что «коммуникативная программа содержит в себе родовой порок всех *социоцентристских моделей общества и познания* – превалирование коллективного над индивидуальным, а в пределе – и подавления индивидуального коллективным – своеобразный эпистемологический тоталитаризм»⁴.

Те, кто жил в советский период, хорошо помнят следствия такой теоретической и идеологической установки – подавление индивидуаль-

³ См.: Павленко А.Н. Указ. соч. С. 96–111. Основательный критический анализ, проводимый автором, весьма важен и в том плане, что вопрос о соотношении личностных и надличностных факторов в процессе познания остается крайне актуальным, требует углубленной разработки. В эпистемологических концепциях западных философов мы часто видим установку на примат общественного, надличностного и принижение роли индивидуального, личностного. Такая установка, принимающая нередко характер ультрасоциологизаторских трактовок познания, характерна для представителей западной «социальной эпистемологии» (Д. Блур и др.); она дает о себе знать и в работах ряда российских философов. См. по этому вопросу: Дубровский Д.И. Социальная эпистемология и проблемы информационного общества: некоторые критические соображения и методологические вопросы // Естественный и искусственный интеллект: методологические и социальные проблемы / Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. М.: Канон+, 2011.

⁴ Павленко А.Н. Указ. соч. С. 171.

ного сознания общественным сознанием, а тем самым и свободы индивидуального творчества, принудительную «общезначимость» и «общепринятость», догматизм. В те времена главные специалисты по историческому материализму вообще исключали индивидуальное сознание из числа философских проблем, относили его к ведомству психологии⁵, а тем самым устраняли всю экзистенциальную и феноменологическую проблематику, другие актуальные направления исследований сознания. Важно не забывать эти уроки прошлого, несмотря на то что сегодня мы слишком часто являемся свидетелями другой крайности – поспешия общественных норм и высоких ценностей культуры, разгула субъективистского своеволия и эгоизма.

Что касается второй посылки, лежащей в основе коммуникативной программы, то А.Н. Павленко показывает, что «интерсубъективное понимание общезначимости приводит в ее собственном обосновании – в рамках коммуникативной программы – к порочному кругу»⁶. В этом состоит его главный контраргумент и с ним приходится согласиться⁷. Коммуникативная программа, полагает названный автор, не располагает достаточными средствами обоснования знания.

3. Интерсубъективность как фактор подтверждения и опровержения

Разумеется, приведенная критика не умаляет значения роли интерсубъективности в *процессе* обоснования знания. При этом важно выявлять существующие различия в трактовках «общезначимости» и «общепринятости», а также отношения между общезначимым, общепринятым и истинным знанием. Как свидетельствует история науки, истинное знание часто вначале вовсе не является общепринятым, более того, может встречать резкую оппозицию со стороны большей части научного сообщества. И наоборот, общепринятое знание может оказаться ложным (например, пресловутая «теория флогистона» и т.п.).

Вместе с тем, в процессе становления нового знания важную роль играет то, что называют его «интерсубъективным подтверждением» и «интерсубъективной проверкой» – обсуждение опубликованных результатов исследования, обсуждение и принятие определенной гипотезы научным сообществом в качестве интересной, перспективной, заслуживающей концентрации усилий для ее экспериментального обоснования.

⁵ В то время в ряде работ я пытался восстановить в правах философскую проблему индивидуального сознания, хотя и безуспешно. См.: Дубровский Д.И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983 (второе доп. изд-е, М.: Канон+, 2002). Сейчас об этом странно говорить, но так было.

⁶ Павленко А.Н. Указ. соч. С. 94. См. там же: С. 132–137 и др.

⁷ Здесь и в других подобных случаях точка зрения автора не обязательно совпадает с точкой зрения научного редактора. – *Прим. ред.*

Это касается и многих других случаев, когда дискуссии и обсуждения могут служить целям уточнения, обоснования и развития теории. Но «интерсубъективная проверка» может служить не только фактором поддержки в развитии научного знания, но и *фактором опровержения* ложных представлений и концепций. Мы видим это при постановке новых проблем и программ исследования, их проверки научным сообществом, отсеивании псевдопроблем и псевдоноваций.

В наше время такая экспертная проверка приобретает большое значение в связи с ростом псевдоноваций и откровенной лжи, выдвигаемых в корыстных целях отдельными представителями самого научного сообщества. Чего стоит, например, знаменитая история с торсионными полями, которая опустошила бюджет на сотни миллионов рублей, или же недавние баталии вокруг многомиллиардных ассигнований на «чистую воду Петрика» (забыли уже, наверное, что его соавтором числился бывший спикер Государственной думы г-н Грызлов?)⁸. Можно привести множество других аналогичных фактов, особенно из медицины и психологии.

Значительный интерес в работе А.Н. Павленко представляет анализ тех случаев в истории науки (начиная с гелиоцентрической системы Аристарха Самосского), когда истинные новации не становились общезначимыми и общепринятыми. В таких случаях логическая и математическая строгость доказательства не обеспечивает их принятия научным сообществом, «потому что за самим фактом принятия – то есть фактом наступления момента “общезначимости” – стоят определенного рода убеждения, теоретические предпосылки, которые как раз и не позволяют “увидеть” общезначимость». Другими словами, этого не позволяют более широкие и прочные общезначимые, общепринятые убеждения, символы веры, ценностные установки, которые не совместимы с новацией. И они относятся, конечно, не только к научному, но и к обыденному знанию, к представлениям здравого смысла и типичным для данного времени предрассудкам. Это те санкционирующие регистры в структуре сознания, которые обуславливают принятие или непринятие определенного «содержания» (знания о чем-то), или же вытесняют его, дезактуализируют его как сомнительное, маловероятное.

Такого рода структуры располагаются на высших уровнях ценностно-смысловой организации сознания, определяя горизонт понимания и тем самым диапазон возможных актов согласия или несогласия. В науке это парадигмальные установки, с которыми зачастую новые теории и проекты не выдерживают конкуренции (до тех пор пока не пробивают брешь в господствующей парадигме).

В большинстве своем научное сообщество консервативно, хотя у некоторой небольшой его части так называемые «сумасшедшие идеи» и могут встретить поддержку. Но, как правило, научное сообщество блоки-

⁸ Кругляков Э.П. «Ученые» с большой дороги. М.: Наука, 2001. С. 240–254.

⁹ Павленко А.Н. Указ. соч. С. 222.

рует те идеи, гипотезы и проблемы, которые противоречат устоявшимся убеждениям, в крайнем случае, встречает их скептически, тормозит их осмысление и разработку.

4. Один показательный пример

Привожу его, поскольку он связан с жизненно важной проблемой нашего времени. Недавно Общественное движение «Россия 2045» провело Международный конгресс «Глобальное будущее 2045» (Москва, февраль 2012 г.). Выступавшие на нем российские и зарубежные эксперты показали, что неуклонное углубление экологического кризиса и других глобальных проблем нашей цивилизации должны к середине века привести ее в состояние «динамического хаоса» (В.И. Стёпин и др.), за которым деградация и гибель или переход на радикально новый уровень жизнедеятельности и развития.

Движение «Россия 2045» выдвинуло программу преобразований человека и его сознания как условия перехода на новый этап развития цивилизации. Эта программа ставит, в частности, задачи развития трансгуманистической медицины, которая должна реализовываться шаг за шагом: от укрепления слабых и замены пораженных звеньев человеческого организма, создания новых средств жизнестойкости, расширения творческих возможностей и ценностных ориентиров разума до воспроизведения функций организма и разума в небиологических самоорганизующихся системах, радикального продления жизни, вплоть до кибернетического бессмертия.

Главный пункт, вызвавший резкую оппозицию ряда ученых, – идея кибернетического бессмертия. Она отбрасывается как ненаучная и нереализуемая в принципе. На каком основании? Ведь эта идея и проект ее реализации не противоречат принципам современной науки. Более того, она находит в них прямую поддержку (принцип изофункционализма систем, согласно которому один и тот же комплекс функций, в том числе и комплексы функций организма и головного мозга, могут быть воспроизведены на разных субстратах; принцип инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя и др.). Возможность достижения кибернетического бессмертия за последние два десятилетия получила серьезное теоретическое обоснование в работах ряда высокоавторитетных ученых (В. Турчин, К. Джослин, Р. Курцвейл, А. Болонкин и др.). В этом направлении уже имеются серьезные практические результаты и предпосылки (успехи моделирования биологической самоорганизации и создание на этой основе Крейгом Вентером искусственным путем первого организма, достижения в области искусственного интеллекта и протезирования внутренних органов и конечностей и т.п.). Но главным источником уверенности в реализуемости этого проекта является конвергентное развитие НБИКС (нанотехнологий, биотехнологий, информационных, когнитивных и социогуманитарных технологий и соответствующ-

щих им областей научного знания). Оно ведет к созданию таких самоорганизующихся систем, которые способны воспроизводить на небιологических субстратах функции жизни и психики, создает небывало мощные средства преобразования человека и социума, перехода земной цивилизации на качественно новый этап развития.

Проект кибернетического бессмертия того же типа, что и проект выхода человека в космос, выдвинутый Циолковским на рубеже XIX и XX веков. Но есть основания думать, что срок его осуществления будет более коротким.

В чем же доводы его противников? Они не приводят теоретических обоснований, ограничиваются общими соображениями о его невозможности, о несовместимости, несоизмеримости человеческой жизни и психики с техническим устройством. По существу это просто глубоко укорененное убеждение здравого смысла, которое поддерживается к тому же явной несостоятельностью тех обещаний бессмертия, которые характерны для религии, мистики и лженауки. До недавнего времени вековая идея бессмертия всецело принадлежала метафизике и религии. Но, как пишут в своем знаменитом «Кибернетическом Манифесте» Валентин Турчин и Клифф Джослин: «Успехи науки позволяют поднять знамя кибернетического бессмертия»¹⁰. «Воля человека к бессмертию является естественным продолжением воли к жизни»¹¹.

На конгрессе «Глобальное будущее 2045» и после него ряд крупных ученых выразили свою поддержку Движению «Россия 2045», которое насчитывает уже более 10000 сторонников. В рамках Движения создан Научный совет, в состав которого входят более 20 известных ученых и философов. Идея кибернетического бессмертия начинает понемногу обживаться в сознании научного сообщества.

Я остановился столь пространно на этом примере, так как он знаменует назревающий перелом в научном и общественном сознании, зарождение в массовом научном сознании, унылом и униженном у нас в России, высокой цели¹². Я вижу здесь важнейший для нашего времени ракурс проблемы интерсубъективности. Высокая цель, в которую начинает верить всё большее число ученых, а вместе с ними и все большая часть интеллектуального сообщества, пробуждает спящие творческие силы, рождает духовный подъем и новый тип социальной «общезначимости», взаимопонимания и *согласия*. Это тот план исследования проблемы интерсубъективности, в котором акцентируются ее аксиологические и праксеологические вопросы, т.е. *векторы активности* тех идей, знаний, теорий, проектов, которые стали или могут стать общезначимыми и общепринятыми. Ведь «общезначимость» и «общепринятость» все-

¹⁰ Турчин В. Ф. Феномен науки. Кибернетический подход к эволюции. 2-е изд. М.: ЭТС, 2000. С. 358.

¹¹ Там же. С. 357.

¹² Отметим, что эта точка зрения глубоко дискуссионна. – Прим. ред.

гда есть социальная по существу «значимость» и «принятость», влекущая те или иные следствия в социуме – положительные или отрицательные последствия для всего общества или для каких-то социальных групп, слабые или сильные, медленные или быстрые, обратимые или необратимые, ситуативные или судьбоносные. Этот план проблемы интерсубъективности разрабатывается у нас пока слабо, и он далеко выходит за рамки сугубо философских интересов, в область социологии, психологии, многих гуманитарных дисциплин. Разумеется, в нынешних условиях борьба за «общезначимость» высокой цели предполагает борьбу за широкое использование средств массовых коммуникаций (о чем я буду говорить далее).

5. Индивидуальное сознание и феноменологический подход

Анализируя проблемы интерсубъективности и коммуникации, А.П. Павленко, как мне кажется, слишком жестко обособляет друг от друга концептуальные и психологические подходы, оставляет в тени феномен понимания. Это связано, конечно, с тем, что он ограничивает свое исследование кругом научного знания, эпистемологической задачей обоснования знания. Такое ограничение можно оправдать, ибо оно позволяет корректно сузить безразмерную тему интерсубъективности. Но поскольку автор, в противовес концепциям Витгенштейна, Апеля и Хабермаса, подчеркивает и обосновывает первостепенную роль индивида в производстве научного знания, то для этой цели представляется важным анализ индивидуального сознания в его основных аспектах, использование данных герменевтики, психологии и смежных с нею дисциплин, психиатрии, когнитивной науки, результатов гуманитарных дисциплин, исследующих различные аспекты индивидуального сознания. Весьма актуальна более широкая постановка проблематики интерсубъективности и коммуникации, охватывающая все формы проявления сознательной деятельности, включая рассмотрение и ее эволюционных истоков.

Н.М. Смирнова выделяет «три основных подхода к концептуальному анализу природы и сущности коммуникации, соответствующих различным образам интерсубъективности»¹³. Первый из них «содержит абсолютное противопоставление социального и индивидуального... Социальное в подобной модели предстает как существенно объективное, как реальность, противостоящая индивиду»¹⁴. Во втором – социальное и индивидуальное мыслятся как сохраняющие существенное различие, но взаимопроникающие друг в друга. Третий подход «укоренен в фено-

¹³ Смирнова Н.М. Коммуникация и интерсубъективность // Философия науки. Вып. 17. Эпистемологический анализ коммуникации. М.: ИФ РАН, 2012. С. 41.

¹⁴ Там же.

менологической традиции. Фокус проблемы смещен здесь на *опыт проживания индивидом социальной реальности*. Это опыт нашего включения в смысловую структуру социального мира, определяющую саму возможность взаимопонимания и коммуникации»¹⁵. Н.М. Смирнова, отмечая недостатки первых двух подходов, считает феноменологический подход наиболее перспективным. Действительно, такой подход, если не сводить его только к концептуальным построениям Гуссерля, открывает широкие возможности осмысления коммуникации и интерсубъективности как фундаментальных явлений социальной жизнедеятельности, позволяет использовать данные наук, исследующих различные формы и способы коммуникации, мыслительные процессы и обыденное сознание. Он, как мне кажется, не является в ряде отношений альтернативным второму подходу, способен эффективно содействовать укреплению и развитию теоретической и методологической базы социогуманитарных дисциплин, нацеленных на исследования коммуникативных процессов, феноменов понимания, согласия, доверия, а также обмана и самообмана, играющих столь существенную роль в социальной самоорганизации.

Феноменологический подход позволяет сконцентрировать внимание на онтологическом плане рассмотрения коммуникации и интерсубъективности, взятых в самом широком диапазоне, охватывающем всю сознательную деятельность, более того – всю психическую деятельность, включая ее бессознательный уровень. Но основательное онтологическое исследование предполагает эпистемологическую рефлексию и совершенствование тех познавательных средств, с помощью которых отображается и объясняется интересующий нас реальный объект. И в этом отношении феноменологический подход также играет первостепенную роль. Таким образом, феноменологический подход в наибольшей степени отвечает современным, постклассическим принципам философского исследования, а тем самым и современным задачам построения теоретических моделей интерсубъективности.

Одной из весьма актуальных задач является теоретическое осмысление специфики феномена интерсубъективности в этике, эстетике, праве, в политике, религии и соответствующих им формам общественного сознания. Но особенно актуально выяснение специфики формирования и функционирования интерсубъективных образований в массовом сознании. Эта специфика сразу бросается в глаза на фоне типичных истолкований интерсубъективности в научном знании и соответственно в научном сознании.

Сохраняя общие, абстрактные предикаты «общезначимости», «общепринятости», «согласия», интерсубъективность в массовом сознании имеет ярко выраженный *вероятельный* характер, функционирует в форме *убеждения, уверенности, интуитивного согласия*. После того как такого рода интерсубъективное образование сложилось, стало «принятым»

¹⁵ Там же. С. 42.

в массовом сознании, оно целиком отключено от критической рефлексии или поддается ей с большим трудом и в крайне малой степени. Весьма интересны механизмы «принятия», т.е. санкционирующие механизмы, такого прочного и действенного образования в сознании массового человека. В научном сознании убеждения также занимают важное место, но они постоянно остаются в поле критической рефлексии.

Разумеется, анализ феномена интерсубъективности и его особенностей в массовом сознании (как и во всех других случаях) должен учитывать то, что веровательный регистр (или, лучше сказать, *веровательная модальность*) входит в число фундаментальных факторов всякой познавательной активности, всякой сознательной деятельности. Об этом, как известно, много писали классики (Локк, Юм, Кант и др.).

Вера в нерелигиозном смысле, начиная со столь знакомого каждому чувства уверенности, интуитивного согласия и кончая убеждением (скажем, в необходимости исполнения нравственного долга), была предметом исследования многих философов и психологов. Эта проблематика еще в середине прошлого века получила основательную разработку в замечательной книге М. Полани, развившего концепцию «неявного знания». Он показал значение а-refлексивных и диспозициональных уровней функционирования веры в обыденном и научном познании, в творческой деятельности, раскрыл значимую роль феномена веры как механизма обобщения и использования опыта в познавательной и практической деятельности¹⁶. Однако феномен веры указывает на ту область сознания, в которой царят неопределенность и «сумерки вероятности» (Дж. Локк). В таких условиях при необходимости решения нетривиальных практических и познавательных задач формируются кажущиеся приемлемыми способы их преодоления, включая мысленные пробы, предположения, рискованные решения, различные компенсаторные формы квази-разрешения проблемных ситуаций. Другими словами, в сознании каждого человека всегда существует широкое поле возможностей для формирования ложных уверенностей, убеждений, всевозможных предрассудков, существует почва для утешительной полуправды, внушения, обмана и особенно для самообмана¹⁷. И эти обстоятельства имеют прямое отношение к исследованию интерсубъективности в массовом сознании.

¹⁶ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Прогресс, 1985. Эта книга, намного опередившая свое время, содержит очень ценные материалы и концептуальные разработки. На мой взгляд, она и сегодня существенно превосходит уровень исследований ряда актуальных эпистемологических проблем, но почему-то крайне слабо используется специалистами, занимающимися одноименной тематикой. Интересный вопрос?

¹⁷ Эти вопросы подробно обсуждаются мной в следующих работах: Дубровский Д.И. Вера и знание // Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. 2-е изд. доп. М.: Канон+, 2002; Он же. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд. доп., М., 2010.

Убеждение представляет собой определенное когнитивное содержание, и вместе с тем, в нем заложена решимость к действию. Чем более широким оно является, чем выше оно располагается в иерархическом измерении ценностно-смысловой структуры сознания, тем большую неопределенность ему приходится преодолевать, тем труднее ему обрести несомненность и обоснованность. Наоборот, чем ниже оно располагается в этой иерархии, тем больше возможностей для основательной оценки, проверки, тем более эффективными и успешными являются санкционирующие механизмы «принятия» когнитивного содержания соответствующего вида. В наибольшей степени это присуще чувственному отображению. Всякий акт моего чувственного отображения дискретизированных объектов (например, переживаемый мной сейчас зрительный образ компьютерного экрана, перед которым я сижу) органически включает веровательную санкцию, создающую у меня практически стопроцентную уверенность в действительности того, что я вижу. Высокая надежность чувственного отображения служит основой эффективности наших практических и умственных действий.

6. Биологические корни интерсубъективности

Исследование проблемы интерсубъективности предполагает рассмотрение тех ее аспектов, которые определяются нашей биологической организацией, выработанными в ходе эволюции когнитивными механизмами, т.е. заданными генетически. Они четко проявляются на уровне чувственного отображения, обуславливают его формы, способы и границы, которые изначально являются *общими* для всех нас. Всякий акт чувственного отображения (в данном интервале) имеет своим содержанием некоторый фрагмент реальности, который представляет собой результат *дискретизации* континуума реальности и одновременно его, если можно так выразиться, *инвариантизации*, т.е. некоторого обобщенного отображения, позволяющего «преодолеть» его единичную, индивидуальную неповторимость.

Ведь каждое восприятие разными людьми одного и того же предмета в строгом смысле слова уникально и неповторимо. То же самое можно сказать и о восприятии одного и того же предмета одним и тем же человеком в разное время. Но эти уникальные отличия в большинстве случаев не существенны, они как бы отсеиваются, оставляя *инвариант* данного образа данного предмета, достаточный для его *идентификации* мной и многими другими людьми; уже здесь закладывается «общезначимость», необходимая для успешной коммуникации.

У человека это явно или неявно осуществляется механизмом категоризации, действующим на бессознательном уровне. Как правило, всякое данное ощущение или восприятие представлено нам *уже* в категоризованном виде, достаточном для первичного понимания. Скажем, ощущение красного или восприятие полной Луны сразу и убедительно облада-

ют высокой степенью интерсубъективности – «общезначимости» и «общепринятости». В этом – глубинные, фундаментальные основания интерсубъективности, которые связаны также с генетически обусловленными свойствами языка и нелингвистическими способами коммуникации.

Новейшие исследования в нейролингвистике доказывают наличие врожденных структур, обеспечивающих первичные формы интерсубъективности. В головном мозгу обнаружены врожденные и одинаковые для всех нас функциональные регистры, которые называют «базисными концептами-примитивами». Их около 30 («вверх – вниз», «начало» пути – «конец» пути, «внутри» – «снаружи», «соединение» – «разъединение» и т.п.). Эти концепты образуют врожденную систему, которая служит генерации других концептов¹⁸. Установлено, что указанные концепты-примитивы присущи и животным, и это обеспечивает нам возможность коммуникации с ними и достижение определенного взаимопонимания. Это один из аспектов проблемы интерсубъективности. Он пока недостаточно осмыслен, но весьма значим – вряд ли нужно доказывать, насколько важны коммуникации между людьми и животными, достижение большего взаимопонимания¹⁹.

Большой интерес представляют в этом отношении данные о нелингвистических средствах коммуникации между человеком и животными, в частности осмысление опыта общения с животными выдающихся дрессировщиков, таких как В.Л. Дуров. Среди чрезвычайно интересных фактов, приведенных в его книге, мы встречаем описания роли взгляда человека в общении с животными, которые способны хорошо и быстро понимать значение взгляда; в связи с этим В.Л. Дуров говорит о «силе взгляда»²⁰.

¹⁸ См.: Черниговская Т.В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Проблема сознания в философии и науке / Под. ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009.

¹⁹ Здесь надо хотя бы упомянуть еще один аспект проблемы интерсубъективности. В нем ставятся вопросы мыслимого контакта с представителями внеземного разума, существование которого в высшей степени вероятно, даже если ограничиться рамками нашей Галактики. Вот уже более полувека действует знаменитый проект SETI, который решает задачу поиска разумных сигналов в нашей области Вселенной. На эти темы проводятся конференции и симпозиумы, идут дискуссии о возможных способах коммуникации. Носители внеземного разума, скорее всего, состоят не из белковых тел, как мы, а из иного субстрата, представляют иную цивилизацию, а это означает, что их разум по своему ценностно-смысловому содержанию и целевым ориентирам сильно, быть может, радикально отличается от нашего. Как возможна в таком случае коммуникация и какое-то понимание друг друга? Размышления на эту тему, включая мысленные эксперименты, могут быть весьма плодотворными не только для разработок проблемы интерсубъективности, но и в плане осмысления перспектив нашей цивилизации.

²⁰ Дуров В.Л. Дрессировка животных. Психологические наблюдения над животными, дрессированными по моему методу (40-летний опыт). Новое в зоопсихологии. М., 1924.

Отдельный вопрос – взаимопонимание между самими животными, способность идентифицировать особей своего и другого вида, их намерения и действия. Эта способность базируется на восприятии общезначимых признаков. Муравьи умеют моментально распознавать чужака, проникшего в их владения, который очень похож на них и к тому же еще маскируется под «своего»; они сразу уничтожают или изгоняют его. Для всех без исключения павианов образ леопарда означает смертельную опасность. Подобные элементарные факты хорошо известны, они свидетельствуют о довольно жесткой, хорошо отработанной системе «общезначимостей» в коммуникациях животных.

Более того, животные способны различать не только особей своего и другого вида, но и четко идентифицировать отдельных индивидов, их внешние и поведенческие особенности, т.е. фиксировать их специфические свойства, хранить их в памяти. «У дельфинов есть “имена собственные” – знаменитый “свист-подпись”»: этим сигналом (индивидуальным для каждой особи) дельфины завершают свое сообщение. С его помощью их можно позвать»²¹. Дельфины, подобно людям, способны опознавать сородичей по голосу, независимо от того, что конкретно тот говорит (в случае дельфинов, свистит). Звуковые сигналы дельфинов-афалин комбинируются в комплексы нескольких уровней. Комплекс, состоящий из нескольких звуков, сгруппированных определенным образом, может входить составной частью в комплекс более высокого уровня, подобно тому как слово, состоящее из нескольких фонем, входит составной частью в более сложный комплекс – предложение. А у одного из видов касаток были обнаружены локальные диалекты. Как и в языке людей, одни «слова» (звуковые сигналы) у касаток более стабильны, другие меняются (у касаток – на протяжении порядка 10 лет)²².

Эти и многие другие аналогичные факты показывают, насколько сложна и в то же время эффективна коммуникативная система животных. Она позволяет определить возможности их когнитивной деятельности и выявить особенности и роль в ней феномена интерсубъективности, по крайней мере, выделить и осмыслить те ее черты, которые являются общими для высших животных и человека. Большой интерес представляет сравнительный анализ языка и коммуникативных систем высших животных. Это особенно касается обезьян. Уже выявлены и описаны их языковые аналоги и результаты обучения обезьян человеческому языку²³. Хочу

²¹ Бурлак С. Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы. М.: Астрель, 2012. С. 212.

²² Там же. С. 212–213.

²³ Там же. С. 232–254. См. также: Резникова Ж.И. Интеллект и язык животных и человека: Основы когнитивной этологии. М.: Академкнига, 2005; Зорина З.А. Возможность диалога между человеком и человекообразной обезьяной: обзор экспериментальных исследований // Разумное поведение и язык. Вып. 1: Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения

еще раз подчеркнуть, что за сотни миллионов лет эволюции были отработаны надежные механизмы адекватности чувственного отображения и его «общезначимости», необходимой для успешной коммуникации в целях выживания.

Это достояние эволюции образует изначальную основу и форму интерсубъективности, над которой надстраиваются все более сложные ее формы и соответственно средства и способы коммуникации, связанные с языком. Сенсорно-моторные схемы, представляющие образы действий и воплощаемые в кодовой системе языка, складываются в определенные когнитивно-операционные матрицы, прототипы, которые в силу своей «общезначимости» лежат в основе процессов коммуникации²⁴.

В эволюционной эпистемологии, психологии, когнитивной науке, лингвистике эти вопросы и связанные с ними общие теоретические проблемы интерсубъективности получили широкую разработку. То же следует сказать о множестве дисциплин, изучающих в разных аспектах процессы коммуникации в таких специализированных областях знания, как нейрофизиология, криптология, когнитивные науки и гуманитарные дисциплины. Напр., о филологической герменевтике, предметом которой является постижение информации, воплощенной в тех или иных физических носителях, задачу расшифровки кодов в технических, биологических и социальных системах. Особенно важно подчеркнуть значение психиатрии, дающей исключительно ценный, уникальный материал из области анализа феноменов общения, понимания и взаимопонимания²⁵.

7. Интуитивное понимание и его интерсубъективная основа

В большинстве современных междисциплинарных исследований проблемы интерсубъективности ее фокусом становится феномен понимания. Это особенно отчетливо проявляется в области филологических дисциплин, активно использующих методы когнитивных наук. Не имея

языка / Сост. А.Д. Кошелев, Т.В. Черниговская. М.: Языки славянских культур, 2008.

²⁴ Варламов М.В. «Крест реальности» и вторичная номинация // Языковая картина в зеркале семантики, прагматики текста и перевода. СПб., 1998.

²⁵ См., например: Назлоян Г.М. Зеркальный двойник: Утрата и обретение. М.: Наука, 1994. Он же. Концептуальная психотерапия: Портретный метод. М.: ПЭР СЕ, 2002. В этих новаторских работах известного психиатра содержится исключительно интересный и важный материал, способный углубить философское и психологическое понимание динамической структуры сознания, процессов коммуникации и аутокоммуникации, феномена интерсубъективности.

возможности на этом останавливаться, хочу отметить лишь то важное обстоятельство, что благодаря им самые сокровенные формы понимания, имеющие чисто интуитивный характер, становятся предметом когнитивного анализа и теоретического объяснения. Мы видим это в таком новом направлении филологических исследований, как *когнитивная поэтика*. Оно возникло на стыке лингвистики, литературоведения, стилистики, когнитивной науки, культурологи (Ю.М. Лотман, П. Стоквелл, А.М. Ахапкин, М.Л. Гаспаров, Н. Арлаускайте и др.) и ориентировано на осмысление когнитивных механизмов формирования и реализации замысла поэтического произведения автора. Но вместе с тем, это и анализ тех когнитивных феноменов, которые обуславливают восприятие и понимание читателем содержания этого произведения. Когнитивная поэтика стремится объяснить, каким образом данный читатель достигает определенного понимания в данном конкретном случае, «моделирует процесс, который интуитивное понимание превращает в поддающийся выражению смысл» (Н. Арлаускайте).

Плодотворное общение читателя с поэтическим произведением, а тем самым, косвенно, и с его автором, предъявляет особые требования к трактовке интерсубъективности, поскольку она должна включать необходимый аспект художественного сопереживания, эмоционально-смысловой, ассоциативно-метафорической созвучности, ряд других трудно-поддающихся определению эстетических факторов. Когнитивная поэтика вводит понятие индивидуально-авторского художественного концепта, которое обозначает ментальную единицу поэтического сознания автора, вербализованную в тексте и обладающую высокой степенью ассоциативности, идиосинкретичностью и соответственно неоднозначностью интерпретации. Этот концепт характеризует доминанту идиостиля автора как единства личностных смыслов, выраженных в его произведении (посредством уникального использования языковых средств). Когнитивная поэтика разрабатывает методы многомерного анализа художественного концепта, позволяющие раскрыть его структуру, выделить ее основные слои – от архетипического и этнокультурного до современного ценностно-смыслового уровня. Тем самым формируется способ его рационального понимания.

Результативным примером такого анализа может служить недавно проведенное Е.Ю. Мальневой исследование художественного концепта DREAM в идиостиле Эдгара По²⁶. Это исследование показывает, каким

²⁶ Мальнева Е.Ю. «Окно в человеческое сознание»: О метафоричности мышления как об одном из основополагающих принципов когнитивной поэтики и метафорических моделях в произведениях Э.А. По // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. Сер. Филология. Иркутск, 2010. № 2 (10). См. также: Мальнева Е.Ю. Концепт DREAM в идиостиле Эдгара Алана По: Автореф. дис. ... канд. филолог. наук. Иркутск, 2012.

образом вычлняются те инвариантные аспекты уникального художественного содержания, которые создают ситуацию интерсубъективности и служат условием понимания художественного содержания. Иными словами, реконструируются на осознаваемом концептуальном уровне те механизмы бессознательных процессов, которые обеспечивают интуитивное понимание.

Когнитивная поэтика открывает новые перспективы не только в исследовании процесса художественного творчества, но и в изучении различных фаз ценностно-смысловых преобразований индивидуального сознания, формирования в нем стойких интерсубъективных структур, «общезначимости» и «общепринятости», а главное, их динамики. Особенно интересно изучение обратного процесса нарушения устойчивости, ослабления их «веровательной», интенциональной энергетики, возникновение состояний амбивалентности, разрушения, замены другими. Это важно и для осмысления тех процессов на бессознательном уровне, которые обуславливают ценностно-смысловую и «веровательную» динамику массового сознания – столь актуальную проблему нашего времени.

8. Интерсубъективность в массовом сознании

Понятия обыденного сознания и массового сознания далеко не совпадают. Первое является более широким. Оно выражает те свойства сознания и особенности его содержания, которые связаны с историческим и повседневным опытом, выраженным в естественном языке. Оно также связано с понятием здравого смысла, синкретически объединяющим в себе опыт практической деятельности, нравственный, эстетический, религиозный, правовой, а в ряде отношений и научный опыт человечества.

Понятие массового сознания является более специализированным, выражает комплекс существенных свойств его носителя – «массового человека», социального субъекта, оформившегося примерно во второй половине XIX века. В это время в результате развития рыночных отношений, демократических форм общественной жизни, образования, прессы, коммуникаций в странах Западной Европы и в США на общественную арену уверенно вышел массовый человек, который стал оказывать существенное влияние на публичную жизнь и формирование культуры, постепенно создавая то, что сегодня именуется массовой культурой. Еще Ницше писал о деятелях культуры своего времени: «Теперь век масс: они ползают на брюхе перед всем массовым»²⁷.

Со времен Ницше «массовый человек», конечно, сильно изменился, но некоторые его существенные черты остались прежними. Когда речь

²⁷ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 360.

идет об интерсубъективности в массовом сознании, обычно имеют в виду те «общезначимые», типичные смыслы, ценностные ориентации, оценки, потребности, вкусы, цели, идеалы, которые характеризуют этого социального субъекта, формируют его «картину мира» и проекты жизнедеятельности.

В 1930 году вышла книга Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс». В ней он подробно рассмотрел феномен «массового человека»²⁸. По его словам, массового человека нельзя отождествлять с низшими слоями общества, с полуграмотной, забитой массой, это не представитель сословия, класса, а определенный тип человека, распространенный среди всех сословий, в том числе среди интеллигенции и аристократии. Он характеризуется определенными интеллектуальными, мотивационными и нравственными чертами.

Их перечень примерно таков. Массовому человеку присущ «безудержный рост жизненных вожделений», он весьма корыстен и «полон забот о самом себе – о своих развлечениях, о своей одежде», он не особенно стеснен высокими нормами нравственности, не умеет подчинять им свои желания, удовольствия, делает то, что хочется, «не стараясь себя исправить и улучшить». Он весьма активен – «навязывает всему обществу свою волю и свои вкусы», «лезет во всё, навязывая свое пошлое мнение» («вульгарные мещанские души... смело заявляют свое право на вульгарность»), «никого не признает старшим и высшим» (я думаю, кроме высших чинов, особенно тех, от кого зависит). Он человек «готовых мнений», привержен культу силы, не терпит тех, кто не похож на него, вытесняет их из своей личной, деловой и служебной среды.

Массовому человеку Ортега-и-Гассет противопоставляет людей более высокого типа, «избранное меньшинство», которое также встречается среди всех сословий: и среди аристократов, и среди пролетариев. Их отличительные черты – приверженность нравственному долгу, ответственность, стремление к высоким смыслам и благородство. Конечно, приводимые Ортегой-и-Гассетом отличительные признаки этих двух типов людей вряд ли способны выдержать строгий анализ. В действительности все обстоит сложнее, не столь одномерно. Но в первом приближении его оценки вполне приемлемы.

Правда, за 80 лет, прошедшие после выхода «Восстания масс», массовый человек приобрел новые черты. Сильно возросла его информированность, образованность, энергия самоутверждения, он стал чуть ли не главной фигурой во всех высших сферах общественной жизни. Резко повысилась его социальная дифференциация: массовый человек теперь и дворник, и мелкий торговец, и профессор, и олигарх, и политический лидер, и, конечно же, писатель.

Трудно согласиться с Ортегой-и-Гассетом, когда он определяет массового человека как среднего, заурядного, который не ощущает в себе

²⁸ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 2000.

какого-либо особого дара и отличия от всех и нисколько этим не огорчен. Современный массовый человек амбициозен, полон эгоистического чувства своей исключительности, конкурентной завистливости, готовности отличиться.

Многие представители этого типа обладают несомненным природным даром, добились успеха, страстно хотят быть самыми лучшими, самыми богатыми, самыми известными, поражают нас своим потребительским аппетитом, своими автомобилями, дворцами, яхтами, роскошью. Пресса, телевидение, интернет – орудия и олицетворения массового человека. Его психология пропитала все слои общества. Наша интеллектуальная элита в подавляющем большинстве своем – плоть от плоти массового человека, его хитроумная прислужница – иначе не станешь популярным, не заработаешь приличных денег. Массовый человек торжествует в культуре, политике, экономике, он заказывает музыку.

Еще Ортега-и-Гассет отмечал «господствующее положение, которое духовный плебс занял сейчас в общественной жизни». Что бы он сказал в наши дни? Нынешние творцы массовой культуры не просто возделывают свою ниву, они стремятся принизить великое в культурном достоянии России, созданное гениями, брюзжат и ёрничают по их адресу, мнят себя самих гениями и находят понимание у своей обширной аудитории. Способная, энергичная, алчная посредственность, обладающая коммуникативным даром, занимает ныне высшие места в жизни и культуре.

Разумеется, современный массовый человек не лишен альтруистических качеств и критицизма по отношению к власти и социуму. У него, безусловно, большой спрос на здоровье, благополучие семьи, счастье и удачу, на гарантию от всяких напастей. Все это ему предлагают купить разные коммерческие структуры и отдельные лица. Среди них на первом месте, как ни удивительно, вовсе не медицина, а специалисты по оккультным услугам. По данным Всемирной организации здравоохранения, сейчас в России практикуют 800 тысяч колдунов, экстрасенсов, астрологов, магов, всевозможных целителей, в то время как врачей у нас 620 тысяч²⁹. Продавцы эзотерических услуг хорошо организованы. У них есть свои «центры», «школы», «институты» и, конечно же, «академии» (отдельно белой и черной магии). Понятно, что число их клиентов исчисляется многими миллионами. Это огромный рынок, на котором оборачиваются миллиарды долларов. Есть на что покупать прессу, телевидение, «продвинутых интеллектуалов». Можно было бы привести большое число имен титулованных артистов, писателей, журнали-

²⁹ См. данные по этому поводу в книге: Юревич А.В. Психологи тоже шутят. М.: Канон+, 2012. С. 276. В данном случае автор далек от шуток. Его анализ распространенности эзотерических услуг в нашей стране под углом зрения особенностей массового сознания заслуживает пристального внимания не только ученых, но и наших государственных деятелей.

стов, крупных чиновников и даже докторов наук, не говоря о кандидатах наук, которые одобряют оккультные практики по убеждению или же из стремления явить свою исключительность, приобщенность к высшим силам.

Чрезвычайная распространенность оккультных услуг – показатель состояния массового сознания. В нем неискоренимо упование на мудрого всемогущего Наставника, Управителя и Спасителя – ему надо молиться или хорошо заплатить, и он все исправит, улучшит,отрегулирует, как надо. Я остановился столь подробно на этом сюжете, так как он дает обширный и очень важный материал для анализа формирования и функционирования интерсубъективных образований в массовом сознании.

Если мы вернемся к приведенному выше перечню свойств массового человека, которые представлены Ортегой-и-Гассетом, то увидим, что он в целом был прав. Знаменитый испанский философ говорил еще о «замкнутости массовой души». Она стиснута эгоизмом, горизонтом практических интересов. Эта же «стиснутость» характерна для мысли «продвинутых интеллектуалов», которые мельтешат на телевизионных экранах, соревнуясь в «продвинутости», в «праведности» и суперкритицизме, в цветистых оборотах и «приколах». Они стремятся во что бы то ни стало утолить свои амбиции, но при этом обязательно, любой ценой потратятся массе, понравиться ей, а это значит – добиться успеха. У нас демократия. Если ты получил большинство голосов, ты победитель и светоч мысли, ты прав, так как массовый человек, «народ» всегда прав. Мнение массы оказывается главным критерием «общезначимости».

Наша культура в ее массовом обличье все более утрачивает связь с реальностью, заменяя ее правильным исполнением ролей. В общественной жизни доминирует игровая имитация, всюду сплошные маски, «ужимки и прыжки». Не потому ли самая интересная, притягательная, самая популярная персона – *артист*. Для массового человека он – соль земли. Безукоризненное лицедейство, правильное исполнение роли – как актерами, так и зрителями – есть то, что принимается массовым человеком за настоящую реальность. Этому всемерно содействуют средства массовой информации.

Доминантой ценностно-смысловой структуры массового сознания (и массовой культуры) является неумная потребительская интенция, ненасыщаемая жажда потребления – вещей, удовольствий, власти, комфорта. Их всеобщий эквивалент – деньги, они же – мерило социальной значимости человека, его, «продвинутости», ранга, «авторитета». В ненасытном потреблении кроется основной источник производства всё новых «общезначимостей» массового сознания, т.е. общепринятых – *понятных* и *несомненных* для массового человека – *образцов* жизнедеятельности, которые, обладая качеством интерсубъективности, лишены, как правило, качества истинности и достоверности, подлинного смысла.

Эти «общезначимости» представляют ассортимент его главных жизненных ценностей и целей, число которых постоянно множится. Массовый человек их потребитель и производитель одновременно. Эта взаимообусловленность, взаимополагаемость, слияние производителя и потребителя демонстрируют утрату подлинных смыслов, нарастание абсурда социального бытия. Ведь именно массовый человек – основной деятель нашей эпохи, определяющий вектор развития земной цивилизации, которая все больше затягивается в петлю неразрешимых глобальных проблем.

9. Медиакартина мира и ее «общезначимости»

«Медиакартина мира» – продукт деятельности средств массовой информации и коммуникации. Именно они формируют интерсубъективные клише массового сознания, которые образуют его иерархическую структуру и определяют направления активности массового человека. Не будет преувеличением утверждать, что его специфика заключается как раз в том, что он воспринимает действительность через ее отражение, создаваемое средствами массовой информации (СМИ), т.е. через квази-реальную картину мира³⁰.

В последние годы проведены серьезные исследования способов создания «медиакартины мира» и поддержания ее действенности. Речь идет об используемых для этих целей стратегиях СМИ. «Основными стратегиями, – полагает И.В. Анненкова, – следует признать: 1) стратегию “культурного шока” и катастрофы; 2) стратегию инспирирования, или манипуляции; 3) стратегию секуляризма; 4) стратегию гедонизма»³¹. Все эти стратегии тесно взаимосвязаны, а потому не всегда можно четко определить, которая из них является исходной в том или ином приеме формирования медиакартины мира. Стратегия инспирирования с ее манипулятивной функцией как бы растворена во всех остальных стратегиях. Она присутствует в них явно или неявно; ее можно назвать в этом отношении первичной³². Однако «доминирующей, ведущей за собой все остальные, – по мнению И.В. Анненковой, – следует признать стратегию гедонизма»³³. Она является «наиболее репрезентативной в осмыслении современной медиакартины мира»³⁴.

³⁰ Анненкова И.В. Медиадискурс XXI века: Лингвофилософский аспект языка СМИ. М.: Изд-во Московского ун-та, 2011. С. 197.

³¹ Там же. С. 189.

³² Кара-Мурза С.Г. Власть манипуляции. М.: Академический проект, 2007; Данилова А.А. Манипулирование словом в средствах массовой информации. М.: Добросвет, 2009.

³³ Анненкова И.В. Указ. соч. С. 190.

³⁴ Там же.

Нетрудно увидеть, что все стратегии нацелены на упрочение или преобразование ценностных установок массового человека и его целеполаганий, т.е. на формирование таких интерсубъективных клише его сознания, которые отвечали бы, прежде всего, определенным потребительским, экономическим и политическим интересам. Наряду с общими чертами массового человека, о которых речь шла выше, его интересы, рассматриваемые в рамках этих трех рубрик, весьма разнообразны, что отражает дифференцированность массового человека по многим социальным признакам. Указанные стратегии учитывают это разнообразие, инициируют изолированные специализированные приемы достижения своих целей. Но своего рода фокусом, в котором скрещиваются все приемы такого рода, является гедонистическая установка.

Суть гедонистической стратегии в том, что она утверждает, навязывает всеми способами в качестве высшего блага удовольствие, наслаждение. Большей частью это чувственные удовольствия, и стремление к ним провозглашается чуть ли не главной целью жизни. Гедонистическая установка СМИ, в отличие от других стратегий формирования медиакартины мира, прямо и косвенно служит потребительским целям, умножению потребностей, напрямую связана с рекламой товаров, развлечений и всевозможных удовольствий. Это систематическое и целенаправленное возбуждение инстинктов обладания. «Пропаганда гедонизма с ТВ-экранов и страниц прессы – прямая рекомендация наполнять жизнь развлечениями, острыми ощущениями, азартом, экстримом, адреналином, а не отягощать ее мыслями о ближних и другими вечными вопросами»³⁵.

Под влиянием СМИ гедонистическое мировосприятие эволюционирует. Человек быстро насыщается одним и тем же видом удовольствия, ему нужны все новые и новые. СМИ развивают у него так называемое «драйв-мышление»: свободные от всяких нравственных запретов стимуляции и поиски новых рычагов удовольствия. Зачастую они на грани «гедонистического риска», т.е. связаны с болью и страхом смерти³⁶. Драйв-мышление хорошо сочетается со стратегией «культурного шока» и катастрофы, когда самые неблагоприятные поступки, мерзость, варварство, грязь долго смакуются. Я не говорю уже о том, что каждодневно в интернете, по ТВ, в прессе нас настойчиво предупреждают о скором конце света, рисуют красочные картины апокалипсиса, нагнетают чувство обреченности, безысходности и как бы наставляют: живи сегодняшним днем, не забивай себе мозги проблемами, развлекайся, получай удовольствия, ищи драйв. Такое мироощущение служит, конечно же, оправданию крайнего эгоизма и ненасытного потребительства.

³⁵ Анненкова И. В. Указ. соч. С. 201.

³⁶ Иронина Е. Е. Психология журналистского творчества. М.: Изд-во Московского ун-та, 2002.

Скромность, умеренность, стыдливость, деликатность – пережитки прошлого. Все дозволено! СМИ фабрикуют *модели* гедонистического поведения, *образцы* для массового подражания, *типы* успешного, самодовольного человека. Это и есть те «общеэзначимые» для массового сознания ориентиры жизнедеятельности, те интерсубъективные образования, которые определяют векторы его активности. Они постоянно шлифуются, дополняются и олицетворяются новыми персонажами как объектами для подражания (чего стоит, например, такой сфабрикованный СМИ эталон для подражания молодежи, как Ксюша Собчак!). В книге И.В. Анненковой проведен тщательный и продуктивный анализ тех методов и приемов формирования указанных интерсубъективных образований в сознании массового человека, которые определяют существенные черты нашего гедонистически-потребительского общества³⁷.

Стремясь выявить в функционировании массового сознания интерсубъективные образцы, мы обращаем внимание на его самоорганизацию и видим все то же единство факторов производства и потребления: СМИ, по существу, воспроизводят то, что уже «готово», что отвечает потребностям, ожиданиям массового человека-потребителя. К тому же сама деятельность СМИ осуществляется людьми, в сознании которых доминируют черты массового человека; во всяком случае, они хорошо знают, что ему нужно. Как разорвать этот замкнутый круг? И возможно ли это? Вот вопросы, на которые пока нет ответа.

В заключение я хотел бы еще раз подчеркнуть, что актуальность темы интерсубъективности связана не только со многими специальными вопросами развития науки и культуры, но с проблемой сознания в целом, судьбоносной для нашего времени. Тематика интерсубъективности отображает особенности нынешнего этапа развития цивилизации: ее углубляющиеся глобальные проблемы и антропологический кризис. Нельзя изменить общество, не изменив сознание человека, не изменив его стойкие экзистенциальные структуры, которые задают смыслы и цели жизни и деятельности. Если наше сознание не удастся изменить, если мы не найдем пути выхода из антропологического кризиса, нашу цивилизацию ждут деградация и гибель.

³⁷ Анненкова И.В. Указ. соч. Глава 4.

Интерсубъективность речевых коммуникаций*

Введение

Современная социальная эпистемология уделяет значительное внимание проблемам речевых коммуникаций. К тому, на мой взгляд, побуждают два обстоятельства. Первое, общекультурное, состоит в том, что ситуации постмодерна свойственны «радикальная индивидуализация» (З. Бауман), фрагментация и деградация социальных связей. Один из наиболее глубоких критиков современного общества известный английский социолог З. Бауман убежден в том, что современное общество коренным образом отличается от прежних форм человеческого сосуществования не просто кризисом всех предшествующих форм социальной организации, но закатом социальности как таковой. Не склонный видеть в нем лишь проявление перманентного «культурного кризиса», он убежден, что ныне «мы вступили на территорию, которая никогда ранее не была заселена людьми, – на территорию, которую культура в прошлом считала непригодной для жизни. Повторяю еще раз: в этих местах мы не были никогда прежде. И нам еще предстоит увидеть, что значит оказаться здесь и какими будут долгосрочные последствия всего этого»¹.

Тенденцией развития современных технологически развитых обществ является размывание устойчивых социальных сообществ – узелков невидимых нитей социальных связей. Человек постиндустриального общества, вращаясь во множестве культурных реальностей – пластов человеческого опыта, – погружен в каждую из них лишь частью своей персональности, не идентифицируя свою личность ни с одной из них («кризис идентификации»). В свою очередь, и социально-онтологические основания самих социальных групп (место в системе экономической и духовной деятельности как базис устойчивых социальных интересов) становятся все более аморфными. Современный «класс», убежден крупнейший французский социолог П. Бурдьё, – это «класс на бумаге», категория организационно и идеологически не связанных друг с другом людей, объединенных лишь сходством налоговых деклараций.

Оборотной стороной размывания устойчивых социальных структур является масштабная массовизация современных обществ, классические формы которой описаны еще Х. Ортегой-и-Гассетом². Однако в отличие

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проект №13-03-00122а «Феноменология смысла: когнитивный анализ».

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 316.

² Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 1997.

от классической массовизации, связанной с разложением традиционалистских структур кланово-родовой идентификации и становлением новых классов индустриального общества, постмодернистская массовизация не влечет за собою становление новых форм социальной организации. Это социальная энтропия, ведущая к «радикальной атомизации». Разрушение структур социально-групповой идентификации, «новая атомизация» и ее обратная сторона – «массовизация» – диагностируются как «смерть социального», симулякр социальной организации. Трудно не согласиться с алармистским выводом французского социолога Ж. Бодрийяра, что современная массовизация – *симуляция* всех форм социального, отрицание социальности как устойчивых форм общественных связей. *Свойственное постмодернизму осознание кризиса устойчивых социальных связей приводит к усилению значимости речевых коммуникаций как «минимума социальности».*

Второе обстоятельство – собственно философского характера. «Обмирщение» фундаментальных объективистских онтологий европейской философии Нового времени привело к осознанию креативной роли языка как земного аналога Абсолютного духа, субстанции, *ratio*. Взвалив на себя земные обязанности Абсолютного духа, язык стал социальным конструктором, активным участником «сотворения социального мира». По-видимому, наиболее ранние представления о социально-конструирующих функциях языка восходят к концепции В. Гумбольдта. Выдающийся немецкий ученый считал язык подлинной субстанцией социальной жизни, утверждая, что не люди овладевают языком, но язык овладевает людьми, грамматические и лексические формы которого задают определенный способ видения мира и модель социальной организации. Приписывание языку социально-онтологических обязательств означало, что структура языка определяет предметное расчленение мира, а структурные и лексические характеристики естественных языков отражают национальные различия в мирозерцании. Иными словами, естественные языки детерминируют как представление о структуре универсума, так и типологию форм социальной организации.

Гипостазирование языка, придание ему социально-конструирующих функций обрело второе рождение в философии лингвистического анализа, в частности у одного из отцов-основателей лингвистического позитивизма Б. Уорфа (B. Whorf). По мнению представителей лингвистического позитивизма, мы расчленяем мир по линиям, предписанным нашим родным языком (*vernacular*). Так, существительным соответствуют предметы, прилагательным – их свойства, глаголам – типы действия и т.д. И если в языке культурного сообщества отсутствуют, к примеру, существительные (подобный случай описан в одном из рассказов Х.-Л. Борхеса), то в их картине мира предметы – не более чем «сгущение» свойств и отношений («луна – небесное, ночное, круглое, светящееся...»).

Действительно, «опредмечивающая» (типизирующая) функция языка заложена в самой природе языковой объективации. Будучи объективиро-

ван в языке, смысл может быть транслирован другому члену языкового сообщества, а грамматические формы языка играют важную роль в онтогенетическом развитии человеческого мышления. Однако языковые формы все же не определяют человеческих представлений всецело. Лингвистический позитивизм в лице Б. Уорфа конституирует интенциональность без субъекта, элиминирует творца и носителя языка. Социально-феноменологическая интерпретация языка, которая и будет предметом нашего дальнейшего анализа, напротив, укоренена в социально-антропологической перспективе. *Она исследует язык как опыт интерсубъективности, персональной идентификации и средство трансляции социальных значений.* При этом в исследовании языка социальная феноменология выходит на более глубокий, чем лингвистика, уровень анализа и задается вопросом, выходящим за рамки противостояния различных лингвистических концепций (напр., структурной лингвистики, концепции «порождающих грамматик» или теории речевых актов). Предметом ее анализа является фундаментальный вопрос генезиса смыслов и роли смыслообразующей деятельности в персональной и социальной идентификации человека.

1. Интерсубъективные и персонально-идентифицирующие функции языка

Социальная феноменология трактует использование естественного языка (vernacular) как особый пласт человеческого опыта. А. Шюц до определенных пределов разделяет основную идею В. Гумбольдта о социально-конструирующей природе естественного языка как опыта первичного структурирования мира, задающего образы пред-интерпретации реальности в грамматических и лексических формах. Но на этом сходство заканчивается. В отличие от субстанциалистских представлений В. Гумбольдта, полагавшего, что не человек овладевает языком, а «язык овладевает человеком», А. Шюц исходит из радикально номиналистической перспективы. Исходным пунктом его анализа становится уровень языковой практики отдельного индивида (как члена лингвистического сообщества) в повседневной жизни. При этом, в отличие от М. Вебера, полагавшего, что социальное действие всегда предполагает коммуникативную ориентацию на другого (а потому сочинение стихов и одинокая молитва, к примеру, таковым не является), социальные феноменологи убеждены в том, что «трансцендирующая и интегрирующая сила языка сохраняется и тогда, когда я говорю сам с собою, а не с другим»³.

Язык воплощает первичный опыт социальной идентификации. Именно в языке происходит «осаждение» (sedimentation) первичных со-

³ Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. N.Y.: Anchor Books, 1966. P. 39.

циальных значений (Я, Другой, дом, труд, семья и т.д.). В языковых же формах зафиксированы и исходные легитимации социального порядка (свое, чужое, можно, нельзя и т.д.). Язык конститутивен в отношении *символического универсума* (П. Бергер, Т. Лукман), обжитого человеком едва ли не лучше природного. Именно в этом смысле язык есть «фабрика социальных значений». В нем происходит кристаллизация смыслов, объединяющих людей в социокультурные сообщества.

Феноменологически естественный язык – неиссякаемый кладезь обыденных типизаций. Он очерчивает горизонт уже известных типических характеристик людей и предметов. Типизация, лежащая в основе опыта повседневной жизни, – это идентификация с тем, что «уже было», срывание покровов новизны и отождествление феномена с тем типом, к которому он может быть «приписан». Но каждое понятие обыденного языка несет в себе и открытый горизонт ранее не исследованного типического содержания. То, что однажды воспринято в его типичности, несет в себе потенциал «опыта в возможности», горизонты последующего предметного освоения мира. Оно апеллирует к серии типичных характеристик, актуально не воспринимаемых, но потенциально антиципируемых. Актуальный опыт подтверждает или не подтверждает подобных ожиданий. Если подтверждает, содержание типа расширяется. Если нет, тип может быть разбит на подтипы. Подобные типизирующие структуры языка позволяют преодолевать своеобразие личного опыта и наводят мосты взаимопонимания в социальном мире.

Язык позволяет не только превзойти уникальность личного опыта, но и закрепляет, стабилизирует его. Именно пережитый, «осаженный» (*sedimented*) в памяти опыт человеческих переживаний конституирует индивидуальность человека, его «биографическую ситуацию». В этой своей функции язык выступает важнейшим средством *персональной идентификации*. Социальные феноменологи полагают язык средством первичной рационализации, рефлексии переживаний, очерчивая сферу доступного осмыслению и человеческой памяти. Чем ближе опыт переживаний к интимному ядру личности, считает М. Шелер, тем труднее выразить его в языке. Наиболее интимные чувства (материнские, любовные), по М. Шелеру, и вовсе не подвластны языковой объективации. Они конституируют сугубо индивидуальную область «абсолютно личной собственности»⁴ человека.

⁴ Понятие «абсолютно личной собственности» М. Шелера как сферы невербализируемых переживаний, без сомнения, отсылает к более фундаментальному понятию Э. Гуссерля «примордиальная сфера». Это та сфера сознания трансцендентального Его, из которой – посредством «редукции к сфере принадлежности» – элиминированы все атрибуты чужой субъективности, а собственное Его дано непосредственно. Примордиальная сфера выступает когнитивным основанием аналоговой апперцепции, т.е. феноменологического конституирования *Ater Ego*.

А. Шюц солидарен с М. Шелером в том, что пределы осмысленности человеческих переживаний совпадают с границами их вербализации. То, что не выразимо в языке, может быть прожито, пережито, но не надлено значением. Неосмысленное переживание трудно встроить в биографическую ситуацию. Как инструмент рационального самопознания, язык выступает важнейшим конститутивным средством обретения *субъективной реальности*. Но одновременно он полагает ей предел, очерчивая границы рационализации личного опыта.

Если объективная реальность поддерживается институционально, то субъективная реальность нуждается в коммуникативной поддержке. В социально-феноменологической интерпретации естественный язык является не только средством обретения, но и инструментом поддержания субъективной реальности – в той мере, в какой последняя имеет коммуникативную природу. Важнейшую роль в коммуникативной поддержке субъективной реальности выполняют повседневные беседы. Самооценка, которую поддерживают в человеке его *значимые другие*, постоянно убеждает его в том, что он действительно тот, за кого себя принимает («короля играет свита»). В случае же рассогласования социальной и персональной идентичности необходимую симметрию можно восстановить путем модификации поддерживающих субъективную реальность коммуникаций (расширить круг друзей, уволить секретаршу, расстаться с женой и т.д.). В высококомобильном и роледифференцированном обществе, убеждены П. Бергер и Т. Лукман, существует множество способов реорганизовать коммуникативную поддержку субъективной реальности⁵ в целях улучшения социального самочувствия человека.

2. Ситуативная детерминация значений: эммерджентные коннотации и схема выражения

Социально-феноменологическая концепция языка заимствует классическую (корреспондентскую) концепцию значений языковых знаков (конструкцию соответствия), но вводит в нее дополнительные идеализирующие допущения. Понятие соответствия в социально-феноменологической интерпретации опирается на гуссерлеву концепцию аналогизирующей апперцепции. Аналогизирующая апперцепция конституирует два различных явления как смысловые единства, благодаря спонтанной способности сознания к интуитивному схватыванию смыслового сходства. Но на этом сходство с Э. Гуссерлем и заканчивается. Ибо, по Э. Гуссерлю, все возможные формы социальности в зародышевой форме коренятся в формах конститутивной активности трансцендентально чистого сознания Его, а конкретные формы такого «бытия

⁵ Berger P.L. and Luckmann T. Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City, NY: Anchor Books, 1966. P. 151.

в возможности» не представляют для него интереса. Основанная на презумпции коммуникативной природы субъективной реальности, социальная феноменология использует принятый в современной лингвистике ситуационно-интеракционистский подход к значению. С этой точки зрения, устойчивое ядро референтных значений, зафиксированное в словарях, воплощает лишь *типизированный* опыт использования слова лингвистическим сообществом и не исчерпывает собою всей полноты его значения. Для адекватного понимания слова необходимо принять во внимание его ситуативные коннотации, выражающие личный опыт использующего его человека применительно к конкретной ситуации речевого общения⁶. В отечественной литературе подобный взгляд на природу значения развивал А.Р. Лурия. «Значение» есть устойчивая система обобщений, стоящая за словом, *одинаковая для всех людей*, причем эта система может иметь только разную глубину, разную обобщенность, разную широту охвата обозначаемых им предметов, но она обязательно сохраняет неизменное «ядро» – определенный набор связей». Наряду с этим, названный автор вводит и другое понятие, обозначаемое термином «*смысл*». В отличие от значения, смысл – *индивидуальное значение слова*, выделенное из этой объективной системы связей; оно состоит из тех связей, которые имеют отношение к данному моменту и к данной ситуации. Поэтому если «значение» слова является объективным отражением системы связей и отношений, то «смысл» – это привнесение субъективных аспектов значения соответственно данному моменту и ситуации⁷. Иными словами, «референтное» значение универсально и выражает лингвокоммуникативный опыт всего культурного сообщества. Смысл же «относителен» к личному опыту человека и конкретной ситуации его использования. В социальной феноменологии этому различению соответствуют понятия *объективного и субъективного контекстов значения*. Ситуативная детерминация значения состоит в том, что в различных ансамблях речевых практик слово обрастает эмерджентными, ситуативно обусловленными ассоциативными и эмоциональными «окаймлениями» (*fringes*). Эти «добавочные», маргинальные смыслы являются

⁶ Подобное различие двух аспектов значения можно обнаружить и в книге Л.С. Выготского «Мышление и речь» (1934). Он придает большое значение объективному аспекту значения, по его мнению, свидетельствующему о глубине отражения объективного мира.

⁷ Лурия. А. Р. Язык и сознание. М., 1979. С. 53. Подобную же двойственность отмечают и современные исследователи речевых практик. «Как представляется, в философии языка и культуры недооценена антиномия прямого значения знака и его идиоматического использования, – полагают Н.Н. Козлова и И.И. Сандомирская. В основе же этой антиномии, убеждены названные авторы, – лежит оппозиция референции и тропа» (см.: Козлова Н.Н., Сандомирская И.И. Я так хочу назвать кино. «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1997. С. 22).

чем-то вроде ауры, окружающей ядро устоявшегося, «словарного» значения. Подобные эмерджентные смыслы содержат следы прошлого опыта использующего слово человека и нагружены лексически не выразимыми иррациональными импликациями. Эмерджентные смыслы намекают, но прямо «не говорят». Их можно выразить с помощью невербальных коммуникаций (взгляда, жеста, танца), положить на музыку. На ассоциативной игре маргинальных смыслов зиждется вся мировая поэзия. Очарование поэтического образа – в его «узнаваемой недосказанности», недоопределенности.

Но подразумеваемые смыслы нельзя деконтекстуализировать. Не существует общезначимых правил приписывания им буквального значения для всех ситуаций речевого взаимодействия, т.к. когда аппрезентативное соответствие знака и референта установлено, в самих знаках нет следов этой работы. «Значение знака определяется как взаимным отношением знаков, так и тем, как их используют»⁸, – убежден Г. Гарфинкель. Употребление любого слова, т.е. выбор из словаря подходящего значения или выражения, всегда опосредовано как прошлым коммуникативным опытом говорящего, так и его определением наличной ситуации. В этом смысле «язык каждый раз рождается заново в процессе его использования», – убежден А. Шюц. Это значит, что устоявшееся словарное значение слова претерпевает определенные модификации в практике его употребления применительно к определенной ситуации речевого взаимодействия, а почерпнутые из коммуникативного опыта эмерджентные смыслы обретают дополнительную «ситуативную» окраску применительно к каждому отдельному случаю их употребления. «Каждое слово значит ровно столько, сколько я хочу», – уверял Шалтай-Болтай, и это его высказывание, как ни парадоксально, содержит момент истины. Анализируя ситуационно-интеракционистский подход к значению языковых знаков на основе феноменологических принципов, социальная феноменология не только обосновывает принципиальную множественность – «открытый горизонт» – их потенциально возможных интерпретаций, но и их «биографическую» и ситуационную детерминацию.

Эмерджентные, «ситуативные» смыслы необходимо принять во внимание, чтобы достичь правильного понимания речи. Ибо посредством ситуативных нюансов речи («игры слов») говорящий может донести до слушателя совсем иные смыслы, чем те, что составляют прямое (словарное) значение используемых им слов. Подобная ситуация с гениальной психологической тонкостью описана М. Булгаковым в романе «Мастер и Маргарита». Римский прокуратор Понтий Пилат в беседе с начальником тайной стражи Афранием на словах предупреждает его о готовящемся покушении на Иуду и приказывает предотвратить его. Но с помощью тонких словесных ухищрений, намеков и ассоциаций прокуратор доно-

⁸ Garfinkel H. Ethnomethodological Studies of Work. Studies in Ethnomethodology. L., 1986. P. 114.

сит до Афрания совсем иной приказ: покарать предателя. Рыцарь плаща и кинжала не сразу схватывает потаенный смысл Пилатова приказа. Чтобы донести до него подлинный смысл запретного поручения, Пилат осыпает его милостями. «Так убьют, игемон?» – восклицает прозревший, наконец, Афраний и отправляется исполнять тайное поручение. В своем отчете о содеянном он продолжает начатую прокуратором тонкую словесную игру. Прибегнув к помощи возлюбленной Иуды для того, чтобы заманить того в западню, он категорически отвергает предложенную Пилатом официальную версию убийства из ревности и с неподдельным возмущением повествует о собственном деянии как дерзости наемных убийц, подбросивших «иудины сребреники» в дом иудейского первосвященника.

«Добавочные» смыслы необходимо принять во внимание не только для адекватного понимания повседневной разговорной речи, и в научно-социологических исследованиях. Практика прикладных социологических исследований свидетельствует, что вербализация подразумеваемых смыслов существенно повышает репрезентативность социологических опросов. Анализ, проведенный отечественными учеными, показывает, что если, например, к вопросу: «Предпочли бы Вы иметь работу, если бы это было возможным?» – добавить: «Или Вы предпочитаете заниматься домашним хозяйством?», – разница в ответах достигает 50%. При этом в случае введения уточняющей (подразумеваемой) альтернативы количество неопределенных ответов резко падает (в данном случае – с 26% до 8%). Подобные исследования дают основание полагать, что мнение, согласно которому подразумеваемые (имплицитные) смыслы настолько очевидны, что не нуждаются в экспликации, ошибочно. Столь существенный разброс в статистических данных социологических опросов свидетельствует о необходимости прописать в анкете все подразумеваемые смыслы⁹.

Коннотации смыслов, сведенные воедино, образуют специфическую *схему выражения*. Ею овладевают лишь в процессе общения. Она может носить персональный характер, если «непроговоренные смыслы» имеют характер личностного знания, определять культурное лицо членов социальной группы, наконец, быть присущей лингвистическому сообществу в целом. Но даже и в последнем случае схема выражения не может быть усвоена лишь из словаря и грамматики. Приписывание «прямого» смысла словам идиоматического выражения ведет к бессмыслице. Но именно способность схватить переносный смысл идиоматического выражения, например пословицы, свидетельствует о практически достаточном освоении говорящим коммуникативного опыта лингвистического сообщества.

⁹ См.: Мосичев А.В. Влияние формулировки вопроса на результаты эмпирических социологических исследований // Методология и методы социологических исследований: Итоги работы поисковых проектов 1992–1996 гг. М., 1996. С. 22–23.

«Для того чтобы освоить чужой язык как схему выражения, – убежден А. Шюц, – нужно написать на нем любовное письмо, помолиться и выругаться»¹⁰. Экспрессивная и интерпретативная схемы языковых знаков постигаются лишь в живом опыте, в котором конституируются, транслируются и воспроизводятся.

На уровне макроструктуры ситуативная детерминация значений означает необходимость специального исследования интерпретативных процедур как способов приписывания интерсубъективных значений. Нормативные правила сами по себе не содержат инструкций по приписыванию значений окружающим объектам или событиям. Поэтому «чтобы решить проблему формулировки всеобщих правил в определенном социальном контексте, – рассуждает А. Сикурел, – я использую понятие интерпретативных процедур как инвариантных свойств или принципов, которые позволяют приписать субъективное значение правилам, называемым социальными нормами»¹¹. Когнитивной психологии, убежден он, недостаточно для понимания генезиса смысла социальной структуры. Она не раскрывает, как формулируются отдельные социально структурированные мысли, воспринимаются образы событий и объектов на основе более общих социальных правил и норм, т.е. не исследует *ситуативный базис значений*. Усвоение же языковых правил сходно с усвоением норм: и то, и другое предполагает умение интерпретировать, настаивает он. Ребенок должен учиться интерпретировать общее правило или норму вкупе с конкретными случаями их употребления – невозможно научить ребенка быть вежливым, не представляя образцов (паттернов) вежливого поведения. «Члены общества, – убежден А. Сикурел, – должны усвоить знание того, как приписывать значение их окружению так, чтобы общие правила могли быть артикулированы применительно к отдельным случаям»¹². В философско-методологическом плане это означает, что универсалистские претензии классического обществознания на открытие «всеобщих и необходимых законов» социальной жизни замещаются описанием «правил интерпретации». При этом любые интерпретации суть временные конвенции, и могут быть приняты лишь до тех пор, пока не заменены более адекватными. И хотя перспективы создания общей теории значения естественных языков и по сей день остаются неопределенными, социальная феноменология вносит свой посильный вклад в разработку этой проблемы.

¹⁰ Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. The Univ. Of Chicago Press. 1979. P. 98.

¹¹ Cicourel A. Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction. Penguin, 1973. P. 85.

¹² Ibid. P. 51.

3. Антиципация схем восприятия как условие понимания

Классическая наука исходила из неявной презумпции абсолютной смысловой прозрачности языка как посредника социальных взаимодействий. Предполагалось, что «идолы языка», способные вводить в заблуждение, легко растопить в лучах критики и просвещения. Методология неклассической науки обязывает учитывать воздействие средств и операций познания на познавательный образ объекта. Это бросает вызов классическому идеалу объективности знания как «когнитивной стерильности», независимости от операциональных и ценностно-смысловых контекстов человеческой деятельности. В (пост)неклассической науке нет места и абсолютному наблюдателю, вззирающему на мир с позиции «внеаходимости», якобы гарантирующей достоверность научного описания. Рассматривая «парадоксы самоописаний» современных обществ, Н. Луман, к примеру, подчеркивает, что «в обществе нет независимой позиции наблюдателя, единой инстанции наблюдения. Ни классический “субъект”, ни “прогрессивный класс”, ни “научная объективность” уже не могут считаться гарантами достоверности высказываний»¹³.

Социально-феноменологический анализ коммуникативной функции языка состоит в исследовании его способности транслировать социальные значения. Как вариант неклассической когнитивной практики, социальная феноменология отвергает свойственную классической науке метафору языка как неискажающего переносчика социальных значений – идеального подобия светоносного эфира классического естествознания. Социальная феноменология вводит сильное идеализирующее допущение: *непременным условием адекватного восприятия речи является совпадение, по меньшей мере, частичное, упомянутых выше схем выражения*. Совпадение схем выражения в просторечье означает, что оба «говорят на одном языке». В феноменологически фундаментальной ситуации лицом-к-лицу, где симптомы чужой субъективности максимально открыты, в этом, как правило, можно убедиться, наблюдая за выражением лица коммуникативного партнера как поля выражения его субъективных переживаний. Говорящий интерпретирует реакцию партнера как гнев, отчаяние, безразличие *аппрезентативно*, т.е. на основании «эмпирически сходной манеры собственной телесной экспрессии». Но феноменологическая теория аппрезентации содержит сильное идеализирующее ограничение: для того чтобы подобная интерпретация чужой телесной экспрессии стала возможной, использующий коммуникативные знаки должен предварительно пережить сходные эмоции в собственном опыте. Ибо наличие гуссерлевского «первого творения» (в данном случае – опыта

¹³ Луман Н. Наблюдения современности // Социологический журнал. 1991. № 1. С. 185.

собственного переживания) – неперенное условие феноменологически понятой аппрезентации.

Сложность адекватного восприятия языковых знаков существенно возрастает в ситуации не прямых социальных взаимодействий. Обращаясь к анонимному коммуникативному партнеру, использующий языковые знаки лишен возможности наблюдать за выражением его лица и телесной экспрессией. В таком случае говорящему следует иметь в виду, что ему не удастся скорректировать возможное (а отчасти и неизбежное) несовпадение субъективных контекстов значений в самом процессе языкового взаимодействия. Поэтому чтобы быть правильно понятым, говорящий должен осуществить воображаемую «репетицию» чужого восприятия, т.е. антиципацию аппрезентативной и референциальной схем выражения своего адресата – предвосхитить, «как слово наше отзовется». Если же коммуникативный партнер анонимен, т.е. представлен идеальным типом (страховой агент, почтовый служащий и т.п.), то использующий языковые знаки должен по возможности строго придерживаться их социально санкционированного, «словарного ядра» значения. Чем более анонимен коммуникативный партнер, тем более «объективно» следует использовать языковые знаки, считает А. Шюц.

Благодаря способности преодолевать ситуативную ограниченность отдельных актов коммуникации, естественный язык в состоянии наводить мосты между различными пластами человеческого опыта – конечными областями значений (*finite province of meaning*). При этом естественный язык служит проводником из одной конечной области значений в другую, напр., из области грез, научного исследования или религиозного экстаза в сферу повседневной жизни. Можно, например, интерпретировать значение сна, выразив его содержание в обыденном языке повседневной жизни. С помощью языка можно связать эстетический и религиозный опыт, введя его образы в строй повседневного мышления. Наконец, формализованный язык науки также основан на повседневном обыденном языке: безуспешные попытки логических позитивистов создать особый «объектный» язык науки, независимый от естественного, не принесли успеха.

Исследование языковых ресурсов объективации личного опыта приобретает особую важность и в свете важнейшего методологического требования социальной феноменологии: постоянной экспликации предпосылок научного исследования, почерпнутых из обыденного мышления. Презумпция погруженности социального теоретика в различные ансамбли языковых практик и, следовательно, несвободы от социального опыта, обусловленного его социально-групповым положением, – отличительная черта методологической рефлексии неклассической науки. Сформулированный в рамках социальной феноменологии *постулат чистоты метода* предписывает трактовать как аналитически проблемную не только языковую деятельность как таковую, но и свою собственную практику

использования языка как члена языкового сообщества¹⁴. Это означает требование достижения *практически достаточного* уровня рефлексии неявных предпосылок, почерпнутых из естественного языка и обыденного мышления.

Исследования А. Шюца о практике речевого взаимодействия в повседневной жизни развивает представитель «поздней» социальной феноменологии А. Сикурел. Он еще более углубляет ситуационно-интеракционистский подход к значению¹⁵ и распространяет его на более широкую предметную область. А. Сикурел подвергает критике нормативную установку, ориентирующую исследователя на то, чтобы ограничиться формулировкой всеобщих правил и оставить без внимания способы, посредством которых они практически реализуются в мыслях и действиях конкретных людей. Ведь то или иное правило раз и навсегда зафиксировано в словесных предписаниях. В отличие от него, действие, в том числе речевое, носит спонтанный характер и детерминировано множеством жизненных обстоятельств, отсутствующих в формулировке правила. Действие может лишь отчасти следовать правилу. Между ними – неустранимый зазор, преодолеваемый личным усилием говорящего-действующего.

А. Сикурел¹⁶ обращает внимание на тот факт, что сами по себе всеобщие правила, функционирующие в виде ценностей и норм, не содержат сведений о том, как их использовать на практике, т.е. применять в каждом отдельном случае. Подобное знание всегда контекстуально. Оно возникает в процессе социальных коммуникаций и содержит невербализируемые моменты, определяемые жестами, мимикой, телесной экспрессией говорящего. Словарные же значения, несмотря на их контекстуально-сенситивное происхождение, должны быть ситуативно релевантны, т.е. специально отобраны для решения определенной задачи речевого взаимодействия. В каждом конкретном случае они обретают значения *ad hoc*. Поэтому значения, содержащиеся в словарях, пригодны для решения

¹⁴ Но процесс экспликации предпосылок, почерпнутых из обыденного языка и мышления, потенциально бесконечен, поскольку как только такие значения обнаружены, допущения, сделанные в их анализе, также должны быть прояснены. В свою очередь, их экспликация заставляет делать дополнительные допущения, и так *ad infinitum* («парадокс бесконечной триангуляции»). Чтобы избежать редукции в бесконечность, ученый должен удовлетвориться если не исчерпывающим, то *практически достаточным* объяснением. И до тех пор пока оно не опровергнуто новыми интерпретациями, найденное объяснение должно быть временно принято. Экспликация собственных предпосылок, т.о., является бесконечным процессом, поэтому социальный ученый должен осознавать, что его научные открытия являются временными, «предпосылочными» истинами, зависящими от путей познания и способов интерпретации.

¹⁵ Из недавно опубликованных работ следует отметить: *Romaine S. Language in Society: Introduction to Sociolinguistics*. Oxford University Press, 1994.

¹⁶ *Cicourel A. Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*. Penguin, 1973.

конкретных практических задач лишь постольку, поскольку тот, кто их использует, руководствуется не логическими критериями выбора значений, но сам решает, какие именно черты коммуникативной ситуации оправдывают его лексический выбор.

Социальные феноменологи не были первыми, кто сформулировал подобные вопросы. Но они в полной мере осознали огромную важность этих проблем не только для современной эпистемологии, но и изучения смыслового строения социального мира. Практически в то же самое время подобные вопросы активно исследовал американский ученый и философ науки М. Полани¹⁷. Изучая генезис личностного знания, он убедительно показал, что усвоение «максим» (правил) искусного действия само по себе не приводит к умению их использовать на практике. Ибо знания, зафиксированного в правилах, недостаточно для успешного исполнения действия. Между знанием нормы и знанием того, как ее использовать на практике, всегда существует «эпистемологический разрыв» (epistemological gap), преодолеваемый (в случае успешного действия) или не преодолеваемый личным усилием действующего, будь его действие телесным или вербальным. При этом знание того, как преодолеть подобный эпистемологический разрыв, в принципе не формализуемо. Оно является *личностным* в подлинном смысле слова, т.е. обретаемым в личном опыте индивида.

С другой стороны, проведенный М. Полани скрупулезный анализ личностного знания показывает, что и успешное действие отнюдь не всегда сопровождается знанием правил (максим) его осуществления. Например, пловцы и велосипедисты зачастую не могут внятно объяснить, за счет чего они сохраняют равновесие или держатся на плаву. Но даже если это и удастся, объективированного в языке знания недостаточно для не имеющего подобных навыков новичка, поскольку есть множество нюансов, отсутствующих в формулировках правила, которые необходимо учесть на практике. Поэтому хотя знакомство с подобными правилами может оказаться полезным и облегчает обретение навыка, заключает М. Полани, само по себе знание правил не научает их использованию на практике. Личностное знание, основанное на индивидуальном опыте, не поддается прямой трансляции.

В научной практике сложность неартикулируемого перехода от общих установок к тому, как действовать в конкретной исследовательской ситуации, определяет значимость «невидимых колледжей» и научных школ. Именно в них молодой ученый учится практически преодолевать подобный разрыв. Подражая своим учителям, он может обрести собственное личностное знание, но не может воспринять его в готовом виде.

¹⁷ Polanyi M. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. The University of Chicago Press, 1958. Corrected edition 1962. Сокр. пер. с англ.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс. 1985; Polanyi M. *Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy // Reviews of Modern Physics*. Vol. 34, No. 4. October, 1962.

Приводимый М. Полани пример из истории науки свидетельствует, что в период освоения Нового Света щедро финансируемые американские университеты сильно уступали в области фундаментальных исследований обедневшим европейским – средоточию признанных научных школ.

Анализ личностного знания приобретает особую значимость для понимания искусного действия – виртуозного исполнения навыка. Горько смотреть, сокрушается автор «Личностного знания», как вооруженные новейшей техникой специалисты тщетно пытаются достичь такого звучания скрипок, которого полуграмотные Страдивари и Гварнери добивались с помощью весьма примитивных инструментов. То, как использовать методики для осуществления виртуозного действия, заключает М. Полани, не выразимо и всегда остается предметом искусства – умения личностным усилием преодолеть разрыв между ограниченным набором правил и бесконечным множеством нюансов конкретной ситуации, отсутствующих в описании данного правила, которые необходимо учесть на практике.

Сказанное об использовании ручных инструментов справедливо и в отношении интеллектуальных орудий – человеческих понятий. Их формальное содержание, как правило, характеризуется сравнительно небольшим набором признаков в сравнении с неисчерпаемостью характеристик конкретного объекта. Преодоление подобного разрыва достигается исключительно практикой использования этого понятия в различных контекстах, поскольку значение любого слова является не только конвенциональным, но и контекстуально-ситуационным. Невозможно освоить чужой язык лишь путем заучивания словарей. Невозможно научиться следовать социальным нормам, ограничившись знакомством лишь с их содержанием.

Фундаментальное расхождение социальных феноменологов с М. Полани касается проблемы экспликации предпосылок научной деятельности. Автор «Личностного знания» убежден в том, что попытки эксплицировать предпосылки науки столь бессодержательны потому, что ученые «вживаются» в них, как в собственное тело. Знание предпосылок науки является неявным (*tacit*), периферическим, не выразимым в языке. Социальные же феноменологи, напротив, настаивают на том, что исследователь обязан стремиться эксплицировать собственную систему допущений, позволяющую достичь если не исчерпывающей, то практически достаточной степени «чистоты метода» как условия методологической корректности научного исследования.

4. Метафорические функции языка

Для экзистенциальной герменевтики характерен перевод эпистемологической проблематики в семантический план. Самым ярким представителем этой традиции является П. Рикер. Однако разрозненные выска-

звания о взаимоотношениях образа и знака обнаруживаются еще у Аристотеля. Он полагал, что дар создавать хорошие метафоры зависит от способности схватывать сходство, а живучесть метафоры – от способности наглядного представления смысла в образах.

Проблема когнитивных истоков метафоры активно обсуждается в контексте теоретико-познавательного поворота в философии Нового времени, в частности французского материализма XVIII в. Возникает ли метафора из прямого обозначения, которое в разговорной практике обрастает символическими коннотациями или же, напротив, символический («переносный») смысл метафоры «стирается» в процессе ее употребления, обедняя свое содержание до прямой референции? Редукция изначального символического смысла первичной метафоры до прямой референции означает, что «вещи называют своими именами».

Э. Кондильяк усматривал начало языка в первичной метафоре и полагал ее источником нечеткости исходных представлений, допускающих множественную интерпретацию. Ж.-Ж. Руссо же, напротив, полагал метафору средством репрезентации чувственных впечатлений: ее главная функция – объективировать человеческие эмоции. В концепции метафоры Руссо воображение играет конститутивную роль: если человека, к примеру, пугает тот или иной объект, он строит фантазийный образ чего-то огромного и страшного¹⁸.

Современные подходы к проблеме метафоры сводятся к дилемме: можно или нет с исчерпывающей полнотой перевести содержание образа в знаковую форму, на язык метафоры, например, или же семантических ресурсов даже и метафорического языка недостаточно? Ядро проблемы состоит в следующем: может ли пиктографическая («изобразительная») функция метафорического смысла «заместить» собой пространственную компоненту образов воображения? Если да, то образ воображения – лишь этап на пути формирования понятия.

Представитель феноменологической герменевтики П. Рикер причисляет себя к сторонникам второго подхода. Он полагает, что семантических ресурсов метафоры недостаточно¹⁹ для выражения содержания образов воображения. П. Рикер предлагает выйти за пределы узко семантического подхода к исследованию метафоры и применить психологию воображения к ее семантике, т.е. дополнить семантическую теорию метафоры психологией воображения.

В работе под символическим названием «Метафорический процесс как познание, воображение и чувство»²⁰, опубликованной в Ученых записках Чикагского университета, П. Рикер пытается показать, что теория

¹⁸ Как, например, в «Телемахиде» Тредиаковского: «чудище обло, огромно, стозевно и лайй».

¹⁹ Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. // Univ. of Chicago Press. Critical Inquiry. 1978. Vol. 5, No. 1. P. 143.

²⁰ Ibid. P. 143–159.

метафоры должна располагаться на границе семантики и психологической теории воображения. «Вопрос, к которому я обращаюсь, – поясняет он, – состоит в том, можно ли завершить такую теорию (метафоры. – Н. С.), не включая в нее столь существенный психологический компонент, как образ и чувство. На первый взгляд, – продолжает он, – образ и чувство лишь замещают недостающие объяснительные факторы. Но нет, образ и чувство являются ее конститутивными факторами (курсив мой. – Н. С.) Я хочу показать, что теории метафоры таких авторов, как Ричардс (I.A. Richards), Блэк (Max Black) и Бредсли (M. Breadsley), не полны без включения образа и чувства, т.е. без приписывания *семантической* функции психологическим характеристикам, без обращения к сопутствующим факторам, внешним по отношению к информационному ядру метафоры»²¹. Воображение и чувство, полагает П. Рикер, не замещают недостаток информативного содержания метафорического высказывания, но пополняют его когнитивный смысл.

Аттестация метафоры как «*фигуры речи*» (figure of speech) предполагает, что в метафоре, как и в других тропах, символический смысл изображаемого воплощается в *квази-телесной экстернализации* (quasi-bodily externalization)²². Тропы и, в частности, метафоры обеспечивают наглядную визуализацию сообщения. Это пиктографическая, или изобразительная (iconic) функция метафорического смысла – незлиминируемый элемент художественного воображения.

Критикуя классическую теорию метафоры как искажения (девиации) прямого значения слова, П. Рикер развивает интерактивную теорию метафоры. Он полагает, что носителем метафорического смысла является не отдельное слово, а предложение в целом. Если единицей метафоры считать не слово, а предложение, то суть метафоризации – не замена одного слова – другим, а изменение характера *взаимодействия субъекта и предиката*. В полемике с Ж. Деррида о роли метафорики в философском дискурсе П. Рикер настаивает на том, что сущность метафоры заключена не в новом назывании слова, а в глаголе «быть» и тех его формах, которые составляют ядро операции предикации²³. Метафора, продолжает он, представляет собой не что иное, как механизм постоянного предикативного напряжения между «есть» и «не есть».

Приписывание предикатов – фундаментальная функция языка. Суть метафоры, по Рикеру, – *предикативное напряжение* между словами во фразе, в коллапсе прямого и «инновации предикативного смысла». Подобная инновация возникает из улавливания сходства непохожих объектов. Именно в этом и состоит функция воображения в процессе метафоризации. А поскольку главную семантическую функцию воображения он

²¹ Ibid. P. 143–144.

²² Сходную интерпретацию предлагает и Роман Якобсон, а также болгарский теоретик Цветан Тодоров.

²³ См.: Автономова Н.С. Философский язык Ж. Деррида. М., 2011. С. 361.

видит в установлении *предикативного сходства*, то для экспликации семантической роли воображения необходимо выяснить, какую именно роль играет воображение в установлении «единства непохожего». Именно в этом пункте теория метафоры П. Рикера в наибольшей мере сближается с концептом продуктивного воображения как инструмента когнитивного синтеза И. Канта.

По П. Рикеру, установление нового предикативного сходства осуществляется путем актуализации пикторальной (иконической) функции воображения. Именно воображение порождает «озарение сходства» (*insight to likeness*), в котором сплавлено воедино видение и мышление. Уловить сходство – значит с помощью воображения увидеть сходное в несходном, близкое в отдаленном, знакомое в незнакомом. Воображение «снимает» логическое напряжение между «тем же самым» и иным, характерное для логической структуры сходства.

Но чтобы корректно понять работу воображения по установлению сходства в метафоре, необходимо логически прояснить сам процесс метафоризации. Как улавливание сходства работает на продуцирование смысла и как связаны с этой работой пикторальные, или иконические, моменты? Работу воображения по улавливанию сходства П. Рикер характеризует как *предикативную ассимиляцию* (курсив авт.)²⁴, или установление сходства по предикату («лебедь бел» и «снег бел»). Именно здесь, в операции по установлению предикативного сходства²⁵, воображение играет конститутивную роль. Пространственная функция метафоры проявляется в изменении расстояния между значениями в логическом пространстве. Обнаружение сходства – то, что Аристотель назвал эпифорой метафоры, – есть *сдвиг смысла* в логическом пространстве.

Воображение, по П. Рикеру, и есть *способность продуцировать новые типы предикативных сходств вопреки и «поверх» различий*. Это требует развития навыков воображения: умения видеть разные вещи в одной и той же перспективе. Сходство – не что иное, как усмотрение связи, общности существенных свойств. Воображение представляет собой такую стадию установления сходства, когда оно еще не схвачено в понятиях. Поэтому вслед за Г. Гадамером, полагает П. Рикер, мы вправе говорить о фундаментальной метафоричности нашего мышления в том отношении, что метафора позволяет нам обозреть всеобщий процесс образования понятий. В ней зафиксирован процесс движения к истокам путем «сопротивления различиям».

Следующий шаг состоит в том, чтобы инкорпорировать в семантику метафоры пространственное измерение образа. Необходимо понять, как процесс создания образов управляет схематизацией предикативного

²⁴ Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling // Critical Inquiry. 1978. No. 5. P. 148.

²⁵ Автор прибегает к игре слов, отсутствующей в русском языке: “assimilation” means “to make similar”, semantically proximate.

сходства. Образы, возникающие из чтения художественных текстов, продуцируют смыслы, это конкретные репрезентации, возникающие из вербальных элементов и контролируемые ими. При чтении, например, вербальные смыслы генерируют образы, которые, так сказать, *ре-энактивируют* следы сенсорного опыта. Посредством такого изображения смысл не только схематизируется, но и может быть прочитан в образе, в который он вложен. Иными словами, метафорический смысл генерируется в толще образов, продуцируемых вербальной структурой художественного произведения. Эта вторая ступень рикеровской теории воображения вплотную подводит нас к границе чистой семантики и психологии, а точнее, к границе между продуктивным воображением и психологией репродуктивного воображения.

Метафора выражает сдвиг от чувства к референции. Но метафорическая референция не является прямой: она *«расколота»* (множественна). Негативной предпосылкой метафорической референции является воздержание (suspension) от использования слова в его прямом значении. Для прояснения понятия расколотой референции П. Рикер сопоставляет его с термином Р. Jakobson «расщепленный смысл» (split sense). «Я предлагаю использовать словосочетание Jakobson «расщепленный смысл» в дискуссии о референциальной функции метафорического высказывания. Это высказывание содержит в зародыше все, что может быть сказано о метафорической референции. Суммируя, можно сказать, что поэтический язык говорит не только о реальности, но обращается к ней с помощью комплексной стратегии, включающей в себя в качестве существенного компонента «воздержание» от обыденного использования, прямой референции, присущей дескриптивному языку. Это референции второго порядка по отношению к прямой референции обыденного языка»²⁶.

«Работа» воображения, по П. Рикеру, – необходимое условие раскола референции. «Расщепленный смысл» (Р. Jakobson) новой метафоры – это возникновение новой семантической релевантности, или уместности, на руинах прямого смысла, новая интерпретация. Фантазия – яркий пример расколотой (множественной) структуры референции, присущей метафорическому суждению²⁷. Достигаемое с помощью воображения расщепление референции – функциональная основа метафорического смысла.

Теория метафоры, согласно П. Рикеру, – это модель изменения нашего видения и восприятия мира. Воображение не только *схематизирует* установление предикативного сходства (предикативную ассимиляцию) между терминами и даже не только *изображает* смысл благодаря визуализации в образах. Оно вносит свой вклад в «воздержание» (в смысле Э. Гуссерля) от обыденной референции и в проектирование

²⁶ Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling // Critical Inquiry. 1978. No. 5. P. 153.

²⁷ Ibid. P. 155.

новых возможностей «переописания» мира. Метафора поставляет модели нового «прочтения» реальности. Она обращает нас к глубоко укорененным *возможностям* реальности, не актуализированным в обыденной жизни. В проектировании возможных миров будущего предметного освоения – не только когнитивная, но и глубоко укорененная в человеческом переживании реальности *онтологическая* функция метафорического смысла.

5. Выговаривая умолчания

В теоретической форме проблема ситуативного базиса значения в социальной феноменологии формулируется как проблема индексных выражений (указателей). Возникнув в истории логики, она притягивала к себе внимание всех крупных философов, так или иначе касавшихся проблем языка. Э. Гуссерль говорил о выражениях, чей смысл не мог быть постигнут слушателем без необходимого знания биографии и целей того, кто говорит, обстоятельств их произнесения, того, что говорилось ранее, а также специфики отношений между говорящим и слушающим²⁸. Б. Рассел указывал на описания, содержащие индексные выражения, употреблявшиеся в одном случае для указания на одну вещь, но в других случаях – на другую²⁹. Каждое исследование отсылает к определенной ситуации и персоне, времени, месту и указывает на нечто, не названное в словах. Их значение относительно к каждому отдельному случаю их употребления. Нельсон Гудман заметил, что их употребление зависит от отношения говорящего к объекту, времени и месту их произнесения. «Время релевантно темпоральным индексным выражениям... Пространственные индексные выражения релевантны тому месту, где они произносятся»³⁰. Индексные выражения содержат указатели либо эгологического характера (как правило, личные местоимения), либо конкретной ситуации, понятной лишь для вовлеченного в нее («тот», «этот», «там», «здесь», «сейчас», «скоро», «завтра» и т.д.). Осмысленность таких выражений строго ограничена рамками ситуации их употребления, т.к. используемые в них указатели являются носителями эмерджентных смыслов *ad hoc*.

Индексные выражения – головная боль логиков и лингвистов. Их бесконечные методологические усилия направлены на исключение неопределенности индексных выражений, устранение альтернативных смыслов. Ибо все, что может быть сказано, убежден Л. Витгенштейн, может быть сказано ясно. О том, что не может быть сказано ясно, следует молчать. Однако упорные методологические попытки заменить индексные выражения интерсубъективными не имели успеха. Программное

²⁸ Mohanty C.N. Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hague. 1964. P. 77–80.

²⁹ Russell B. Inquiry into Meaning and Truth. L., 1940. P. 102–109.

³⁰ Goodman N. The Structure of Appearance. Harvard Univ. Press, 1951. P. 290.

изучение формальных свойств естественных языков показало, что такого средства найти невозможно. Индексные выражения не устранимы не только из разговорного, но даже и из куда более строгого научного языка. Отнюдь не недооценивая сложности проблемы рационализации индексов, социальная феноменология вносит свой вклад в исследование проблемы экспликации смыслов индексных выражений.

Исследование индексных выражений составляет особую ветвь «поздней» социальной феноменологии – этнометодологии. Фундаментальным основанием этнометодологии является метод участвующего наблюдения, методологические императивы которого детально разработаны А. Шюцем. Но термин «участие» относится здесь не к персоне, осуществляющей наблюдения, а к разговорному языку. Предполагается, что те, кто используют разговорный язык, вовлечены в производство повседневного знания. Но для получения объективного знания социальный ученый как член языкового сообщества обязан проблематизировать сам факт использования языка. Этнометодологическая проблематизация проблемы рационализации индексов складывается из следующих вопросов:

1. Что позволяет говорящему и воспринимающему «слышать» естественный язык?
2. Что делает его наблюдаемым и подлежащим сообщению феноменом?
3. Наконец, что представляет собою сам феномен естественного языка?

Этнометодологическая программа родилась в 1972 году под влиянием идей Гарвея Сакса (Harvey Sacks) и Гарольда Гарфинкеля (Harold Garfinkel). К числу сторонников этнометодологической программы, кроме упомянутых выше Г. Сакса и Г. Гарфинкеля, причисляют себя А. Сикурел (Cicourel Aaron), К. Мак-Эндрю (Mac-Andrew Crag), М. Поллнер (Pollner Melvin), Э. Поуз (Rose Edvard), Д. Циммерман (Zimmerman Don).

Г. Сакс исходит из того, что социальные коммуникации («социальный порядок») продуцируются в процессе повседневного общения. Подобное общение осуществляется с помощью естественного языка. Поэтому практика интерпретации повседневных бесед и является ключом к пониманию механизмов социальных коммуникаций. «Продуцирование локального социального порядка существует как линейный порядок практик беседы (conversational practices), на котором основывались все предыдущие изучения, но упускавшие это из виду»³¹. Г. Гарфинкель формулирует сходную задачу как необходимость исследовать «формальную структуру повседневной деятельности»³².

Перечисленных выше авторов объединяет убеждение в том, что для уяснения формальных структур повседневной деятельности необходимо

³¹ Garfinkel H. Ethnomethodological Studies of Work. Studies in Ethnomethodology. L., 1986. Introduction. P. V11.

³² Ibid. P. 160.

знание индексных свойств естественного языка. Их интересуют прежде всего механизмы конституирования эмерджентных смыслов. Именно индексные свойства естественного языка способны прояснить связи между заведенным порядком повседневной рутины и рациональностью в повседневных практиках. Иными словами, исследование индексных выражений позволяет заглянуть в «плавильный тигель рациональности» (Б. Вальденфельдс). Но сам по себе индекс не обеспечивает рефлексивного конституирования. Например, приводимое Г. Гарфинкелем высказывание «Я в курсе дела» справедливо в отношении одной персоны, но может не быть таковым в отношении другой, при этом компетентность первой персоны, в отношении которой это высказывание справедливо, имеет свои границы. Справедливость приведенного высказывания обусловлена временем его произнесения, статусом персоны, а также кругом проблем, которыми он занимается. Чтобы уменьшить неопределенность этого выражения, можно заменить местоимение «Я» на имя, понятное всем, следует добавить дату, а также уточнить круг дел, которыми занимается «посвященный». Но ситуативная недоопределенность, «относительность к случаю» полностью не устраняется. Ибо беседа носит чувственный характер. Она является частью взаимодействия, имеющего свои случайности, круг которых расширяется по мере ее продолжения.

Какой же шаг в исследовании индексных выражений предлагают сделать сторонники этнометодологической программы? Посредством анализа и сравнения повседневных разговоров они стремятся к реконструкции имплицитных смыслов – «*фонового знания*», – продуцируемого в процессе повседневных взаимодействий. Задачей этнометодологии провозглашается *выговаривать умолчания*, т.е. содержание, принимаемое участниками речевого взаимодействия как «само собой разумеющееся» (taken for granted). Без схватывания непроговоренных смыслов взаимное понимание не мыслимо. Но если факт взаимопонимания налицо, этнометодологу надлежит сформулировать содержание того неявного знания, которое делает его возможным. «Мы полагаем, – убежден Г. Гарфинкель, – что такого рода формулировки (подразумеваемых смыслов. – Н.С.) не только всегда присутствуют, но и осознаются как существенный конститутивный элемент беседы, в которой они продуцируются. Мы также предполагаем, что они поддаются трансляции и комментарию»³³.

Комментируя повседневные речевые взаимодействия, социальные феноменологи заключают такие формулировки в скобки. Использование скобок напоминает, что практика истолкования является неотъемлемой частью процесса речевого взаимодействия. Содержание формулировки носит существенно контекстуальный характер. Неявное знание, неизбежно входящее в беседу, – контекстуальный феномен. Он не устраним. От него нет моратория, тайм-аута. Каков же механизм «формулировки»?

³³ Ibid. P. 171.

Идеалом этнометодологов, стремящихся эксплицировать «фоновое знание», является нахождение «простых речевых правил» (plain spoken rules) для обеспечения адекватного описания, адекватного объяснения, адекватной идентификации и анализа повседневных практических взаимодействий. И задачей «практической логики» является найти простое правило обеспечить дополнительной контекстуальной информацией каждое индексное выражение. Идеал подобного рода, равно как и любой идеал, не достижим. И сознавая неразрешимость проблемы индексов в общем виде, этнометодологи предлагают ограничиться «практически достаточным» для осуществления эмпирических описаний решением. Таким образом, «формулировки» предлагаются как способ, посредством которого социальные науки могли бы осуществлять более строгий анализ практических действий, адекватных всем практическим целям.

А. Сикурел убежден в том, что любое социальное взаимодействие можно понять, исходя из процесса лингвистической коммуникации. Поэтому для выявления структуры социальных взаимодействий он использует аппарат всеобщей семантики. Базисным социальным взаимодействием для него является феноменологически фундаментальная ситуация лицом-к-лицу в ее лингвистическом измерении, а базовой моделью социальной коммуникации – отношение «говорящий–слушающий» (speaker-hearer). Исходя из нее, он определяет всеобщие принципы интерпретативных процедур, используемых в обыденной жизни. Подобные принципы основаны на следующих идеализациях:

1. Взаимность перспектив (reciprocity of perspectives). Этот принцип постулирует, что ребенок должен учиться ориентироваться на партнера по коммуникации так, чтобы можно было предположить, что они разделяют одно и то же социальное окружение. Это предполагает, что каждый из участников взаимодействия будет обладать тем же опытом, если их поменять местами. Если не оговорено иначе, они могут не обращать внимания ни на какие различия в индивидуальном приписывании значений вещам и событиям. Фонетические, синтаксические и словарные знаки, которые используют участники социального взаимодействия, должны быть замкнуты на ограниченные контексты. Таким образом, участники полагают, что занимают стандартизированную ориентацию, воспринимают одну и ту же информацию и имеют одно и то же «самоочевидное» знание для обоих. Иными словами, оба участника принимают идеализацию взаимности разделяемого опыта и один и тот же принцип для приписывания значений и придания релевантности непосредственному окружению.

2. Нормативные формы (Normal Forms). Интерпретативная процедура, называемая «нормативные формы», основана на описанной выше идеализации взаимности перспектив. Этот принцип учит ожидать (и требовать), чтобы каждый участник коммуникативной ситуации принуждал другого произносить узнаваемые и осмысленные звуки независимо от возможных разногласий. Взаимное понимание предполагает, что оба

участника обладают сходными нормативными формами, принятыми в их культуре. Если принцип взаимности перспектив учит участников речевого взаимодействия навязывать друг другу идеализированную взаимозаменяемость точек зрения и следовать одинаковым процедурам приписывания значений и принятию сходных систем релевантности, то принцип нормативных форм помогает устранять препятствия к общению: говорящий и слушающий будут пытаться *нормализовать* (т.е. свести к одной норме) возникающие несоответствия. Использующие этот принцип снабжены общей и стандартизированной системой сигналов и кодов. Без них повседневное общение было бы невозможным, поскольку ничто не могло бы считаться известным и очевидным, и весь диалог приобрел бы черты бесконечного регресса в сомнения.

3. Принцип «и так далее...» (*et cetera*). Он требует неразмышляющего следования изложенным выше принципам, не обращаясь к вопросу, какой консенсус по их поводу существует или необходим. Использование имплицитных правил невозможно до тех пор, пока эти принципы не становятся сами собой разумеющимися (*taken for granted*). Презумпция того, что участники повседневных взаимодействий оперируют одними и теми же принципами, «играют в одну и ту же игру», является решающей³⁴. Подобные процедуры, убежден А. Сикурел, достаточны для достижения понимания в повседневной жизни. Этнометоды, т.о., воплощают «повседневную рациональность» – социально санкционированные способы поддержания привычных структур понимания и взаимодействия. Выговаривая «фоновое знание», этнометодология выявляет когнитивный фундамент любого социального взаимодействия, обеспечивающий принципиальную возможность человеческого понимания и коммуникации.

³⁴ Cicourel A. Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction. New York: Free Press. 1974. P. 85–87.

Антоновский А.Ю.

Пространство, время и интерсубъективность в символическом интеракционизме

Дж. Г. Мида

1. Над-инстинктивные факторы социального порядка

Дж. Г. Мид являет собой пример мыслителя, глубоко размышлявшего над теоретико-познавательной методологией своей концепции. Первая задача социолога виделась ему в поисках «над-инстинктивных» факторов социального порядка.

Личностно-коллективное измерение общения и время

Мид исходит из классической дилеммы: *психический инстинкт* («робинзонада») / *коллективность* («социальное сознание»). Вопрос примата той или иной части дихотомии ставится им во *временном* смысле: что возникает *раньше* – уже сформировавшаяся психика (Мид называет ее *самостью* (*self*)) принимает участие в коллективной жизни или коллективная активность только и формирует самость. Проблема *времени* лежит в основе решения основного вопроса теории социального порядка или, в терминологии Мида, «социального сознания». Вот как эту проблему ставит сам Дж. Мид: «Кто-то не видит в социальном сознании ничего, кроме однообразия в поведении и чувств, вытекающих из отношений мужчин и женщин; другие принимают за сознание то, что организуется посредством социальных инстинктов; иные еще ищут в медиуме коммуникации и мыслях, которые от него зависят, социальное происхождение самого рефлексивного сознания, а кое-кто обнаруживает социальный аспект человеческой природы, представляемый в виде исключительно продукта *прежде* организованной разумности (*intelligence*), отвечающей на определенные социальные импульсы, в то время как другие находят, что организованная разумность в форме некоторой самости (*a self*) способна возникать исключительно как конфронтирующая с другими самостями, которые должны существовать внутри сознания; между тем иные довольствуются тем, что признают необходимые социальные условия для генезиса воления и самости, которая сама и выражается в волении.

Но теперь очевидно, что мы не можем принять обе позиции. Мы не можем предполагать, что самость *одновременно* является и продуктом, и *предваряющим* условием социального сознания, как и то, что рефлексия возникает через социальное сознание и что социальные взаимодействия

возникают будто бы потому, что человеческие индивиды несут в себе идеи и смыслы с тем, чтобы их выразить»¹.

Структурное сопряжение как решение проблемы социального порядка

Решением этой дилеммы могло бы стать утверждение того, что на современном языке называют *структурным сопряжением*. Свойства одного организма или органа могут быть сопряжены с функционированием другого². Или же взаимодействие людей объяснялось бы их органическим или биологическим своеобразием или биологически-определенной индивидуальностью. Так, социальная структура, скажем, разделение труда или функциональное разделение обязанностей в семье и сообществе, могла бы объясняться, например, половозрастными характеристиками. Или специфические формы поведения (например, агрессивное поведение) определялись бы особыми влечениями или инстинктами. Биологически определенная структура самости тогда *определяла* бы структуру общества: психо-биологическое стремление доминировать определяло бы иерархический порядок сообщества.

Почему следует отказаться от психических влечений как способа обоснования социального порядка?

Такой способ обосновать *общественный порядок* через структурное сопряжение со структурой психики или психо-биологические детерминанты Мид отбрасывает. Дело в том, что данное обоснование не представляется ему достаточно фундаментальным. Психическое (инстинкты, влечения) – слишком поверхностное обоснование и объяснение социального порядка. При этом оно не является специфически человеческим. Структура инстинктов, определяющее разнообразие форм поведения и надстраивающееся на нем единство коллектива, составляет «принцип муравейника» или пчелиной семьи. Эти принципы не учитывают *свободу и индивидуальность личности*.

Телесность как первое решение проблемы

Как найти базовое и одновременно специфически человеческое обоснование социального порядка? Мид ищет парадоксальное решение: пытается выявить факторы социального порядка, совместимые с индивиду-

¹ Mead George Herbert. Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology // Psychological Bulletin. 1909. 6. P. 401–408.

² Примерами структурных сопряжений служат взаимообусловленность искусственного отбора и сельхозкультур, учителя и ученика, сознания и языка, системы права и системы политики. В каждом случае, свойства одного феномена являются некоторым вызовом или стимулом для другого и взаимным образом определяют свойства этого конфротирующего другого; причем каждое событие в истории одного феномена всегда является одновременно событием в истории другого.

альностью и свободой. Как известно, Э. Дюркгейм в концепции «органической солидарности» решал ту же самую проблему. Мид пытается объяснить фактически наблюдаемую интеграцию, согласованное групповое поведение, не апеллируя к необходимым факторам, совместить необходимость подчиняться требованиям коллективности и свободу выбора. И первое решение, как и Карл Маркс, а позже – Альфред Шюц, Дж. Г. Мид находит в *телесности* человека, в его материальности, которая представляет индивиду возможности *манипулировать* физическими вещами – считывать с самих вещей формы поведения, более *фундаментальные*, нежели те, что обусловлены влечениями³.

В общем, можно утверждать, что согласованное или коллективное поведение людей (социальный порядок, или «социальное сознание», словами Мида) возможно лишь постольку, поскольку возможно согласованное «поведение» предметов или вещей, в особенности предметов манипуляции и человеческих тел.

Пространственно-временное измерение коммуникации

Но что представляет собой коллективная активность как «согласованное поведение» предметов и тел? Речь в этом смысле идет, прежде всего, об их *пространственно-временной* координации. Итак, проблему временного приоритета между личностью (структурой индивидуальных влечений) и коллективной активностью, вопрос о том, что является первичным, Мид решает через обращение к *телесности как основанию социального порядка*. В своей наиболее известной работе «Сознание, идентичность, общество» Мид категорически заявляет: «Механизм человеческого состоит в том, что телесные индивиды поддерживают или *препятствуют* друг другу в своих кооперативных действиях посредством манипуляций с физическими вещами», предметы, вещи с их пространственными характеристиками (принуждающими вести себя соот-

³ Попробуем проиллюстрировать этот тезис.

1. Если животный инстинкт требует спонтанных движений в определенных направлениях: прежде всего, прочь от опасности или в направлении добычи, то пространственная структура мира и телесность *в принципе* дает возможность передвигаться и в иных направлениях. 2. С другой стороны, *вещная структура мира и тела накладывает ограничения на влечения и инстинкты*. Например, реки, высокие деревья и ограниченные возможности человеческого тела служат ограничителями для реализации биологических инстинктов, если предмет инстинктивного желания (добыча или половой партнер) находится вне пределов достижимости человеческого тела. 3. Кроме того, благодаря своей телесности человек может произвольно вмешиваться в естественные процессы, как бы нарушая их естественное, т.е. «закономерное», течение. 4. Именно человеческое тело способно служить физическим препятствием другому человеческому телу вести себя инстинктивно, и наоборот, оказывается «инструментом кооперации» в той или иной коллективной неинстинктивной, не определяемой генетически, активности.

ветственно с ними) требуют *кооперации* тел людей. (Скажем, основание первых государственных образований и соответствующих форм социальности было связано и подчинено необходимости формирования обширных ирригационных систем в долине Нила, в Междуречье и т.д.). Кооперация людей всегда ориентирована на вещно-телесную скоординированность. Итак, Мид вводит *предметное* измерение поведения. Форма вещи и соответствующая форма человеческого тела определяют возможности обращения с вещами, возможные координации поведения людей в обращении с предметами. Но речь идет пока о *пространственных* координациях поведения в отношении пространственных характеристик предметного мира. И вещь, и тело – пространственные реалии. Миду же требовалось соединить *условия пространственной координации и временной порядок поведения*. Ведь пространственные координации тел и вещей не только задают возможности поведения, но и ограничивают возможности человеческого поведения.

Жест как временное снятие предметно-пространственных ограничений

Чтобы снять предметно-пространственные ограничения поведения, требовалось соединить пространство и время, необходимо некоторое синтетическое понятие. В нем «кодировался» бы не только пространственный порядок взаимодействия тел и вещей, но и временные последовательности поведения. Именно временная оптимизация поведения позволяет преодолевать пространственные ограничения. Мид прибегает к использованию понятия своего учителя Вильгельма Вундта. Понятие *жеста* (Gebaerde) допускает здесь возможности самой широкой интерпретации.

1. Жест как первичная форма «записи» сложных форм поведения

Жест позволяет отказаться от сложных форм поведения, опробовать или проиграть их *виртуально*. Жест – это не совсем поведение, а, скорее, *знак* поведения. Собака скалит зубы и этим лишь *презентирует* некоторую форму поведения, а именно нападение, которое, тем не менее, фактически никак не реализуется. Жест – это способ вести беседу, где одно изменение жеста ведет к изменению другого жеста: «Приближающиеся и враждебно настроенные друг к другу собаки используют такого рода язык жестов. Они ходят вокруг, рыча и клацая зубами, ожидая возможности напасть... Действие каждой собаки становится стимулом для ответа другой собаки. Значит, между ними осуществляются отношения: и после того как это действие получает ответ со стороны другой собаки, оно, в свою очередь, подвергается изменению. Именно тот факт, что одна собака *приготовилась* напасть на другую, становится стимулом для другой собаки изменить свою позицию или свою установку. Как только одна сделала это, тотчас изменение установки во второй собаке, в свою очередь, заставляет первую изменить свою установку. Мы имеем дело с беседой посредством жестов.

Но эти жесты, однако, не имеют смысла обозначения (not significant). Мы не допускаем, что собака говорит самой себе «если из данного направления явится какое-либо животное, то оно, скорее всего, решит вцепиться мне в горло, и мне следует повернуть назад». Что действительно имеет место, это актуальное изменение в его собственной позиции в силу направления приближения другой собаки»⁴.

Итак, как видно, существо жеста или знака далеко не только в том, что он что-то обозначает или репрезентирует (репрезентационная функция), а в том, что он предлагает на выбор возможные последовательности поведения, возможности ответа на предложенное сообщение: либо ответный оскал и ответную угрозу, либо бегство и избегание коммуникации (коммуникационная функция). Жест делает возможным относительно произвольные коннекции поведенческих актов, и тем самими канализирует поведение.

2. Жест как временная дифференциация действия и основание произвольного отношения к внешнему пространству

Жест – это начальная стадия действия, репрезентирующая все действие. Раннее презентирует позднее, но одновременно и редуцирует это позднее, делает его избыточным. Именно благодаря жесту и дифференциации поведения на временные этапы возникает свобода выбора – продолжить «заявленное» жестом поведение или отказаться от осуществления следующего этапа. Временная дифференциация действия на ранний этап и позднюю реализацию редуцирует сложные формы поведения к их описаниям, кодам. И этот временной порядок – ключевое условие коммуникации.

Жесты не столько репрезентируют означаемое, сколько, в смысле Соссюра, позволяют избавиться от жесткой связи с тем, на что они указывают, и с тем, что они репрезентируют. Оскал не столько сигнализирует или презентируют намерение напасть, сколько задает рамки возможных ответов на посланное сообщение, делает возможным бифуркацию: контингентный, но ограниченный выбор между двумя ответами – ответной угрозой и бегством.

Редукция действий к жестам (и тем самым – элиминация самих репрезентируемых жестами сложных форм поведения) делает возможным выход за пределы жестких алгоритмов поведения, инстинктивных детерминант поведения. Жест как знак делает возможным произвольное отношение к поведению, которое тем самым презентируется в модусе возможности, а не действительности.

Итак, мы видим, что для фиксации условий возможности коммуникации, социального порядка, помимо пространственных координаций вещей и тел, Мид вводит временное измерение, используя для этого понятие жеста Вильгельма Вундта.

⁴ Mead G. H. Mind, Self, Society. University of Chicago Press. 1967. P. 14, 42–43.

Генезис интерсубъективности: Подражание/эмоция как основание генезиса интерсубъективности

Понятие жеста требовалось В. Вундту для объяснения процесса взаимопонимания, эмпатии, становления общности в переживаниях Его и Другого. Через *подражание* жестам, по Вундту, в партнере по коммуникации вызывалась та же самая эмоция. Подражание жестам выступало в этом концепте непроблематичным *средством объяснения* рождения интерсубъективности, т.е. генерации *общих значений* жеста. Такое подражание чужим жестам вызывалось, согласно Вундту, *инстинктивно*. Мида, однако, не устраивало это упрощение Вундта, поскольку его вообще не устраивала редукция к влечениям как средствам объяснения общения или коммуникации. Подражание как форма общения *требовало* объяснения, а не обеспечивало последнее.

Самовосприятие как основа семантики жеста: Что является общим значением жеста?

Проблема состояла в определении *семантики жеста*, определении того, что является значением жеста. Имеет ли жест своим значением некое *намерение*, им сигнализируемое, или же под значением жеста следовало бы понимать некоторую *эмоцию*? И что обеспечивает понимание того, что в партнере или враге генерируется *та же самая* эмоция, осознание того, что жест имеет *общее* значение для всех участников общения?

Ответ Мида кажется простым. Интерсубъективность в приписывании жестам значений достигалась *самовосприятием*. Оскал как *собственный* ответ на *чужое* действие-оскал сигнализирует, прежде всего, *самому* зверю о формах его поведения и намерениях. И это осознание своего намерения (в виде жеста) словно бы *отсрочивают* фактическую реализацию поведения: атаку, нападение. Так, вместо мгновенной атаки, которая давала бы явные преимущества внезапности, зверь дает себе временной люфт. Эта *задержка реакции* как условие обращения к *собственному переживанию* своего жеста и явилась фундаментальным условием для появления времени на *осмысление* действия, на *снятие его инстинктивно-спонтанного* характера протекания, и, в конечном счете, – на снятие актуальных рефлекторно-генерируемых эмоций. Именно *задержка реакции благодаря самовосприятию собственного жеста*, отвлечение от фактически инстинктивно реализующегося поведения является фундаментальным условием (само)сознания и как следствие – интерсубъективности.

Благодаря *жесту-ответу-на-жест* действие становится свободным от инстинктов и того, что это жестовое поведение «обозначает». Возникает возможность и *время* на то, чтобы *отказаться* от уже продемонстрированного сигналом поведения. Появляется возможность сказать «нет»: т.е. если не отказаться, то хотя бы отложить то, что требует ин-

стинкт. При этом *Ego*, прежде всего, сам должен переживать значение собственного жеста, вызывать в себе *соответствующую эмоцию, связанную с намерением*, и только благодаря этому *Ego* приобретает способность знать и понимать, что соответствующая эмоция и намерение вызваны *Другим*. Сосредоточиваясь на своем жесте и эмоции, на *репрезентанте* фактически не осуществленного поведения, *Ego* отвлекается от самого поведения, и тем самым преодолевает спонтанно-инстинктивный характер своих реакций.

Жест как сообщение: Разрыв переживаний и действий

И все-таки на этом животном уровне жестовая коммуникация не выделена явным образом из поведения как такового. Не существует критериев, позволяющих жестко *отличить* оскал как *сообщение* о намерении атаковать и оскал как форму фактического поведения – *спонтанное выражение агрессии и соответствующей эмоции*. Но чтобы быть подлинным *символом* намерения, оскал как раз и не должен быть спонтанной реакцией и выражать фактическую агрессивную установку. В жест как символ изначально встроена некоторая *недостоверность*, неистинность, имитация поведения, ведь жест обозначает некоторое потенциальное, а не актуальное поведение, апеллирует к некоторому будущему, сам таковым не являясь.

В конечном счете, должны были появиться жесты особого рода, которые бы самым фактом своего осуществления свидетельствовали о том, что они являются именно *сообщениями*, а не спонтанной активностью, спонтанно-агрессивным поведением. Таковыми жестами являются голосовые жесты. То, что Мид называет *Vocal gesture*, он вновь непосредственно заимствует у Вильгельма Вундта, введившего понятие *Lautgebaerde*.

Благодаря *задержке* фактической реализации поведения, имеет место переживание жеста, т.е. *осознание* собственного *будущего* поведения без того, чтобы оно фактически осуществилось. В результате возникает существенный *разрыв* между переживанием и действием. Переживания психики теперь могут осуществляться независимо от действий, т.е. без того, чтобы действие осуществлялось в тот же самый момент. Возникает время для *виртуализации* действия в сознании или переживании. В результате такого процесса, собственно, и возникает *сознание времени*, т.е. осознанное различие прошлого и будущего как условие снятия спонтанных реакций.

Такого рода осознание времени (и в каком-то смысле его возникновение) делает возможным *пространственные* дистинкции между внутренним и внешним, между «жестово-вокальным» общением или коммуникацией (в конечном счете, обществом) и сознанием. Появляется социально-коммуникативная реальность, обособленная от реальности психики. Общество теперь может пониматься как обмен или процессирование действий, куда входят, прежде всего, языковые действия или языковые жесты.

Обществу, как такого рода языковой или коммуникативной реальности обмена действиями-сообщениями, противостоит его внешний мир, окружающая природа, переживаемая сознанием, прежде всего, благодаря его способностям восприятия. Эта идея будет позднее разрабатываться Никласом Луманом, который интерпретировал сознание как внешний мир общества. Возникновение психических систем, обособленных последовательностей переживаний внешнего мира, и их отдифференциация от систем коммуникативных действий, последовательностей высказываний явилось результатом такой (определяемой жестами) *задержки* спонтанных реакций.

Возможности антиципации чужих переживаний: Генезис «Ме» (социальная структура)

Что же делает возможным вышеозначенный разрыв переживаний и действий? Жест, как было показано, служит фактором *предвосхищения* как собственного поведения, так и поведения Другого. Поскольку действия теперь дифференцированы на начальную и последующую стадию, они могут *тормозиться* на начальной стадии, что и разрывает автоматическую «животную» схему *«раздражение–реакция»*.

Теперь общающийся *ориентирован* не только на действия другого, но и на его потенциальные реакции, на его *переживания*, на *диспозиции*, которые действующий реконструирует, прежде всего, в самом себе и составляет с ними свое поведение. Он ориентируется на собственные ожидания, которые локализует и в другом, в *Альтер Эго*. В языковом сообщении (фактическом «вокальном жесте») теперь может выделяться *информация* – как объектная, так и диспозициональная (чужое переживание внешнего мира, а также намерения, интенции, эмоции, желания, надежды, страхи и т.д.).

Понятие перенятия роли и социальная структура

Уже на этом этапе Мид формулирует важное понятие: *«перенятия роли»*. Под ролью здесь не следует понимать алгоритм или стандартизированное поведение актора. Это *поведение в соответствии с некоторой суммой ожиданий Другого*. Это деятельность по предвосхищению будущих реакций Другого на предполагаемое действие некоторого Эго. Эти ожидания суть не что иное, как социальная структура.

Социальная структура: личностно-коллективные дистинкции

Всякая структура определяется некоторой формой, выступающей ориентиром для поведения и общения. Таковыми формами могут быть различения свой–чужой, раньше–позже, здесь–там, действие–переживание и т.д. На поверхности находится различение *Я и Другого Я*. Все, что говорится и делается, ориентировано *либо* на собственные действия и переживания Эго, *либо* на переживания и действия Другого Эго.

Но это различие может специфицироваться. На каждой стороне указанной дистинкции возможны дальнейшие, если так можно сказать, «подразличения». Прежде всего, речь идет о дистинкциях между *те* и *И*: во всяком Его и Другом Его локализовано собственные *И* и *Ме*. Зачем же Миду потребовалось удваивать и даже мультиплицировать эти различения в различениях? На наш взгляд, ему нужно как-то локализовать влечения и инстинкты, которые он всеми силами старался вытеснить из предметного поля социологии, но которые, очевидно, тем или иным способом реализованы в обществе. Здесь Мид очень близко подступает к психоанализу. Рассмотрим более подробно отношения Эго и Другого.

Самость оперативная и самость рефлексивная

Итак, Мид указывает на способность двоякой локализации самости (как на внутренней стороне, так и на внешнемировой стороне различения *Я/Иное*), называя это свойством рефлексивности: «Характеристика самости (self) как объекта применительно к себе самому репрезентировано самим словом “себя”, является рефлексивной и указывает на то, что self может быть и субъектом, и объектом. Данный тип объектов существенно отличен от других объектов, и ранее выделялся как “сознающий” – термин, указывающий на переживание какого-то себя (чьей-то самости)... Если кто-то пытается скрыться от преследователя, он всецело поглощен этим действием, а его переживание растворено в объектах, расположенных вокруг него, – так, что он вообще не в состоянии в данное время осознавать себя самого. <...> Мы можем распознать вид возможных переживаний, в которые самость совершенно не вступает»⁵.

Итак, можно различить, прежде всего, две формы репрезентации самости, одну из которых можно обозначить как *re-entry* (т.е. *повторное вхождение* самости как инструмента различения между «моим» и «чужим» именно в «мою», внутреннюю область, собственно, и возникающую в результате применения этого инструмента-различения). Вторая форма проявляется как автоматическая или рутинная манифестация самости. Во втором случае различение *мое/иное* не доступно самопереживанию, т.е. не входит в саму внутреннюю сферу различения, хотя и реализуется оперативно: «Существует контраст между переживаниями, которые совершенно растворены во внешней активности, в которую self не входит в качестве объекта, и активностью памяти и воображения, в которых self является главным объектом. Самость тогда полностью отлична от организма, окруженного вещами и действующего относительно вещей, включая части его собственного тела. Последние могут быть объектами, подобно всем остальным объектам, но они суть объекты вовне, в поле, и не привлекают самость в качестве такого объекта для организма»⁶.

⁵ Ibid. P. 149.

⁶ Ibid. P. 153.

В этом смысле, «находиться вне себя» – значит *не осознавать* различий между мной и другими, действовать стихийно, как действует все (будь это прочие индивиды или силы природы), что не подвластно самоконтролю. Это не значит, что поведение не является целесообразным, что нет идеального образа осуществляемой цели и не осуществляется анализ средств ее достижения. Различение, о котором пишет Мид, между действователем и внешним миром тоже оперативно осуществляется, но оно само не выделяется в качестве самостоятельной реалии, наряду с появляющимися в ходе его инструментального применения двумя указанными областями.

Именно в этом человеческое поведение отлично от поведения высококоразвитого животного, скажем, собаки, несомненно, тоже способной различить между собой и другим. Но это различение оно осуществляет оперативно, не осознавая (не различая) само это различие как таковое. Она способна увидеть как свое тело, так и тело хозяина, формируя два отличных друг от друга образа, но саму их различность как таковую животное, видимо, не способно репрезентировать в своем сознании. Оно не способно осуществлять *re-entry*, не может различить и как-то локализовать само свое различение. Например, животному, скорее всего, не доступен тот факт, что его самость (инструмент различения между своим и чужим) локализуется и в окружающем мире как один из доступных ему внешних объектов. В простейшей форме это проявляется в том, что оно не способно узнать себя в зеркале, т.е. обнаружить себя самого в своем внешнем мире. (Так, лишь шимпанзе и дети после трех лет способны, смотря в зеркало на свое отражение, дотронуться пальцем до специально нарисованной красной точки на своем лбу, т.е. ориентируясь на внешнюю презентацию самости, производить внутренние операции.) То же самое касается различения прошлого и будущего. Собака способна осуществлять оперативные различения между прошлым и будущим, скажем, вначале осуществляет погоню, а потом приступает к поглощению пищи, причем вначале позволяя насытиться альфа-особи, а лишь потом себе. Но эти оперативно используемые различения она не может дублировать, например в языке, делая их самих объектами внимания (т.е. различения). Даже высококоразвитое животное не способно репрезентировать, помещать настоящее (т.е. дифференцировать между прошлым и будущим) в одну из сторон различения, скажем, транслировать настоящее в будущее: утром вспоминать о том, что хозяин обычно приходит вечером и *заранее* радоваться этому будущему событию. Или с удовольствием вспоминать вечером, как хорошо она позавтракала утром.

Итак, опираясь на Миду, мы приходим к выводу о том, что самость (Self) есть механизм различения между Self и Non-Self. Но если это различение универсально, т.е. может быть применено к *любому* объекту или событию в мире, то и по отношению к нему должен ставиться вопрос о его локализации на одной из сторон этого различения. Самость, таким образом, и сама приобретает способность повторно входить внутрь себя

самой, т.е. получать квалификацию «мое», «свое» применяться к самому себе, что Мид и называет свойством рефлексивности.

Однако, парадоксальным образом, это приводит к его реификации, представлению в виде реального, эмпирически доступного объекта (неважно, в зеркале или в восприятии другого человека). Речь идет уже о противоположном типе *re-entry*, где self осознается и обнаруживается вне этого self. Но в последнем случае речь вовсе не об «автоматическом» животном поведении, а о поведении социальном. Именно этот последний тип *re-entry* оказывается условием социального поведения – распознавания своего Я в Других.

Я/Другие как спецификация различения Я/Иное

От более общего различения Я/Иное – инструмента (рефлексивно и нерефлексивно), применяемого высокоорганизованными организмами, мы переходим к анализу его спецификации – дифференции Я/Другие. В последнем случае речь идет о социально-опосредованном и специфическом инструменте, когда self усваивает, или, как минимум, учитывает точку зрения или позицию других организмов на «себя», наделяя их свойствами, обычно приписываемыми «себе» самому, тем самым локализуя свою самость как бы вне ее самой – на внешней стороне различения Я/Иное. Однако и в этой внешней сфере «Я», в свою очередь, обнаруживает локальные дифференции Я/Иное, скрытые в самостях Других. Самость удваивается, отчуждается, но одновременно благодаря этому только и появляется на свет, поскольку самость в этом смысле оказывается следствием усвоения чужой установки по отношению к себе самой.

«Как индивид оказывается – экспериментально – вне себя? Таким образом, чтобы стать объектом для самого себя? Это существенная психологическая проблема самости или самосознания. И ее решение должно быть найдено за счет рассмотрения процесса *социального поведения* или активности, в которую вовлечено данное лицо. Аппарат разума не полон, пока не вовлекается в свой собственный анализ поля переживания, пока индивид не вносит себя в поле своих собственных переживаний – как в такое, которое является полем других индивидов-самостей, в отношении к которым он действует в некоторой данной ситуации... Разум не может обрести безличность, пока он не усвоит объективную, не-аффективную установку по отношению к самому себе – как объект по отношению к самому себе... и не отдавая себе объективного отчета о самом себе, он не может действовать разумно или рационально.

Индивид переживает себя как такового не непосредственно, но лишь опосредованно – с особенной позиции других индивидов или исходя из обобщенной позиции социальной группы как некоторой целостности, к которой этот индивид принадлежит»⁷.

⁷ Ibid. P. 158.

Однако возникает вопрос в необходимости этого *Другого* как посредника. Почему я не могу посмотреть на себя непосредственно, не усваивая точку зрения *Другого* на себя самого? Функция посредника, очевидно, состоит в том, что, лишь благодаря ему возникает возможность сравнивать собственные установки и ожидания с ожиданиями других действующих по отношению к себе самому и окружающему миру. Лишь сравнение нескольких случаев дает стабильность восприятию предметов. *Собственно, только в этом случае предмет восприятия и существует как какая-то воспроизводимая идентичность.* Только учет чужой точки зрения на себя и на мир делает возможным воспроизводство также и *самого себя* в относительно схожих, воспроизводимых чертах, а следовательно, делает возможным хотя бы относительный *самоконтроль*. Самость может получить длительность, продолжать воспроизводиться, несмотря на то что она в действительности словно вспыхивает и исчезает, актуализируется лишь изредка – когда к мысли о чем-то подсоединяется мысль о том, что это была (но именно уже *была*) моя мысль.

С другой стороны, только благодаря этому посреднику возможна коммуникация посредством символов. Смотреть на себя и размышлять о себе возможно, лишь занимая чужую позицию. И именно в коммуникации рождается основание самоидентификации индивида – слова, и, прежде всего, само слово – «Я». Однако этот *Другой*, реально существующий в виде соплеменников, членов семьи, соседей и т.д., сам предстает в символическом и генерализированном виде. Речь идет об обобщенном *Другом*, который, как будет показано ниже, задействован в процессе социализации, начиная с самых ранних ступеней развития индивида.

Я и обобщенный Другой как социальная структура

«Примитивные люди предполагали, что существует некий двойник, предположительно локализирующийся в диафрагме, который может временно покидать тело во сне и полностью – в случае смерти. Его можно где выманить из тела врага и возможно даже убить. В детстве он репрезентирован в виде воображаемого товарища по игре, которого придумывают дети и благодаря которому они учатся контролировать свой опыт во время игры»⁸.

Итак, существенная роль в анализе *Другого Я* у Мида придается понятию игры. Важность этого понятия вытекает из связанных с ним понятий правил игры, символическим гарантом соблюдения которых и выступает некий обобщенный *Другой*, предстающий в детских фантазиях или мифических представлениях двойника. Для нас же важно, что такая самость, противопоставляющаяся самой себе, покидающая себя, играющая сама с собой, выступает средством интериоризации социальной структуры (усвоения набора правил поведения и ожиданий, в том числе и ожиданий того, что и другие будут соблюдать эти правила и ожидать того же самого от некоторого «Я»). Но что такое социальная структура?

⁸ Ibid. P. 158.

Социальная структура есть совокупность *типизированных* ожиданий, делающих возможными воспроизводимые события и в социуме, и в природе. Ожидания либо подтверждаются, либо в них разочаровываются. Если они подтверждаются, то разочарования в них, очевидным образом, не происходит; если же имеет место разочарование в ожиданиях, возможно двойное развитие событий: ожидания либо трансформируются, либо, в конечном счете, подтверждаются – *причем именно вследствие разочарованиях в них*. (Как показал Дюркгейм, всякое преступление есть разочарование в ожиданиях нормативного поведения, но это лишь укрепляет представление о значимости нормативных ожиданий: норм права, морали, административных установлений.)

Везде, где есть правила игры *Я* с самим собой (или своим двойником), оно не случайным образом *отвечает* себе самому, производя этот ответ с некоторой *внешней* (а следовательно, уже произвольной) по отношению к себе позиции. *Внешность* и *непроизвольность* (т.е. обязательность правил) в этом смысле совпадают. Именно благодаря этому выходу *Я* за пределы самого себя (re-entry второго типа) и возникает последовательность ожиданий *Я* по отношению к *другим* и по отношению, соответственно к себе самому. В этом смысле удвоение, или появление внешнего «Я» или «другого Я» идентично процессу интериоризации специфической социальной структуры, причем этот процесс актуализации социальной структуры предстает в виде неслучайного связывания *прошлых и будущих высказываний*. Это обеспечивает продолжение диалога-монолог: «Этот процесс... есть ответ себе самому как будто бы другому, принятие участия в своей собственной беседе с другими, осознавая то, что *Я* что-то произносит, используя это осознание того, что было произнесено, для определения того, что *Я* собирается сказать потом»⁹.

Данный коммуникативный смысл удвоения «Я», обеспечивающий продолжение коммуникации и *осмысленную связь высказываний*, мы рассмотрим ниже, тем самым переходя к более узкой интерпретации *Другого* – как совокупности языковых установок или ожиданий.

Коммуникативный смысл удвоения Я

Язык, по Миду, не сводится к одним лишь вербальным актам, которые, в свою очередь, подводятся под более общее понятие жестов. Свойства дифференции *Я/Другой* выражены в беседе посредством жестов, где *Другой* как раз и играет роль посредника – представлен «ответами», вызываемыми *Я* в нем самом: «В беседе при помощи жестикуляции то, что мы выражаем, вызывает определенный ответ в других и это, в свою очередь, изменяет наше собственное действие, так что мы смещаемся с того места, где мы начали действовать, в связи с ответом других. Беседа при помощи жестов есть начало коммуникации...»¹⁰.

⁹ Ibid. P. 164.

¹⁰ Ibid. P. 173.

Но беседа посредством жестов принципиально неполноценна с точки зрения полноты реализации дифференции *Я/Другой*. Ведь жест всегда остается исключительно *моим* жестом и не может существовать в явной форме отдельно от *моего* тела, как некая внешняя и автономная реалья. Требовался особый вид вербальных символов, способных хотя бы некоторое время существовать как бы отдельно от того, кто его порождает. От процесса порождения символа, т.е. особой конфигурации голосовых связей, отдифференцируется звук, раздающийся в пространстве, принимающий другой, внешний и автономный по отношению своему источнику экзистенциальный статус.

Чтобы иметь возможность реагировать на себя самого и самотрансформироваться, жест необходимо требовал действительно другого контрагента. Так, собака, занимающая угрожающую позицию и рыча, вызывает аналогичный ответ в поведении другой собаки и вынуждена реагировать на него (в конечном счете, на свое собственное начальное поведение). Поэтому собственный жест не мог выступать средством выхода самости из себя самой, отчуждения, удвоения *Я*, о котором мы писали выше.

Кроме того, жест зачастую нельзя отличить от непосредственного поведения или от каких-то – свойственных уже животному миру – типичных символизмов. Если собака поднимает правую лапу, всегда остается неясным, переступает ли она через препятствие или выражает дружественное расположение, демонстрируя невозможность к прыжку и нападению?

Слово и звук радикально меняют эту ситуацию *неразличимости* символизма и «неангажированного» физиологического поведения: «Кто-то что-то говорит, и это вызывает определенный ответ в нем самом, что заставляет его изменить то, что он хотел сказать. Некто начинает говорить нечто, допустим неприятное, но, начав, оно осознает жестокость произнесенного. Воздействие произносимого на него самого контролирует его. <...> Под значимой речью мы понимаем действие, которое воздействует на самого индивида и является частью мысленного исполнения беседы с другими. Потом мы словно ампутуруем эту социальную фазу и расстаемся с ней на некоторое время, так что разговор с самим собой становится как бы разговором с другим лицом»¹¹.

Проблема неразличимости ситуативного поведения и символизма снимается, но вместо этого мы сталкиваемся с проблемой неразличимости между диалогом и монологом, присутствием диалога (воображаемого *Другого* собеседника) в монологе, из чего вытекают две проблемы, ключевая из которых – проблема различения мышления и коммуникации. Вот как Мид представляет себе связь коммуникации и мышления: «Каждый неизбежно ищет публику, должен кому-нибудь

¹¹ Ibid.

излить себя. В рефлексии сознания каждый размышляет над своим действием, и действует единственно так, чтобы его действие оставалось частью социального процесса. Мышление становится подготовкой для социального действия. Сам процесс мышления, конечно, есть просто *внутренняя беседа*, которая продолжается, но это беседа при помощи жестов, которая, реализовавшись, имеет своим следствием выражение того, что кто-то мыслил для публики. Каждый отделяет значение того, что он произносит для других от актуальной речи и подготавливает ее, прежде чем произнести. Он промышливает ее, возможно, записывает в форме книги, но это все еще часть социального диалога, в котором каждый *обращается к другим лицам, и в тоже самое время обращается к самому себе* и в котором каждый контролирует это обращение к другим людям посредством ответов, сделанных по отношению к своему собственному жесту»¹².

Инструментальный и тематический смысл самости в коммуникации

Вторая проблема связана с пред-диалоговым статусом *Я* – ведь оно рождается только в коммуникации, только в общении и диалоге, – в том случае, если применяется в качестве *инструмента* коммуникации. Ведь благодаря *Я* как различению меня и другого только и возможно осмысленно строить диалог, отвечать на вопросы; скажем, вопросы к себе я могу оставить без ответа, а вот с вопросами моего контрагента это оказывается проблематичным. Мы говорили, что различение *Я/Другой* есть механизм подсоединения, континуализации коммуникации. В беседе мы только и делаем, что исчисляем события, приписывая причины и следствия поступков, а также полагания, желания, интенции либо моему *Я*, либо некоторому *Другому*, и только такая ассиметризация событий делает возможным продолжение беседы. В этом смысле различение *Я/Другой* выступает одним из инструментов или медиумов коммуникации. Ведь это приписывание причины события *Другому* есть бифуркация, точка разветвления, где коммуникация направляется в зависимости от выбора полюсов различения далее по одному из возможных русел и течет дальше. *Я* как раз и рождается в этом смысле посредством коммуникации. Речь здесь идет об *инструментальном* смысле самости.

Второй – *тематический* – смысл самости связан обсуждением этого *Я* в коммуникации. Уже здесь мы сталкиваемся с двумя «Я»: *Я* как инструментом и *Я* как объектом тематизации или дескрипции. Из такого коммуникативно-определенного раздвоения *Я* вытекают проблемы раскола человеческой личности, проблема мультиперсональности и раскола самости.

¹² Ibid. P. 174.

«Мультиперсональность в некотором смысле является нормальной... Обычно она имеет место относительно общности, к которой мы принадлежим... То, чем является общество, то, живем ли мы с людьми настоящего, людьми нашего воображения, людьми прошлого – все это, конечно, варьируется у разных индивидов. В нормальном случае, в рамках типа общности как целого, к которому мы принадлежим, имеет место унифицированная самость, но она может и расколоться. Для лица, которое нервно и нестабильно и в котором есть линия раскола, некоторые активности становятся невозможны, и этот набор активностей может обособиться и развиться в другую самость. В результате появляются два обособленных “меня” и “Я”, две обособленных самости, и это есть условие тенденции к расколу персональности. Мне рассказывали о профессоре, который исчез, пропал из университетской общины, а позднее объявился в лагере лесорубов на Дальнем Западе. Он освободил сам себя от своих занятий и направился в леса, где в большей степени чувствовал себя как дома. Патологическая сторона здесь состоит в забывании, отбрасывании остающихся частей себя. В итоге имеет место избавление от некоторых телесных воспоминаний, которые могли бы идентифицировать самого индивида. Мы часто распознаем линии раскола, который проходят через нас. Мы были бы рады забыть о некоторых вещах, избавиться от вещей, которые связывают самость с прошлым опытом»¹³.

Функции, которые выполняет этот процесс «избавления» от части самости, представляются довольно прозрачными и связанными, конечно же, с реакцией социального окружения, с санкциями, которые оно накладывает на те или иные фрагменты самости (неважно, интериоризированы ли эти санкции, они переживаются как внешнее давление). Этот тип раскола персональности обычно называют MPD¹⁴. Язык и выступает средством раскола некоторой индивидуальности, словно фрагментирует личность, разлагая ее на ряд событийных линий: «Возьмите любого человека и дайте ему выговориться, и в то же время привлечите его внимание к чему-нибудь, например к тому, что вы в данный момент пишете, так чтобы он был задействован в двух обособленных линиях коммуникации, и если вы все сделаете правильно, вы можете получить два потока, не перетекающих друг в друга. Таким образом, вы можете осуществить диссоциацию самой персональности. Речь идет о процессе инсталляции двух типов коммуникации, которые разделяют поведение индивида. Ведь один индивид слушает и говорит, в то время как другой лишь вовлечен в письменный текст...»¹⁵.

¹³ Ibid. P. 175.

¹⁴ Multiple personal disorder. Более подробно о расколотости персональности см.: Антоновский А.Ю. Человек расколотый // Наука глазами гуманитария. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

¹⁵ Mead G. H. Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. 1934. P. 176.

Здесь сложность структуры «Я» и потеря им *целостности* вытекают из столь же сложного и столь же разветвляющегося процесса коммуникации. Другими словами, социальные процессы определяют структуру «Я», которое уже не может рассматриваться как *целостная* инстанция, отвечающая за социальные процессы, т.е. как причина и источник решений, запуска коммуникаций, высказываний.

Другой Я как игровой дискурс

Но из этого следует, что социальные процессы имеют собственную динамику, свои собственные источники, свои регулярности, свою собственную логику, а «Я» есть лишь своего рода передаточная инстанция, распознающая данную логику и следующая ей; но как раз потому что эта логика существует *вне* данного «Я», подчиненного логике коммуникации (т.е. неслучайной последовательности коммуникативных актов).

Если действительно такая логика существует, то речь может идти только об определенной запрограммированности поведения, о сумме условно-утвердительных установок «если... то...», о каком-то множестве диспозиций. Мид это представляет как игровые правила, по которым играет Я сам с собой (= Другим). Если выше *Другой* понимался как сумма неслучайных (вытекающих из интериоризированной логики коммуникации) «ответов» Я своему двойнику в ходе удвоения или раздвоения «Я», то теперь мы можем уточнить это представление. «Другой» – это правила игры, определяющие данные «ответы».

«Среди примитивных людей необходимость различения самости и организма мы обозначили термином “двойник”: индивид обладает вещеподобной самостью, на которую индивид может воздействовать так же, как она воздействует на других людей и которая отличается от непосредственно данного организма тем, что может покинуть тело и вернуться назад. Именно это служило основой концепта души как обособленной сущности.

Но и в детях мы обнаруживаем нечто такое, что отвечает этому двойнику, а именно невидимый, воображаемый компаньон, которого производят все дети в своем собственном опыте. Они организуют таким образом свои ответы, которые они вызывают в других людях и, следовательно, вызывают в себе самих. Конечно, эта игра с воображаемым компаньоном есть лишь специальная фаза игры обычной. Игра в этом смысле... есть игра во что-то. Ребенок играет в маму, в учителя, в полицейского; т.е. берет на себя определенные роли других... Если ребенок берет на себя роль, он в себе самом находит стимулы, который вызывают тот особенный ответ или группу ответов. Он, например, играет в продавца, предлагающего товар, и сам покупает его, он пишет письмо себе и относит его, он обращается к себе как родитель, как учитель, он арестовывает сам себя как полицейский. Он имеет набор стимулов, которые вызывают

в нем самом сорт ответов, которые вызываются и в других. Он берет эту группу ответов и организует их в некоторое целое. Такова простейшая форма бытия другим по отношению к себе самому»¹⁶.

Конечно, здесь не «Я» организует ответы, а сама логика ответов организуют поведение и структуру *Я* как своего рода переменной, «пробегаящей» некоторое множество конкретных ролей. Другой репрезентирован суммой ответов *Я* на вопросы самому себе, что, в конечном счете, принимает вид кондициональных программ. Эти программы для их усвоения тоже требуют реификации, как правило, в виде зачастую сакрализированных «двойников», воплощенных в примитивных тотемах, изображениях богов и героев, фетишах, культовых сооружениях и т.д. Все, что может рассматриваться как указание на неслучайный порядок действий и коммуникаций (кондициональные программы как суммы вопросов и ответов самому себе), есть указание на обобщенного *Другого* – алгоритмизированный набор установок, правил игры. В конечном счете такой обобщенный *Другой* оказывается совокупностью языковых установок, общих для той или иной конкретной группы.

В соответствии с вышеприведенным понятием социальной структуры каждое слово, устойчивое сочетание слов, идиомы, часто воспроизводимые тексты задают и провоцируют множество ожиданий. Обобщенный *Другой* и есть сумма таких коммуникативно-значимых ожиданий и установок, сокращенно обозначаемых термином «дискурс», подразумевающим устойчивую языковую практику в той или иной специфически-ролевой сфере коммуникации: религии, искусстве, политике, науке и т.д.

Символические генерализации и воплощения этого Другого получают соответствующие этим сферам вербальные генерализации (вызывающие трепет в душе у причастного этой сфере) и запускают специфические ожидания: «партия»¹⁷, «государство», «любовь», «прекрасное», «вера», «истина» и т.д.

В итоге этих обобщенных «других» оказывается чрезвычайно много – столько же, сколько существует групп с характерным для них набором зачастую весьма ситуативных диспозиций. Это и группа студентов, идущих покурить в перерыве между лекциями, и группы людей, случайно интегрированных в процессе поездки в автобусе. Это может быть аб-

¹⁶ Ibid. P. 177.

¹⁷ Мид приводит пример «Другого» как суммы партийных установок: «В политике, к примеру, индивид идентифицирует себя с целой политической партией и усваивает организованную установку всей этой партии целиком по отношению ко всему остальному социальному окружению и по отношению к проблемам, с которыми сталкивается партия в данной социальной ситуации. И он соответственно реагирует или отвечает в терминах организованной установки партии как целого».

страктым классом кредиторов или должников. То, получает ли эта диспозиция «сакрализованное» или, во всяком случае, сильно мотивирующее символическое вербальное воплощение (такое, как «вера», «истина»), зависит от того, обладает ли этот «другой» выраженной рефлексией или установки и ожидания протекают в рутинной, нерефлексивной форме (см. выше о нерефлексивной самости у Мида).

Итак, анализ Другого Я дает возможность различить две стадии формирования самости:

1) организация особенных отношений и установок других индивидов по отношению к самому индивиду и другим индивидам, где роль языка минимизирована и оказывается достаточно одной лишь жестикуляции\$

2) полное развитие самости – организаци. социальных установок обобщенного *Другого*, или социальной группы, выраженных в языковых выражениях как таковых, пусть и порожденных индивидами, но имеющих самостоятельно значение и своей логикой обязанных дифференциации на конкретные коммуникативные сферы.

Я как различение «Другой»/«Во-мне»

Казалось бы, все выявленные коннотации различения *Я/Другое Я* не содержат в себе действительно революционных положений и фактически сводятся к социологическим аксиомам или тривиальностям, где *самость* (индивидуальность, персональность) предлагается рассматривать как результат усвоения совокупности установок, ожиданий *Другого* по отношению этой самости.

Но тут Мид неожиданно вводит новый понятийный элемент – «Я» как I. Мид словно чувствует недостаточность своей концепции, ведь если самость есть усвоение чужих установок по отношению к данному индивиду, то где-то должно найтись место и *свободе от чужого*.

Если сначала *чужое* входит в меня в виде языковых установок – в виде внешних, пусть и интериоризированных, структур, – то должен существовать и некий резервуар, незаполненное пространство, способное вместить и переработать «чужие» диспозиции и ожидания. Именно э́т наличие пред-отчужденного состояния самости делает возможным и нежесткость сцепления Я–Другой, отсутствие полной детерминированности, и как следствие – высвобождение Я из-под «власти» Другого.

Здесь Мид задействует и философско-антропологический аргумент «недостаточности» человеческого индивидуума, как известно, лишенного естественных орудий защиты и нападения: естественного волосяного покрова, органического продолжения в виде когтей, клыков и т.д. Если традиционная социология в общем соглашалась с тем, что коллективность (и связанная с ней свобода от локализации в специфических природных нишах, занимаемых «самодостаточными» и «естественно-вооруженными» природными существами) стала следствием и

компенсаторным механизмом такой естественной недостаточности человека, то Мид доводит до логического завершения данный антопологический постулат, фактически утверждая, что «коллективность» (в мидовской терминологии – ангажированность самости ожиданиями *Другого*), в свою очередь, должна быть если не отброшена, то в значительной степени смягчена.

Мид же словно утверждает в заключении: сила человеческого *Я* в том, что он *неполностью коллективен*, и это диалектически продолжает его естественную недостаточность.

Фигура, представленная личным местоимением *Я*, обозначает некие социальные вытесненные влечения. Но? с другой стороны, именно *Я* выступает принципом спонтанности и креативности. *Ме*, в свою очередь, – сконцентрированное и интериоризированное во мне ожидание *Другого*, которое и составляет самость (self) индивида.

Мид задействует здесь и философско-антропологические понятия. Человек *несовершенен*, не способен абсолютно адекватно воспринять и ответить требованиям социальной структуры, он *ошибается* в воспроизводстве чужих ожиданий. Но главное – он несет в себе очень много противоречащих друг другу или несогласованных инстинктов или влечений. Человек несовершенен в силу конститутивного для человека *переизбытка влечений* в смысле Арнольда Гелена. И этот переизбыток выводит его за пределы этого *Ме*, за пределы его самости, self, как некоторого множества *Ме*.

Итак, человек не идентичен самому себе, поскольку кроме идентификации, основанной на синтезе ожиданий Других, у него наличествует и некоторое *Я*, выражающее его природно-инстинктную составляющую, его несовершенство, неспособность учитывать требования социальной структуры.

Преодоление социальных ограничений

Человек словно второй раз преодолевает накладываемые на него ограничения. Сначала речь велась о природных влечениях, преодолеваемых им благодаря задержке спонтанной реакции средствами жестов. Тем самым он высвобождается от заставляющей мгновенно реагировать на внешние стимулы собственной животной природы. Но эта приобретаемая им свобода от влечений уничтожается социальной структурой – его самоидентификацией с ожиданиями коллективного, или обобщенного, *Другого*. Он вынужден играть чужие роли, пусть и понимая их как собственные. И чтобы преодолеть в себе внутреннее и добровольное рабство, человек вновь обращается к своей природе – к конститутивным влечениям, чтобы дистанцироваться и от собственной социально обусловленной самости.

Итак? три этапа развития личности.

1. На основе своей телесности (пространственного различия *внутренне/внешнее, тела и вещи*) человек приобретает способность воспроиз-

водить (и ориентироваться на) формы пространственного поведения вещей и предметов. Учитывает пространственные характеристики мира. Благодаря телесности он учится различать между дальним и ближним, внутренним и внешним и т.д., безотносительно к инстинктам, заставляющим двигаться и действовать в (внутренним образом!) заданных направлениях. Детское Я поначалу включает в себя все вокруг, находится в центре мира, но в процессе «децентрации» окружающие вещи и окружающие люди получают собственное – независимое от Я – значение. Я, определяемое индивидуальными желаниями и влечениями, вынуждено соотнобразовывать свою активность с независимыми переменными. Это освобождает индивида от доминирования в нем природно-определенных «животных» процессов, но и подчиняет его пространственному порядку.

2. Благодаря возникновению способности ориентироваться во времени, различать *прошлое* и *будущее* поведение, человек дистанцируется от пространства, от той пространственной структуры, которую предлагает мир вещей и предметов. Он получает способность *предвосхищать* будущие события – прежде всего за счет ориентации на *ожидания* Другого. Он ориентируется не только на *актуально данные* в пространстве действия Другого, но и на собственные ожидания и переживания будущих действий и переживаний. Возникают жесты, лишь произвольно связанные с обозначаемой ими реальностью и согласующиеся лишь с другими жестами. В конечном счете, однако, человек конструирует в своем сознании ожидания другого и, идентифицируя их с самим собой (самостью), подчиняет себя им.

3. Благодаря внутреннему различению *I/me* человек высвобождает себя от обязательств, накладываемых внутренними социально обусловленными самоограничениями. Он получает свободу создавать новое.

Эта логика развития личности представлена в его наиболее известной работе «Дух, идентичность и общество». На этом мы могли бы и закончить. Однако в конце жизни Мид существенным образом перерабатывает свои идеи в труде «Философия действия»¹⁸, опубликованном *post mortem*.

Вместо заключения

Универсальное понятие действия и социоэпистемология вещи

Мид формулирует концепцию, которую можно было бы обозначить как «социоэпистемологию вещи».

Его интерес смещается из области возможности коммуникации, *коммуникативных* действий к новым проблемам, которые впоследствии

¹⁸ Works of George Herbert Mead. Vol. 3. Philosophy of the Act. University of Chicago Press, 1972.

будут разрабатываться в феноменологии, в теориях *инструментального* и коммуникативного действия.

Ключевой вопрос, который он ставит: как возможно *инструментальное* действие, как возможны операции с перманентными объектами. Мид создает *общую теорию действия*, безотносительно его специфически-человеческой реализации. Такое действие оказывается своего рода бэкграундом, на фоне которого будет эксплицировано специфически человеческое действие.

Основное понятие «принятие роли Другого» сохраняется, но теперь переносится на предметный мир.

Структура действия

Действие как таковое концептуализируется как состоящее из четырех стадий или элементов:

импульса, побуждения к действию, мотива;
вызванного этим *восприятия желаемого* объекта;
манипуляции с объектом;
удовлетворения от потребления предмета.

Эти элементы характерны для любых действий, в том числе животных. И вновь критерияльным для определения специфически-человеческого действия оказывается *время*. Животные осуществляют все эти элементы действий практически *одновременно*. Ощущают импульс, воспринимают, манипулируют и удовлетворяют этим потребность. Человек же научился *разводить во времени* или разбивать на этапы восприятие, манипуляцию и удовлетворение.

1. Отдифференциация этапа манипуляции как самостоятельного процесса

Манипуляция предметами, т.е. их *подготовка* для консуммации, и само наслаждение от потребления как фиксация завершенности действия осуществляются последовательно. Если удовлетворение подчиняется и определяется инстинктами, то манипуляция с предметами выводится тем самым из-под власти влечений. Манипуляция оказывается тем самым промежутком, где возможно *свободное от «страстей» осмысление предмета*. Манипуляция – как *инструментальное воздействие* на предмет – обособливается как *самодостаточный* процесс, существо которого состоит во взаимодействии *руки и языка*. Этот промежуток (*отсрочивание* потребления) играет ту же функциональную роль, которая раньше отводилась *жесту* как средству снятия непосредственной, спонтанной, инстинктивно-обусловленной реакции.

2. Функция языка как негенетической записи манипуляций

Функция руки в процессе манипуляции сводится к воспроизводству и измерению *пространственных* структур вещи. Но эти пространственные структуры не могут записываться генетически. Животные действия

записываются генетически – тем, что некоторые стандартные формы поведения сопровождаются непосредственной GRATIFICATION, инстинктивным удовлетворением: поглощение пищи, агрессия, половые акты. Но как записать те формы, которые воспроизводит рука, манипулируя с вещью, воспроизводя ее конфигурации и изменяя ее? Именно язык становится такой формой записи. Язык понимается как способ аккумуляции *опыта контактов руки и вещи*, не обеспечивающей прямой GRATIFICATION, удовлетворения, а значит, позволяющей дистанцироваться от спонтанности (мгновенности) реакции. Возникает разрыв во времени между непосредственным удовлетворением от результата действия и манипуляционной стадии действия.

3. Дистантные чувства и несоизмеримость восприятия и манипуляций

Эти временные паузы между импульсом – восприятием – манипуляцией – удовлетворением от потребления все больше удлиняются. Во многом потому, что вступают в дело пространственные чувства: *зрение и слух*. Они фиксируют дистанции и сообщают сознанию о препятствиях для установления прямого контакта руки и вещи, о *несоизмеримости* многообразия зрительных восприятий вещей и многообразия возможных и желаемых манипуляций. Итак, человек отличается от животного в своем переживании времени. Восприятие животного требует мгновенного действия, убежать или броситься в атаку. Реалии в визуальном поле животного требуют мгновенной и непосредственной поведенческой реакции. У человека *репертуар возможных контактов с вещью благодаря руке* несоизмеримо шире, многообразие его *восприятия вещей* не получает непосредственного ответа в *многообразии манипуляций* с вещью. Требуется *время* для согласования этих двух массивов возможностей – манипулятивных возможностей руки и поведения воспринимаемых вещей. Но как согласовать эти массивы возможных восприятий и возможных манипуляций?

Визуальное поле у животного требует мгновенной и непосредственной поведенческой реакции. Репертуар его возможных ответных действий не столь широк. Зрительные образы не кодируют поведение однозначным образом, поскольку требуется *время* для согласования этих двух массивов возможностей – манипулятивных возможностей руки и поведения визуально-воспринимаемых вещей. Как согласовать эти массивы возможных восприятий и возможных манипуляций?

4. Перенятие роли вещи как решение проблемы несоизмеримости

Для ответа на этот вопрос Мид возвращается к своему главному понятию. Требуется представить себя в *роли вещи*. Если раньше речь шла о представлении себя в роли *Другого*, то теперь ведущая роль отводится человеческой способности *проигрывать роли вещей*. Воспринимая ее, он

воспроизводит в себе самом, и следовательно, предвосхищает ее поведение, ее способность падать, летать, быть тяжелой и плотной, осуществлять давление на человека, допускать те или иные манипуляции с ней. Очевидно, что здесь Мид пользуется кантовской постановкой проблемы, спрашивает о том, что же является условием возможности антиципации поведения вещи. Он смотрит на себя глазами вещи, смотрит на себя со стороны.

Итак, условием инструментальных операций с вещью оказывается способность, ответственная за *социальное* поведение человека, – способность перенимать чужие роли. *Хаос чувственных восприятий синтезируются в вещь только благодаря ее социальной конституции*, благодаря тому, что вещи – особенно в детском возрасте и у примитивных народов – воспринимаются как живые партнеры людей, роли которых можно проигрывать. Вывод, к которому приходит Мид, состоит в следующем: мы познаем вещи благодаря тому, что наделены *коммуникативной* способностью перенимать роль Другого, неважно, является ли он предметом или человеком. *Инструментальное* действие с вещью возможно благодаря *коммуникативному* действию как более фундаментальному, благодаря «общению» с вещами.

Именно такая интерпретация дает возможность Миду сформулировать социозпистемологический тезис: коммуникация возможна исключительно потому, что мы общаемся с предметами, наделяем их способностью вести себя в качестве нашего партнера. Вещи наделяются Мидом собственной перспективой, и поэтому человек способен выйти за пределы собственной точки зрения, определенной пространственным положением его собственного *тела*, и посмотреть на мир из перспективы противоположащего ему предмета, как бы наделенного собственными формами поведения и восприятия. Перенятие чужих ролей делает возможным самоидентификацию и универалистский взгляд на мир, понимание того, что каждая вещь имеет и другую сторону, доступную другим наблюдателям. Здесь Мид, по-видимому, предвосхищает теорию наблюдения второго порядка. Однако это уже предмет совсем другого исследования.

ГЛАВА 4

КОНЦЕПТ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В АНАЛИЗЕ СОЦИАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Смирнова Н.М.

Коммуникативный смысл интерсубъективности: феноменология и когнитивные науки

Исторически сложилось так, что первая когорта последователей Э. Гуссерля, близко знакомых с ним лично (Эдит Штайн, Герда Уолтер и др.), полагала, что конкретные проблемы социальных наук можно решить с помощью непосредственного приложения к ним метода эйдети-ческой редукции. Сходной же точки зрения поначалу придерживался и один из наиболее выдающихся учеников Э. Гуссерля М. Шелер. Однако некритическое приложение феноменологических методов без учета специфики предметов различных когнитивных дисциплин привело к обратному результату: идеи феноменологии в глазах социальных ученых предстали слишком абстрактными и весьма далекими от методологических проблем когнитивных наук.

Однако идеи Э. Гуссерля сыграли роль мощного генератора нового теоретико-социологического мышления, критически настроенного по отношению к классической традиции модернистской социологии. Они эффективно воздействовали на социологическое мышление на уровне *философских оснований* (термин В.С. Стёпина) социологической теории, лишь частично преломляющихся в ее исследовательской «технике».

Не являясь составной частью феноменологической философии, феноменологическая социология лишь в незначительной мере заимствует ее понятийный аппарат¹. В ней используется сравнительно небольшое число ее социологически релевантных понятий. При этом одни понятия развиваются и уточняются в соответствии с задачами собственно социологического исследования, в отношении других исследуются их смысловые

¹ См.: Новые направления в социологической теории. М., 1978; Ионин Л.Г. Феноменологическая социология // Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977; Ионин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979.

трансформации на различных уровнях социологического анализа, соответствующая новому контексту корректировка значений.

Центральное же место в феноменологическом подходе к анализу социальной жизни занимает разработанное в поздних работах Э. Гуссерля понятие жизненного мира (*Lebenswelt*). В соответствии с общей установкой социальной феноменологии на исследование смысловой структуры социального мира, жизненный мир человека в социально-философском контексте предстает как *первичная структура человеческого бытия*, квинтэссенция опыта интересубъективности.

Понятие жизненного мира обладает широким спектром значений. Содержание этого понятия не ограничено рамками лишь социально-гуманитарного знания. Его истоки коренятся в методологической рефлексии проблем современного естествознания. Анализируя истоки и смысл кризиса научной рациональности как манифестации общего кризиса европейских наук, Э. Гуссерль показывает, что понятие природы в классической механике является не чем иным, как идеализированной абстракцией жизненного мира, – абстракцией, элиминирующей человека и объекты культуры. «Включала ли она (реальность математизированной науки. – Н. С.) человека? – вопрошает последователь Э. Гуссерля Т. Лукман. – Декарт включил в этот мир человеческое тело, но, увы, не душу. Единство старого мировоззрения раскололось: радикально различные стили мышления предписывались знанию о человеке (и Боге) и остальному универсуму»². В самом же социально-философском мышлении подобное «раздвоение единого» заложило основы конкуренции натуралистической и культурологической исследовательских программ. «Отделение человека от Универсума в новой космологии и породило метафизическую дезориентацию, которая в течение двух веков довлела культуре всех социальных классов, хотя народная традиция всегда сохраняла существенные структуры старой мифологии, – убежден немецкий социолог. – Не удивительно, продолжает он, что возникли два противоположных способа разрешения этой космологической непоследовательности:

1. Человек – часть природы, природа состоит из первичных качеств, человек сводим к первичным качествам, нет мира человеческих дел, не подвластного научному методу, т.е. редукции к математически фиксируемому многообразию в пространстве и времени.

2. Человек не сводим к первичным качествам. Специфическое происхождение его души и уникальность его опыта не могут быть математизированы. Человек не сводим к природной реальности; математически формализованная наука о человеке невозможна.

Подобная оппозиция составляла суть методологических коллизий нарождающихся социальных наук. Э. Гуссерль считал их той лептой общего кризиса научного мышления, которую привносят социальные науки»³.

² Luckman Th. *Philosophy, Social Sciences and Everyday Life* // *Phenomenology and Sociology*. N.Y.: Penguin Books, 1978. P. 226–227.

³ Ibid. P. 227–228.

Современные исследования по истории науки свидетельствуют, что Э. Гуссерль, безусловно, прав, усматривая в основании исследовательской программы математизированной новоевропейской науки пифагорейско-платоновскую онтологию, отдававшую безусловный приоритет идеально-всеобщему, умозрительному перед наглядным, абстрактному – перед материально-вещественным. В рамках подобной программы именно философия, а отнюдь не практика повседневной жизни выступает основой всех наук, праматерью любого претендующего на научность человеческого знания, Ratio. Но размышления Э. Гуссерля над причинами кризиса европейских наук и культурными истоками новоевропейского нигилизма побудили его мысль двигаться в возвратном направлении, в поисках основания, твердой породы научного мышления и любого рационального рассуждения вообще.

В последней из опубликованных при жизни основателя феноменологии работе – «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»⁴ – он неоднократно подчеркивал, что любые используемые человеком понятия, включая и самые изощренные научные абстракции, вырастают на почве жизненного мира. Они коренятся в структурах естественной установки сознания, в пределах которой понимание человеком социального окружения и своего места в мире вообще не проблематизируется, а воспринимаются как само собой разумеющееся. Это наивная точка зрения дорефлексивного сознания, в рамках которой существование внешнего мира и других людей не вызывает сомнения и принимается на веру как неоспоримая данность. Апелляция к жизненному миру изменяет место теоретической речи. Говорящий от имени науки утрачивает статус абсолютного наблюдателя и предстает как погруженный в структуры жизненных миров. *Методологически это означает, что он принципиально не свободен от предпосылок, разделяемых с обыденным мышлением в естественной установке сознания.* Предпосылки такого рода являются глубокими отложениями реального социального опыта в жизненном мире и, как правило, носят неявный характер «само собой разумеющегося». Схваченная в понятии жизненного мира глубокая общность жизнемировых предпосылок препятствует тому, чтобы считать научный разум «законодательным» в отношении обыденного – вопреки честолюбивым претензиям классической науки, претендовавшей на роль критики здравого смысла. Феноменологически научные понятия имеют глубокие неотрефлексированные корни в жизненном мире человека. Они обнаруживают себя в естественном языке, на котором основан язык науки (и эта зависимость не устранима в силу невозможности чисто «объектного языка»), а также мировоззренческих презумпциях, не проблематизируемых в рамках определенной культуры. Поэтому одной из важнейших задач методологической саморефлексии науки Э. Гуссерль

⁴ См.: Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Hamburg: Nijhoff, 1977.

полагал исследование корней специализированного знания в жизненном мире человека – процесса *седиментации научных значений*.

Но, возникнув на почве жизненного мира, научные понятия впоследствии утрачивают с ним видимую связь. В науках о природе разрыв научных понятий с конечной сферой их значений Э. Гуссерль связывает с зарождением математизированного естествознания. В отличие от «качественной» физики Аристотеля и наследующих ему натуралистов Возрождения, Галилей разработал количественно-геометрический подход к природе, означающий сведение характеристик естественнонаучных объектов к величине, конфигурации и количеству. «Два процесса – геометризация природы и математизация науки – слились в работах Галилея, дав мощный импульс переходу от натурфилософии к физике»⁵, – констатирует А.П. Огурцов. Галилей впервые представил определенные характеристики природы в абстрактно-всеобщих символах, не имеющих непосредственных чувственных аналогов в естественной установке сознания.

Утрата неклассической наукой чувственной наглядности отразилась и в способах предметной интерпретации научных формализмов. Ученый-«классик» склонен отождествлять концептуальные связи научно-теоретической конструкции с объективными связями в самой природе. В рамках механицизма, например, нет различия между самой действительностью и ее теоретической моделью, хотя законное право на это имеет лишь господь Бог, обживший место абсолютного наблюдателя. Погруженный в искусственную реальность математизированной науки, представитель классической науки одержим «демоном реификации» – интеллектуальной привычкой отождествлять систему идеализированных объектов с самой реальностью как объектом исследования. Как показывают исследования В.С. Стёпина, подобная установка приводит к тому, что классическое естествознание обнаруживает в природе слепки собственной теоретической и инструментальной деятельности. Онтологизация научных процедур элиминирует проблему относительности научного результата к операциям и средствам деятельности, что приводит к подстановке небеспредпосылочных и теоретически нагруженных научных конструктов на место характеристик самой природы. Так происходит замещение реальности жизненного мира искусственной реальностью идеализированных объектов науки, а ученый принимает за характеристики природы продукты собственной объективирующей методологии.

Разрыв науки со структурами жизненного мира переживается как гипертрофированная экспансия обесчеловеченного разума, насилие теории над жизнью. Современные «новые философы», например А. Глюксман, видит современный мир как жертву разума. Рациональная деятельность воспринимается как насильственная и репрессивная, направленная на подчинение мира. Антирационалистические установки нередко оборо-

⁵ Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П. Философия природы: козволюционная стратегия. М., 1995. С. 33.

чиваются ниспровержением установок новоевропейского рационализма под флагом активизма, прагматизма, интуитивизма. Ситуацию самоограничения научного и философского разума и порожденный ею ошутимый крен в сторону иррационализма Э. Гуссерль и обозначил как кризис европейских наук и порожденный им кризис европейского человечества вообще.

Преодоление кризиса европейских наук, а в значительной мере и кризиса всей новоевропейской культуры, сердцевину которой составляют воплощенные в галилеевско-ньютоновском естествознании ценности классического рационализма, Э. Гуссерль мыслил как восстановление изначальной связи науки с порождающими структурами жизненных миров. А это задача методологическая, философская. Поэтому преодоление интеллектуального нигилизма и духовное возрождение Европы Э. Гуссерль видел как реставрацию духа критического рационализма в рамках трансцендентальной феноменологии. Решение этой задачи он задумал осуществить на пути феноменологического анализа генезиса базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий из донаучного опыта человека в жизненном мире. Ибо любые научные понятия, – убежден он, – сколь бы абстрактны они ни были, – всего лишь «наивности более высокого уровня», творения «интеллектуальной стенографии», оставляющей не истолкованной интенциональную работу сознания, если не сопровождаются исследованием их происхождения из донаучной деятельности мысли и чувства.

Постановка Э. Гуссерлем проблемы генезиса основополагающих понятий новоевропейского естествознания отнюдь не родственна классическому редукционизму позитивистского образца, будь то в его феноменалистической (сведение к чувственным данным как безусловной основе науки) или физикалистской (сведение к протокольным предложениям) интерпретациях. Феноменологическое прояснение научных понятий не направлено и на достижение чувственной наглядности – нормативной установки классического естествознания, не раз заставлявшей ученых сомневаться в ценности научных моделей, не поддававшихся интерпретации по образцу механических (теории относительности, квантовой механики). Гуссерлевская программа прояснения базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий означает не их наглядную интерпретацию по образцу механической, которая далеко не всегда возможна («материя исчезла, остались одни уравнения»!), а исследование интенциональных процедур их феноменологического конституирования. Конститутивный анализ делает их «полностью понятными как интенциональную работу сознания». Этот вид понятности, убежден Э. Гуссерль, есть высшая мыслимая форма рациональности, доступная философии как строгой науке⁶.

⁶ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 25.

Основоположник феноменологии полагал, что методологическая рефлексия науки не является окончательной познавательной критикой разума. Сама наука нуждается в феноменологическом прояснении, выявлении «твердой породы» достоверности всех ее рациональных суждений. Феноменология решает эту задачу на пути конституирования всеобщих форм идеальных предметностей – логоса априорных форм бытия. Она приводит к системе понятий, которые определяют базовый смысл всех областей науки. Феноменологическая критика мыслится Э. Гуссерлем как исследование интенциональных горизонтов основных человеческих понятий (человека, социального сообщества, души, числа, предикативных отношений, ценностей, целей) – логоса всеобщих форм человеческого опыта. Именно поэтому она выступает как материнское лоно любого претендующего на истинность, в том числе и научного, мышления. И тот факт, что подобный анализ осуществляется в трансцендентально-феноменологическом поле опыта, не умаляет его значения в отношении структур жизненного мира. Ибо редукция к трансцендентальной сфере не приводит к утрате какого-либо содержания из состава знания. Она позволяет лишь более корректно осуществить такой анализ, ибо трансцендентально-редуцированная сфера сохраняет всеобщий базис всех значений естественной установки сознания в более отчетливом и очищенном ото всех случайностей виде.

Жизненный мир Э. Гуссерля *интерсубъективен*. Он с необходимостью включает в себя переживание других. «Жизненный мир, который может быть конституирован активностью трансцендентальной субъективности, – комментирует утверждение Э. Гуссерля его ученик и последователь А. Шюц, – не является моим частным. К нему принадлежат другие, и не только как тела или объекты моего опыта, но как *Alter Egos*, т.е. субъективности, наделенные такой же активностью, как и я»⁷. Именно в интересубъективной природе жизненного мира заложены возможности применения феноменологической критики за пределами чистого сознания трансцендентального Эго. Осмысленный социальный мир необходимо содержит «имманентную отнесенность к другому»⁸. Анонимный или персонифицированный Другой всегда «имеется в виду», присутствует в горизонте сознания даже в случае беспросветного одиночества или затерянности в толпе. Поэтому, в отличие от М. Вебера, ограничившего круг собственно социальных действий «*ориентированными на другого*», т.е. осуществляемыми в определенной системе коммуникативных ожиданий (антиципаций), социальные феноменологи относят к таковым и физические упражнения, и прочтение в одиночестве молитвы, и воздержание от действия – терпеливое принятие. Замечание же Э. Гуссерля об

⁷ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Phenomenology and Sociology. Penguin, 1978. P. 125.

⁸ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Chicago: Northwestern University Press, 1968. P. 218.

имманентной социальности сознания содержит скрытую полемику со свойственным Э. Дюркгейму разделением уровней человеческой психики на социальные слои (коллективные представления, высшие психические функции, научные понятия) и не являющиеся социальными индивидуальными представления, житейские образы и предрассудки. Нетрудно видеть, что в дюркгеймовской интерпретации социальность сознания сведена лишь к одному из ее проявлений.

Современная психология склоняется скорее к феноменологической, нежели к позитивистской точке зрения. Сходную с гуссерлевской позицию выражают сегодня и ведущие отечественные психологи. Критикуя ранее широко распространенный в психологии (да и в социально-философском мышлении вообще) подход «от социального к индивидуальному», А.В. Брушлинский по сути солидаризируется с тезисом Э. Гуссерля об имманентном присутствии другого в горизонте сознания личности. Он отмечает изначальную социальность любого человеческого индивида. «Тем самым социальны не только субъект-субъектные, но и субъект-объектные взаимодействия. А потому остается в силе вопрос о том, до каких пределов оправдано и перспективно разделение этого взаимодействия на два указанных типа»⁹. Гуссерлевское понятие интенциональности и фиксирует их как неразрывное единство, переживаемое в опыте сознания.

Философская проблема интерсубъективности – ключ к пониманию социальной реальности и ее теоретической репрезентации. Проясняя бытийный смысл интерсубъективности, феноменологическая теория интерсубъективности содержит не раскрытые самим автором возможности применения феноменологических методов в общественных науках. Заметим, что столь волновавшая Э. Гуссерля проблема интерсубъективности имеет и явное историко-культурное измерение. Она актуальна лишь для западных социумов модернистского образца. В весьма продвинутых культурах традиционного типа, основанных на «органической солидарности» и персонификации социальных связей, существование Другого и возможность коммуникации с ним не проблематизируются. Проблемы, связанные с приоритетностью «я» как интенционального источника общения, существования Другого и конституирования социальных коммуникаций, возрастают лишь на почве высокоатомизированного, персонцентричного социума. Э. Гуссерль же, похоже, считал их общечеловеческими, «вечными».

Честь создания феноменологии социального мира принадлежит американскому философу и социологу австрийского происхождения А. Шюцу¹⁰. Он с огромным уважением относился к своему учителю и

⁹ Брушлинский А.В. Проблема субъекта в психологической науке (статья первая) // Психологический журнал. 1991. Т. 12, № 6. С. 4.

¹⁰ Альфред Шюц (1899–1959). Философ и социолог. Его работы представляют собой «прививку» феноменологических идей к социологии.

постоянно подчеркивал его заслуги в создании новой парадигмы философского мышления. Вместе с тем, он полагал, что Э. Гуссерль, сосредоточившись на общефилософских проблемах, был недостаточно сведущ в конкретных проблемах социальных наук¹¹. А. Шюц вспоминает, как Э. Гуссерль объяснял ему, что недостаточная проясненность именно социальных проблем, в частности проблемы интерсубъективности и статуса общества как интерсубъективности высшего порядка, помешала ему решиться на публикацию II тома «Идей к чистой феноменологии»¹². Э. Гуссерль искренне верил, что ему удалось найти ключ к решению названных проблем в V «Картезианском размышлении», анализ которого представлен в предыдущей статье главы.

Однако найденное им решение основополагающей для социальных наук проблемы интерсубъективности удовлетворило далеко не всех его учеников и последователей. И вот почему. Как феноменолог Э. Гуссерль исследует процесс конституирования смысла Другого в пространстве эгологической сферы, т.е. в пределах чистого опыта трансцендентального субъекта. Предложенные им процедуры феноменологического конституирования смысла Другого по замыслу Э. Гуссерля должны сделать «трансцендентально понятной» суть любого сообщества, любой социальности. Но если, по мысли Э. Гуссерля, анализ любого состава знания, осуществленный в трансцендентально-редуцированной сфере, сохраняет структуру значений естественной установки сознания, то в отношении интерсубъективности подобного соответствия между феноменологической и естественной установками не существует. Ибо это проблема особого рода. Многие исследователи полагают, что монадическая концепция сознания и акцент на персональную очевидность препятствуют продуктивному исследованию форм социальной организации. А. Шюц солидаризируется с Ж.-П. Сартром¹³ в том, что проблема Другого в феноменологии Э. Гуссерля сводится к отношению между трансцендентальными субъектами. Без сомнения, «это одна из самых трудных проблем феноменологии, возможно, неразрешимая – примирить понятие трансцендентального Его как источника конституирования мира с идеей плюральности сосуществующих трансцендентальных субъектов. Наш главный источник, V «Картезианское размышление», не показывает того, как Другой конституируется в качестве трансцендентальной субъективности, но лишь как он конституируется в качестве посюстороннего психофизического единства»¹⁴, – полагает А. Шюц. Его последователь Ф. Даллмер убежден: исходная эгологическая установка приводит к тому, что интерсубъективные отношения рас-

¹¹ Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague, 1962. P. 140.

¹² Ibid. P. 144.

¹³ Sartre J-P. L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, 1968. P. 275–310.

¹⁴ Schutz A. On Husserl's Theory of the Other // Collected Papers. The Hague, 1962. Vol. I. P. 194.

смаатриваются лишь как серия аналоговых опытов и потому предстают не более чем синхронизацией монологов¹⁵.

С позиций естественной установки сознания решение Э. Гуссерля кажется самопротиворечивым: речь идет о том, чтобы обосновать существование другого как обладающего присущим ему и независимым от моего потоком сознания, не выходя за пределы собственного сознания, да еще и абстрагированного (в результате трансцендентальн-феноменологической редукции) ото всех онтологических импликаций и предикатов собственной субъективности. Но, с точки зрения последовательного феноменолога, подобное решение не содержит противоречия: найти феноменологическое решение проблемы интерсубъективности – значит показать, посредством каких процедур феноменологического конституирования Другой мыслим как идеальный предмет особого рода, обладающий собственным потоком сознания с имманентно присущими ему механизмами ментальной активности. Напомним, что в качестве такой процедуры для Э. Гуссерля выступает аналогизирующая апперцепция, в свою очередь основанная на способности чистого сознания к спонтанному улавливанию сходства и последующему переносу ранее конституированного предметного смысла на сходный объект.

Но представителя конкретных когнитивных наук такое решение удовлетворить не может. Ведь существование Другого и его «вторая производная» – общий интерсубъективный мир – гарантированы столь непроясненной и лишь «интуитивно постигаемой» способностью человеческого сознания, как спонтанное улавливание сходства! Более того. Понятие потока сознания феноменологически фундаментально. Это изначальная данность сознания, схватываемая непосредственно. Наличие собственного потока сознания, полагал еще А. Бергсон, не подлежит вопрошанию. Любые сомнения в его данности Э. Гуссерль вслед за А. Бергсоном считает «слишком метафизическими». Поток же сознания Другого ни при каких обстоятельствах не может быть дан непосредственно. Он может быть воспринят лишь аппрезентативно, по аналогии. Это означает, что чужое сознание не может быть всецело открыто мне даже в самых интимных переживаниях, рассуждает А. Шюц. Ни при каких условиях мы не можем пережить в сознании все богатство и своеобразие чужой личности. «Следует подчеркнуть, – настаивает он, – что эта трансцендентальная интерсубъективность существует исключительно во мне, медитирующем Эго. Она конституируется исключительно из ресурсов моей интенциональности, но таким образом, что является той же самой трансцендентальной интерсубъективностью в каждом отдельном человеческом бытии, в его интенциональном опыте»¹⁶. Актер, вжившийся в роль своего

¹⁵ *Dallmayr F. Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci // Phenomenology and Social Reality. Nijhoff, 1970. P. 307.*

¹⁶ *Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Luckman Th. (ed.) Phenomenology and Sociology. Penguin, 1978. P. 128.*

персонажа, лишь имитирует его, играя в чужую субъективность. А это означает, солидаризируется с А. Шюцем его испанский коллега экзистенциальный феноменолог Х. Ортега-и-Гассет, что аналогизирующая апперцепция, «отвечающая» за перенос предметного смысла с моего собственного организма на организм другого, базируется исключительно на аналогии телесного облика – *der Körper*. По мнению Х. Ортеги, Э. Гуссерль недооценивает тот факт, что моему наблюдению открыт лишь внешний облик чужой телесности, в то время как свое собственное тело я испытываю во внутреннем опыте. Но столь фундаментальное различие в содержании «внешнего» и «внутреннего» опыта, убежден Ортега, не может быть сведено лишь к проводимому Э. Гуссерлем различению пространственных перспектив «здесь» и «там». А из того, что аналогия почти исключительно сводится к сходству внешнего облика, следует, что она попросту невозможна, если я – мужчина, а другой – женщина. Ведь, введя понятие «горизонта нормальности» опыта, Э. Гуссерль предусмотрел лишь ситуацию, в которой аппрезентируемый Другой – калека. Его увечье конституируется как отклонение от нормы. Но любое ли отклонение можно заранее предусмотреть? Другой у Э. Гуссерля, заключает Х. Ортега, остается всего лишь отблеском собственной телесности, *Alter ego* в буквальном смысле слова¹⁷. Это подверстанная под процедуры феноменологического конституирования абстракция Другого.

Подвергая критике гуссерлевскую теорию *Alter Ego* как аналоговой проекции или транспозиции собственного тела на место другого, Х. Ортега ссылается на то, что реальность Другого в ее конкретном проявлении не постижима для меня, как и моя для него. И хотя утверждение о том, что искомая аналогия имеет место не столько между телами, сколько между отношением сознания к собственному телу, т.е. умению им управлять, логически выводима из рассуждений Э. Гуссерля, сам он об этом, к сожалению, прямо не говорит.

Более того. Как уже отмечалось, феноменологически существование интересубъективного мира «производно» от объективности Другого. Именно бытие Другого конституирует наше общее окружение, совместно разделяемый природный и социальный мир. Э. Гуссерль мыслит его как смысловое пространство трансцендентального опыта, превращающее поле опыта трансцендентального субъекта в *бытие-для-нас*. Но если убедительность приведенного выше решения проблемы бытия Другого ставится под сомнение, то и проблема конституирования общего интересубъективного мира не получает должного решения¹⁸. Трансцендентально-феноменологических методов для анализа социологически релевантных аспектов интересубъективности, заключает А. Шюц, недостаточно.

Однако он не умаляет заслуг Э. Гуссерля в разработке философских подходов к проблеме «чужих сознаний», решение которой не может

¹⁷ *Ortega y Gasset. Man and People. N.Y., 1957. P. 121–128.*

¹⁸ *Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. P. 148.*

апеллировать лишь к эмпирической очевидности или моральному долженствованию. Основатель социальной феноменологии видит непреходящую заслугу Э. Гуссерля в том, что он с исчерпывающей полнотой продемонстрировал неразрешимость социологически релевантных аспектов проблемы intersubjectивности средствами трансцендентальной феноменологии и тем самым, независимо от того, каким виделось решение ему лично, продемонстрировал необходимость принципиально иных, социологически ориентированных подходов. Главный же вклад Э. Гуссерля в социальные науки, и в частности в немецкую социологию социального действия, А. Шюц видит в том, что он:

1) дал детальное описание того, что представляет собой идеальный план действия, проанализировав способ конституирования в сознании того состояния дел, которого действующее лицо желает достичь¹⁹;

2) описал две базовые идеализации обыденного мышления, на которых основана жизнь человека в жизненном мире: «И так далее, и тому подобное» (und so weiter) и «Я могу сделать это снова» (Ich kann immer wieder);

3) описав открытые и проблематичные возможности, Э. Гуссерль заложил основы анализа проблемы рационального выбора, основополагающей для всех общественных наук;

4) осуществил детальный анализ различных перспектив видения с позиций «здесь» и «там» в пределах трансцендентально редуцированной сферы, полностью сохраняющей свое значение в жизненном мире естественной установки;

5) осуществил феноменологический анализ внутреннего сознания времени, позволяющий понять, каким образом я могу участвовать в потоке сознания Другого;

6) показал, что жизнь чужого сознания доступна не иначе, как в форме аппрезентации, восприятия по аналогии его телесных движений;

7) развитая Э. Гуссерлем теория аппрезентации может быть с успехом использована для описания взаимоотношения между знаком и означаемым, символом и символизируемым, а также для анализа конституирования больших символических систем, таких как язык, миф, религия, искусство, являющихся неотъемлемыми частями жизненного мира;

8) наконец, гуссерлев анализ допредикативного опыта в жизненном мире и природы обыденных типизаций (хотя и не примененных им к собственно социальному миру) чрезвычайно важен для социальных наук, ибо «жизненный мир естественной установки сохраняет базис значений трансцендентальной феноменологии»²⁰.

«Суммируя изложенное выше, — заключает А. Шюц, — можно сказать, что эмпирические социальные науки найдут свое подлинное осно-

¹⁹ Ibid. P. 145.

²⁰ Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // Phenomenology and Sociology. Penguin, 1978. P. 122.

вание не в трансцендентальной феноменологии, но в конститутивной феноменологии естественной установки. Значительный вклад Э. Гуссерля в общественные науки состоит не в безуспешной попытке разрешить проблему конституирования трансцендентальной интерсубъективности в редуцированной эгологической сфере и не в непроясненном понятии эмпатии как основы понимания; наконец, не в его интерпретации обществ и сообществ как интерсубъективностей более высокого порядка, природа которых может быть описана эйдетически, но скорее в богатстве его исследований, имеющих отношение к проблемам жизненного мира (*Lebenswelt*), подлежащих развитию в философскую антропологию. Тот факт, что многие из этих исследований осуществлялись в феноменологически редуцированной сфере и даже, более того, многие из этих проблем и обнаруживаются лишь в результате осуществления этой редукции, не уменьшает достоверности его результатов для сферы естественной установки»²¹.

Однако отношения к самой естественной установке у Э. Гуссерля-философа и А. Шюца-социолога существенно различны. Поставленная Э. Гуссерлем задача обретения абсолютного фундамента человеческого знания требовала вывести из игры, «заключить в скобки», временно элиминировать естественную установку, дабы получить доступ к сфере чистого опыта трансцендентально-феноменологического субъекта. Следуя же задачам изучения эмпирических сообществ, А. Шюц, напротив, сосредоточил внимание на предметном содержании именно этой предпосылки его философских рассуждений. Главным объектом внимания феноменологии социального мира становится не чистое сознание трансцендентального субъекта, а повседневное сознание человека в естественной установке. Основополагающее значение этого предмета для феноменологической социологии и фиксируется в ее синонимичном, а для «ортодоксальной» феноменологии даже парадоксальном, названии – «феноменология естественной установки». Место опыта трансцендентально чистого сознания в ней занимает опыт социального отношения – опыт встречи (*encounter*) с чужим сознанием как соучастником в определении смыслов. Ее фундаментальной задачей становятся описание процесса феноменологического конституирования обыденного социального мира и прояснение методов интерсубъективной интерпретации (обмена значениями), лежащих в основании всех мыслимых форм социальных коммуникаций.

А. Шюц осуществил глубокий методологический синтез основного содержания феноменологии Э. Гуссерля с теорией социального действия М. Вебера. Таким образом, он обозначил принципиальную структуру феноменологической социологии даже раньше, чем Э. Гуссерль разработал свою концепцию жизненного мира. Показательно, что первая и единственная, изданная на немецком языке монография А. Шюца «Смысловое строение социального мира» (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,

²¹ Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. P. 149.

1932), имеет подзаголовок «Э. Гуссерль и М. Вебер». Однако со временем эвристический потенциал понятия «жизненный мир» произвел на А. Шюца столь сильное впечатление, что он планировал назвать обобщающую работу всей своей жизни «Структуры жизненного мира» (*The Structures of the Life-World*). Однако отпущенного ему времени жизни для завершения этой работы оказалось недостаточно.

Современные социальные науки, полагает он, оказались перед лицом базисной теоретической и методологической проблемы, пребывавшей в «слепом пятне» традиционной теоретической социологии: исследования повседневных человеческих действий и человеческого опыта в социальном мире. Решающий шаг в этом направлении сделан М. Вебером. Волею судеб он оказался посредником между позитивистски ориентированным естествознанием и построенной по его меркам эмпирической социологией, с одной стороны, и идеалистическим историцизмом «философии жизни», с другой. Не будучи феноменологом, М. Вебер сыграл огромную роль и в осознании «человекоразмерности» социальных наук, пределов адекватности методологических принципов позитивистской социологии, заимствованных из естествознания без учета особенностей социологического «объекта», имеющего, в отличие от объектов природы, собственное представление о себе и своих действиях. Именно эти представления и должна учесть «понимающая» социальная наука, теоретические основы которой заложил М. Вебер.

В отличие от позитивистски ориентированной социологии, апеллирующей к «человеку массы» как статистически детерминированной единице, «понимающая» методология М. Вебера наделяет агента социального действия чертами индивидуальности. Она артикулирует субъективную осмысленность действия, реконструкция субъективных значений которого и составляет задачу социологического анализа. Но фундаментальное для понимающей социологии М. Вебера понятие «субъективного значения» в рамках нового подхода оказалось недостаточно проясненным и допускающим двойственное толкование. Сам М. Вебер интерпретирует его и как значение, придаваемое собственному действию самим действующим лицом, и как значение, приписываемое этому действию другим, партнером или наблюдателем. Подобная амбивалентность оставляла известную недоопределенность в отношении конечного результата реконструкции субъективных значений: является ли им эмпирически выявляемое статистически среднее значение представлений многочисленных индивидов о смысле собственных действий или замещающий подобное «усреднение» идеализированный объект, характеристики которого заданы теоретически? Ответ на этот вопрос следует искать в теоретических допущениях М. Вебера. К числу важнейших он относит допущение о строго целерациональном действии как предмете его понимающей социологии.

А. Шюц полагает, что введение жесткого идеализирующего допущения, согласно которому агент социального действия всегда поступает

целерационально, по-видимому, обусловлено тем, что научному настрою М. Вебера довлекла эмпиристская установка: ведь именно этот тип поведения, почти не встречающийся в «чистом виде», наиболее доступен внешнему наблюдению и анализу. Постулат эмпирической верификации, полагает А. Шюц, введен М. Вебером для того, чтобы смягчить последствия недоопределенности его базовых понятий.

Феноменологически ориентированная теоретическая социология проблематизирует то, что М. Вебер принимал как само собой разумеющееся, не требующее дальнейших прояснений, – представление о том, что социальный мир осмыслен и его смысловая структура относительно устойчива. «Вебер принял на веру предпосылку осмысленности самого социального мира как результата интерсубъективной договоренности, аналогично тому, как в нашей повседневной жизни мы принимаем на веру факт существования законосообразного мира, соответствующего нашим рассудочным понятиям»²², – убежден А. Шюц. Не проблематизировав трансцендентальных предпосылок любых эмпирических сообществ, М. Вебер, по его мнению, обошел главный, воистину «королевский», вопрос теоретической социологии: теоретических оснований интерсубъективности.

Кроме того, М. Вебер исходит из факта «непосредственной данности» осмысленного социального (т.е. ориентированного на другого) действия как не подлежащего сомнению самоочевидного основания, не только не исследовав его генезиса из элементарных форм человеческих действий, но и не осознав саму его возможность как проблему. Там, где М. Вебер усматривал элементарную «клеточку» социальной жизни – осмысленное социальное действие, социальные феноменологи обнаруживают нераспаханное проблемное поле, вызывающее к исследованию феноменологическими методами. Кроме того, М. Вебер был убежден в возможности однозначной объективной интерпретации смысла действия, а также и в том, что объективный смысл, приписываемый действию субъекта в рамках теоретической модели, соответствует субъективному смыслу, т.е. тому, что приписывает своим действиям само действующее лицо. Вводя сильное идеализирующее допущение целерационального действия, М. Вебер постулировал абсолютное совпадение субъективного и объективного контекста значений – в пределах принятой им идеализации целерационального действия. Этот смысл неизменен на протяжении всего исполнения действия и выступает инвариантом социологического анализа. Веберовская концепция целерационального действия абстрагируется и от того факта, что в действующем действии (и его интерпретации) может происходить трансформация изначальных смыслов и сотворение новых в результате накопления опыта по мере исполнения действия – даже если оно не привело к задуманному результату.

²² Schutz A. Phenomenology of the Social World. Evanston, 1967. P. 9.

«Согласно Веберу, – отмечает А. Шюц, – главная задача социологии состоит том, чтобы понять значения, которыми действующее лицо наделяет свои действия. Но что представляет собой само действие и его значение и как возможно его понимание другим, будь он партнером по взаимодействию, наблюдателем со стороны или социальным ученым?»²³ Все эти вопросы, полагает А. Шюц, ведут нас к общим методологическим проблемам, которые поднял и частично разрешил основатель феноменологического движения в европейской философии Э. Гуссерль. Применение феноменологических методов к анализу основных социологических понятий М. Вебера, по мысли А. Шюца, призвано прояснить ряд принципиальных положений, некритически принятых автором «Протестантской этики» как самоочевидных. Отец-основатель феноменологического анализа в социальных науках, А. Шюц ставит подобные вопросы в поистине кантианских формулировках:

– Как возможно осмысленное социальное действие?

– Каковы предельные основания intersubjectивности, т.е. адекватного понимания смыслов чужого действия?

– Всегда ли действующий достаточно ясно и отчетливо осознает свои действительные мотивы, дабы адекватно соотнести поставленные цели с используемыми средствами?

– Наконец, насколько теоретически оправдан постулат постоянства смысла? Не способствует ли опыт, обретаемый в процессе осуществления задуманного, изменению первоначального замысла?

Исходный постулат «понимающей» социологии М. Вебера, гласящий, что ничто не может быть понято лучше, чем индивидуальное осмысленное действие, А. Шюц считает логически и научно не проясненным, аксиомой скорее практического, чем теоретического разума. Постулируя необходимость свободы от оценок, т.е. суждений практического разума, сам М. Вебер, убежден А. Шюц, имплицитно привносит оценочные утверждения в основание своей социологической концепции.

Феноменологический анализ проблематизирует именно то, что представлялось М. Веберу самоочевидным. Способность задавать «возвратные вопросы» Э. Гуссерль считал одним из величайших достоинств феноменологического анализа научного знания. Подобные вопросы разворачивают методологическое исследование в направлении, обратном тому, в котором исторически и логически развивается само научное знание, помогают двигаться от результата как данности не только к реконструкции механизма его порождения, но и к обоснованию этого механизма как в принципе возможного для разума. Конститутивная феноменология завершает свое исследование тем, с чего конкретные науки его начинают как с явной или неявной предпосылки своих рассуждений. Применительно к веберовской социологии это означает, что феноменология социального мира проблематизирует фундаментальную для понима-

²³ Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. The Hague, 1962. P. 145.

ющей социологии идею целерационального действия. Вклад А. Шюца в методологию социального познания, справедливо полагает Г. Вагнер, касается краеугольных камней социально-философского мышления и простирается до уровня метаанализа, т.е. систематического обращения к вопросам, логически первичным по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни²⁴.

А. Шюц вполне осознал как достоинства, так и ограниченность немецкой социологии социального действия. Он убежден в том, что ответы на не проясненные ею вопросы следует искать на пути теоретического синтеза «понимающей» социологии М. Вебера и конститутивной феноменологии Э. Гуссерля²⁵. Ибо только последняя, благодаря развитым в ее рамках процедурам анализа порождающих механизмов рассудочной деятельности, способна прояснить наиболее глубокие – «трансцендентальные» – основания когнитивных наук.

Отправным пунктом профессиональной рефлексии феноменологического социолога являются конкретные переживания человека в его жизненном мире. Жизненный мир – это мир, в котором он родился, живет и к которому вынужден так или иначе «прилаживаться» для продолжения жизни. Жизненный мир человека переживается как опыт повседневной жизни, его существование не проблематизируется до тех пор, пока причины особого рода не разрушают этой наивной веры. Это мир естественной установки. Естественная установка – это наивная точка зрения дорефлексивного сознания, обыденно-практическое мышление, в рамках которого существование природного и социального мира не проблематизируется, а принимается «на веру». Аналогично, столь же «естественным» и непроблематизируемым представляется и факт существования других людей: мир переживается человеком как общий для него и других. В рамках естественной установки сознания «существование других людей и наличие у них психической жизни не более проблематично, чем существование физических вещей»²⁶, – убежден А. Шюц.

В естественной установке сознания человек принимает как существование другого, так и его воздействие на него в качестве само собой разумеющихся фактов. Равно не проблематизируется в ней и возможность взаимного понимания и коммуникации посредством определенной системы знаков и символов. Они обретают статус научных проблем лишь в рамках специализированного социального знания.

²⁴ *Vagner H.* Introduction to: *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. The Univ. of Chicago Press, 1970. P. 45.

²⁵ Первая (и единственная, опубликованная на немецком языке, до переезда автора в США) монография, А. Шюца, изданная еще при жизни Э. Гуссерля, «Смысловое строение социального мира» (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie.* Wien, 1932), носит подзаголовок: Э. Гуссерль и М. Вебер.

²⁶ *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. University of Chicago Press. 1970. P. 163.

В рамках феноменологической социологии индивид представлен как носитель собственного опыта, с одной стороны, и как находящийся в определенной системе социальных коммуникаций, с другой. Первый аспект является социально-психологическим. Он предполагает исследование структуры индивидуального когнитивного опыта, типов поведенческих мотиваций и проектов индивидуального поведения. Второй подход описывает такие формы взаимодействий, которые сами участники расценивают как типичные и осознают как взаимно мотивированные и адекватные наличным целям. Однако следует подчеркнуть, замечает А. Шюц, что различие между этими двумя аспектами является чисто аналитическим. Оно не существует для самого действующего лица, воспринимающего свою жизненную ситуацию как тотальную конфигурацию жизненного опыта, в пределах которого субъективно-познавательные и когнитивно-типизирующие элементы взаимно перетекают друг в друга.

Следуя базисным установкам метода трансцендентально-феноменологической редукции, социальные феноменологи предлагают «воздерживаться» от веры в объективную реальность социальных объектов (специфическое эпохэ естественной установки), аналогично тому как трансцендентально-феноменологическая редукция означает «вынесение за скобки» любых бытийных смыслов. Подобная редукция позволяет обрести смысл «социального» как трансцендентального основания всех бытийно-практических отношений. Существование социального как трансцендентальной предпосылки любого эмпирического сообщества состоит в его «значимости». Эта значимость постоянно воспроизводится в продуктах человеческой деятельности. В феноменологической перспективе такие интенциональные «объекты», как мотив, план, проект, преступное деяние, упущенная возможность столь же «реальны», сколь и любые другие. И те, и другие способны выступать центрами познавательных и практических отношений, и следовательно, подотчетны человеческому разуму и совести. Феноменологическая социология исследует процесс социального конструирования реальности как воплощенных форм человеческой деятельности и интерпретации.

Конститутивная феноменология исследует социальный мир как продукт идеального конституирования, как смысловую структуру. Поэтому в феноменологической перспективе социальность – прежде всего и главным образом универсум значений, переживаемых и интерпретируемых людьми в их повседневной жизни. Вместе с тем, социальные значения не предшествуют человеческой деятельности на манер риккертовских абсолютных ценностей. Феноменологи исходят из представлений о конститутивном (не созерцательном) характере социальных значений как квинтэссенции, точке пересечения смысловых характеристик типизированных форм человеческой деятельности. Под этим углом зрения социальный мир предстает как повседневный мир, переживаемый и интерпретируемый людьми в естественной установке сознания. Социальная феноменология видит социальную реальность как структурированный мир значе-

ний, выступающих в форме типизированных представлений об объектах этого мира. Подобные типизированные представления обретают форму обыденных интерпретаций, которые вкупе с личным опытом индивида образуют принимаемые на веру средства ориентации в социальном мире. Процесс конституирования социального мира, т.о., может быть описан как конституирование реальности повседневной жизни посредством приписывания социальных значений различным ее проявлениям²⁷. Поэтому главной задачей феноменологического анализа социальной реальности полагается выявление всеобщих правил приписывания значений, позволяющих создать понятный и предсказуемый мир.

Социальная феноменология исследует функционирование определенной системы культурных значений, объединяющих людей в общество, – работу «фабрики социальных значений». Обращаясь к анализу intersубъективных значений, социолог-феноменолог исследует генезис феноменологически трактуемой объективности социального мира, т.е. его intersубъективной смысловой структуры, конституирующей собственно социальное в его отличии от мира природных объектов.

Моделирование общенаучной картины социального мира через осмысление многообразия форм социальных коммуникаций приобретает особую актуальность в условиях осознания когнитивной ограниченности классической парадигмы социального знания. Стремление анализировать социальные явления как обусловленные определенным типом социальных связей, вырастающих из рутинных, повседневных взаимодействий, с одной стороны, открывает новую перспективу когнитивного видения, с другой – свидетельствует о неудовлетворенности традиционным социологическим мышлением, «выносящим за скобки» *субъективное отношение человека* к тем или иным аспектам его социального бытия. Ибо знание того, сколько раз в году среднестатистический респондент посещает музеи, концертные залы или церковь, безусловно, полезно, однако такое знание само по себе не способно раскрыть многообразие оттенков и глубину эстетических или религиозных переживаний. Но именно такого рода знание необходимо для осмысления нового, неклассического образа человека. Как справедливо заметил последователь и издатель А. Шюца, Р. Занер, кризис модернистской социологии предельно проблематизировал научный образ человека. «Я сошлюсь на М. Шелера, – отмечает он, – еще в 1928 году заметившего, что никогда в человеческой истории человек не проблематизировал себя столь глубоко, как в наши дни. Фундаментальной важности вопрос состоит в том, что означает человеческое, быть человеком»²⁸. Демонстрируя важность исследования *субъективных значений* в общественных науках, а также механиз-

²⁷ Уолш Д. Социология и социальный мир // Новые направления в социологической теории. М., Прогресс, 1978. С. 51.

²⁸ Zaner R. Solitude and Sociality: The critical Foundation of the Social Sciences // Phenomenology and Social Reality. Nijhoff, 1970. P. 25.

мов формирования *intersубъективной структуры социальных значений* и методологических основ их анализа, социальная феноменология вносит свою лепту в решение этого фундаментальной важности вопроса.

Спустя 35 лет после того как Э. Дюркгейм сформулировал свой «фаустовский» вопрос о природе социального факта, основатель феноменологии социального мира А. Шюц ставит вопрос о когнитивных основаниях социальных коммуникаций. «Как вообще возможны взаимное понимание и коммуникация? Как возможно, что человек исполняет осмысленное действие целенаправленно или по привычке, что он руководствуется целями, которых хочет достичь и мотивирован определенным опытом? Не обусловлены ли понятия значений, мотивов, целей, действий определенными структурами сознания, определенной ориентацией всего опыта во внутреннем времени? Не предполагает ли интерпретация чужих значений, смысла чужих действий и результатов самоинтерпретацию наблюдателя или партнера? Как я могу, как человек среди людей и как социальный ученый, найти подход ко всему этому, если не идя сам путем пред-интерпретированного опыта, образованного осажженным опытом (*sedimentations*) моей прошлой жизни? И как могут быть обоснованы методы интерпретации социальных взаимодействий, если они не основаны на скрупулезном описании лежащих в их основании допущений и импликаций?»²⁹

В дюркгеймовском описании, развивает далее эту мысль Д. Уолш, недостает теоретического анализа процессов порождения эмерджентной социальной реальности в ходе социальных взаимодействий. Вопросы о том, как складывается социальный мир из единообразно понимаемых жестов, знаков, общего языка, и как, благодаря каким процессам эта общность осознается как таковая, игнорировались Э. Дюркгеймом³⁰. В основе его социологической концепции лежит наивное, некритически принятое на веру представление о социальном мире как якобы всецело не зависимом от исследователя, т.е. «объективного». Способы же социального конструирования смысловых структур реальности посредством обыденных процедур интерпретации Э. Дюркгейм не проблематизирует. А широко распространенная среди социологов позитивистской ориентации привычка рассматривать теоретические проблемы как независимые от методологических, породившая практику онтологизации продуктов объективирующего метода, питала интеллектуальную привычку опираться на *некритически принимаемые предпосылки* – в кричащем противоречии с декларируемыми принципами беспредпосылочности объективистского метода.

Д. Уолш прекрасно проиллюстрировал свойственное позитивистской социологии противоречие между требованием опираться лишь на объек-

²⁹ Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. The Univ. Of Chicago Press, 1979. P. 55.

³⁰ Уолш Д. Разновидности позитивизма. Дюркгейм и социальные факты // Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 81.

тивные «данные» и некритической апелляцией к субъективным значениям на примере социологического анализа Э. Дюркгеймом проблемы самоубийства³¹. В соответствии с декларируемой автором объективистской установкой, самоубийство есть социальный факт, и его следует изучать, анализируя его взаимоотношения с другими социальными фактами-«вещами», т.е. не апеллируя к субъективным значениям этого действия. В случае самоубийства роль объективных фактов – «вещей» играют юридические нормы, а также сложная констелляция факторов, определяющих степень социальной интеграции индивида. Однако отвергнув обращение к субъективным значениям, замечает Д. Уолш, Э. Дюркгейм оказался перед неразрешимой средствами объективистской методологии проблемой: как сочетать универсальность юридических норм и неизменность других факторов с конфессиональными и гендерными различиями в уровне самоубийств? Вынужденный как-то объяснять подобные различия, Э. Дюркгейм на каждом шагу обращается к им же самим отвергнутым субъективным значениям. Его собственное исследование самоубийств буквально пронизано анализом типологических различий субъективных значений социального действия. Так, изгнанное за дверь, стучится в окно. Интерпретация субъективных значений становится неотъемлемой частью анализа Э. Дюркгеймом статистических данных. При этом подобные значения выступают не в качестве подлежащего изучению материала (объекта исследования), как того требуют установки феноменологической социологии, а произвольно черпаются из обыденных представлений человека среднего класса.

Вопреки требованиям объективистского метода объяснять самоубийство исключительно в терминах наблюдаемых факторов, субъективные значения, как показывает Д. Уолш, играют решающую роль в объяснении Э. Дюркгеймом конфессиональных различий в уровне самоубийств. Так, объясняя сочетание высокого уровня образованности и низкого уровня самоубийств среди католиков в сравнении с высоким уровнем образованности и высоким же уровнем самоубийств среди протестантов, Э. Дюркгейм ссылается на ничем не подкрепленные суждения о высоком значении образования для католиков, которое удерживает их на краю жизни. Подобная ссылка, справедливо замечает Д. Уолш, «хотя и служит объяснением, но не является частью исследовательских данных»³². В таком случае закономерно возникает вопрос: каков источник этих сведений, если они не выведены – в соответствии с заявленным методом – из эмпирических данных? А поскольку сам Э. Дюркгейм не ответил на этот вопрос, Д. Уолш констатирует, что для объяснения научной статистики Э. Дюркгейм некритически привлек расхожие представления о культурном поведении современного ему населения, т.е. осуществил скрытую референцию к обыденным социальным значениям.

³¹ Дюркгейм Э. Самоубийство. СПб., 1912.

³² Уолш Д. Дюркгейм и социальные факты. // Новые направления в социологической теории. М., 1978. С. 81.

Аналогично, объясняя диверсификацию уровня самоубийств мужчин и женщин (гендерные различия), Э. Дюркгейм ссылается на различия, также ничем не подтвержденные, в уровне социальной интеграции мужчин и женщин. Вдовы, полагает он, сравнительно легче переносят свое одиночество, чем вдовцы (?). По мнению Э. Дюркгейма, это объясняется более низким уровнем эмоциональных потребностей женщин в сравнении с мужчинами. А поскольку эмоциональные потребности женщин невелики, полагает он, то они и сравнительно легко удовлетворимы: несколько благочестивых дел, домашнее животное, на которое можно излить свою ласку, – и жизнь пожилой незамужней женщины полна до краев. А если она к тому же еще и религиозна, то находит в вере надежную защиту от самоубийства, ибо эти простые формы вполне удовлетворяют ее потребности. Напротив, мужчина, убежден Э. Дюркгейм, более сложно организован. Он нуждается в большем числе социальных опор, поскольку его моральное равновесие менее устойчиво и сравнительно легко нарушается.

Нетрудно видеть, что приведенные выше рассуждения Э. Дюркгейма не только не выводимы из эмпирических данных, но кричаще противостоят устоявшимся представлениям о большей эмоциональной уязвимости женщин по сравнению с мужчинами. Они выражают субъективную точку зрения ученого, референция к которой запрещена правилами им же разработанного метода. Как бы то ни было, ему не удалось объяснить самоубийство как социальный факт, т.е. исключительно в терминах наблюдаемого поведения, как результат действия внешних сил, его детерминирующих. Напротив, как показывает Дж. Дуглас³³, в аргументации Э. Дюркгейма непроясненные социальные значения сами выступают в качестве причины самоубийства – в разительном противоречии с требованиями строго объективистского метода.

Кроме того, Э. Дюркгейм, как и вся позитивистская социология в целом, исходит из неявной предпосылки о ценностной нейтральности статистических методов, используемых в анализе данных. Однако статистика, справедливо замечают социальные феноменологи, подобно теории, основана на неявно выраженных принципах упорядочения, с необходимостью содержащих определенные ценностные предпочтения. Так, сам Э. Дюркгейм отмечает, что статистические картины самоубийств, основанные на данных полиции и на данных религиозных организаций, существенно различны. Разные социальные институты по-разному квалифицируют одно и то же действие, повлекшее за собой смерть человека – в соответствии со своими интересами. Полиция склонна видеть в спорном случае преступление, церковь – несчастный случай. Самое существенное, однако, состоит в том, что статистические данные сами по себе

³³ Douglas J. The Social Meaning of Suicide. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967.

мало информативны. Их «встраивание» в общую картину исследуемого процесса с необходимостью требует их содержательной интерпретации. И даже если подобная интерпретация осуществляется в строгом соответствии с установками определенной теоретической конструкции, она в значительной мере подвержена воздействию не отрефлексированных позитивистской социологией «фоновых критериев», здравого смысла самого социолога, – всего того, что обычно «само собой разумеется». Более того, она имплицитно содержит в себе определенную модель человека и форм его деятельности. При этом вопрос о том, в какой мере эти ценностные предпочтения согласуются с ценностными установками самого «объекта» исследования, остается открытым. Исследовательские процедуры традиционной социологии, убеждены социальные феноменологи, не побуждают исследователя осознать тот факт, что его теоретические суждения в значительной мере основаны на неявно принятых на веру субъективных значениях. Позитивистская социология оказалась не в состоянии понять того, что практикуемые ею методы и порождают ту самую реальность (как онтологизацию процедур объективирующей методологии), на «объективное» исследование которой она направляет свои усилия.

Не артикулируя смысловых характеристик человеческой деятельности, позитивистски ориентированные социологи полагают, что используемые ими понятийные схемы служат исключительно целям объяснения независимой от нее объективной реальности социального мира.

Пересмотр идеалов и норм классического обществознания связан с новой онтологией человеческой субъективности, новым пониманием отношения Я и Другого, человеческого бытия и мышления, научного и вненаучного социального знания. Поэтому объектом критики социальных феноменологов выступает не только эмпирическая (позитивистская) социология. Серьезные возражения вызывают у них и концептуальные построения классической науки в целом, в частности свойственная классической парадигме социального знания нормативно-эссенциалистская когнитивная установка. Суть ее состоит в том, что теория должна выражать «сущность» исследуемых процессов «в чистом виде», как таковую не доступную рядовым агентам социального процесса. Они категорически не согласны с тем, что социальная теория должна сначала создаваться за письменным столом, а затем преподноситься людям как нечто отличное от их жизнепрактического понимания социальных процессов, сложившегося в повседневных практиках.

Объектом критики социальных феноменологов выступает одна из наиболее влиятельных глобальных социальных концепций XX века – структурный функционализм. За исключительное влияние на социологию XX в. его нередко именуют «парсоновской империей». В рамках структурного функционализма общество рассматривается по аналогии с саморазвивающимися биологическими системами. Однако при всей эв-

ристической ценности этой базовой метафоры ее использование, по справедливому замечанию социальных феноменологов, обязывает сторонников организмической модели прояснить социологический смысл заимствуемых понятий. Структурные функционалисты же сплошь да рядом некритически используют метафоры не только для иллюстрации, но и как средство объяснения. Так, ограничившись замечаниями, что в случае нарушения социального баланса система «превращается в нечто иное» или просто перестает существовать, они не дают объяснения, что это значит эмпирически. Кроме того, использование любых, в том числе и организмических, моделей требует прояснения связи между элементами модели и структурой моделируемой реальности. Если же подобное прояснение не осуществляется (как в данном случае), возникает когнитивный соблазн реификации – подмены реальности теоретической моделью. Представители структурного функционализма допускают именно такую когнитивную погрешность: они склонны рассматривать модель как саму реальность, а не как ее идеализированный образ.

Т. Парсонс полагал главной проблемой структурно-функционального анализа проблему социального порядка. Социальный порядок мыслится им как онтологическая структура, имеющая принудительный характер для актора, действующего в ее рамках. Социальные же феноменологи, напротив, не приемлют свойственных структурному функционализму представлений о жесткой детерминации социального действия макросоциальными структурами. Если и имеет смысл говорить о «детерминации», заимствуя этот «естественнонаучный» термин, то лишь в значении мягкой многоступенчатой опосредованности социальных явлений повседневными, рутинными формами социальных взаимодействий. Развивая далее мысль М. Вебера о социальных институтах как инобытии типизированных форм человеческой деятельности, они исходят из допущения, что не социальные структуры детерминируют человеческое поведение, но, напротив, опривыченные формы человеческих действий поддерживают определенный институциональный порядок – пока он отвечает их ожиданиям и интересам. Известно, например, что нарушение табу на инцест в родовом обществе каралось смертной казнью. Но было бы нелепо утверждать, – справедливо замечают П. Бергер и Т. Лукман, – что сексуальное поведение человека в родовом обществе регулировалось отсечением голов. Функциональная детерминация, убеждены социальные феноменологи, направлена в противоположную сторону, «снизу вверх», и призвана показать, каким образом повседневные рутинные практические действия встраиваются в макросоциальные структуры, поддерживая и постепенно видоизменяя их.

В социальных структурах кристаллизуются, «отвердевают» уже ставшие привычными формы деятельности и общения. «Социальный порядок, – утверждают П. Бергер и Т. Лукман, – является продуктом прошлой человеческой деятельности и существует до и постольку, поскольку

ку человеческая активность продолжает его продуцировать. Никакого другого онтологического статуса ему приписать нельзя»³⁴. Таким образом, феноменологически основу социального порядка образуют не социальные структуры, а опривыченные формы intersубъективных социальных коммуникаций.

Социальная структура, убеждены феноменологи, не обладает особой реальностью, отличной от форм человеческой деятельности. Это понятие осмысленно лишь в той мере, в какой отсылает к обыденным представлениям индивидов о способах организации социальной жизни. Подобные представления могут быть частичны, неполны, и даже противоречить представлениям профессиональных социологов о социальной структуре, однако повседневная социальная жизнь в конечном счете развивается на основе именно таких представлений. Поэтому их изучение должно стать не только предметом первой заботы профессиональных социологов, но референцию к ним как первичным социальным значениям следует считать критерием осмысленности специализированного социального знания. Наделение же социальной системы самостоятельным бытием, отличным от объективированных процедур социальной интерпретации, приводит к реификации понятия социальной системы. «Реификация, – по определению П. Бергера и Т. Лукмана, – это представление человеческих явлений как вещей, т.е. в не-человеческих и над-человеческих терминах. Реификация – это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то иного, чем человеческих продуктов, – фактов природы, результатов действия космических сил, манифестации божественной воли. Реификация подразумевает, что человек может забыть о своем авторстве, и диалектика продукта и творца ускользает от сознания. Реифицированный мир по определению бесчеловечен. Он воспринимается человеком как странная, нечеловеческая фактичность... Реальные отношения между человеком и миром в сознании переворачиваются»³⁵.

Названные авторы справедливо предостерегают от ошибочного суждения, будто бы реификация понятий возможна лишь на уровне предельно высоких абстракций. Сфера реифицированных объектов отнюдь не ограничена ментальными конструктами науки. Она бытует как на дотеоретическом, так и на теоретическом уровнях сознания. При этом реификации высоко абстрактных научных понятий можно рассматривать как укорененные в донаучных реификациях. Было бы ошибкой видеть в них переворачивание обычного, нереифицированного восприятия человека с улицы, когнитивную наивность обыденного сознания. Этнографические и психологические исследования Л. Леви-Брюля и Ж. Пиаже свидетельствуют о том, что изначальное восприятие социального мира высоко-

³⁴ Berger P. L. and Luckmann T. *Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966. P. 52.

³⁵ Ibid. P. 89.

реифицировано как фило-, так и онтогенетически. Ребенку свойственно воспринимать слова по аналогии с внешними объектами, а в примитивных культурах восприятие имени аналогично восприятию телесности. Так что, претендуя на «исправление» обыденного сознания в соответствии с требованиями строго научного дискурса, структурный функционализм повторяет типичные когнитивные ошибки человека дописьменной культуры или осваивающего язык ребенка, реифицирующего слова. «Мы пытались показать... – заключают П. Бергер и Т. Лукман, – почему мы должны рассматривать стандартные версии функционалистских объяснений в социальных науках как теоретический фокус, ловкий обман, надувательство. Более того, мы надеемся, что показали причину нашей уверенности в том, что чисто структурная социология (т.е. абстрагированная от анализа социальных значений. – Н. С.) чревата опасностью овеществления, представления как чего-то материального социальных явлений, теоретическую дегуманизацию человека. Даже если это начинается со скромного предписания своим конструктам лишь эвристического статуса, она часто заканчивается смешением собственных концептуализаций с законами универсума»³⁶.

Последователи Т. Парсонса рассматривают человеческую деятельность как продукт системных свойств. Социальное действие анализируется в рамках определенной социальной структуры, детерминировано ею и «вторично» по отношению к ней. Детерминирующие функции системы по отношению к действию отчетливо представлены в понятии социальной роли – структурированных видов деятельности, определяемых функциональными требованиями системы как целого. Само же социальное действие рассматривается в абстракции от его субъективных значений, как продукт исполнения ролей. При этом парсоновская концепция игнорирует ситуационную обусловленность процесса институционализации (интериоризации ролей), – тот факт, что усвоение социальных ролей протекает по-разному у различных типов действующих лиц и в различных социальных контекстах. Поэтому, убеждены феноменологи, она не способна объяснить, как сами индивиды понимают содержание ролей и практически организуют свое поведение в соответствии с подобными представлениями. Предположить же наличие изначального «общего согласия» относительно содержания интернализируемых ролевых функций («само собой разумеющееся») – значит постулировать то, что феноменологически более всего нуждается в объяснении.

Теоретические рассуждения Т. Парсонса действительно неявно апеллируют к «само собой разумеющемуся» социального взаимодействия, молчаливо подразумеваемому всеми его участниками. Кроме того, осуществление социального взаимодействия, которое, как полагают сторонники структурного функционализма, детерминировано социальной

³⁶ Ibid. P. 186.

структурой, задает ориентацию участников социального взаимодействия друг на друга (в веберовском смысле). А это, в свою очередь, предполагает и соответствующие подобной ориентации взаимные экспектации – фоновые ожидания. Каждый участник социального взаимодействия в соответствии с постулатами структурного функционализма удовлетворяет экспектации другого, так что реакция одного на ожидаемые действия другого служит подтверждением его намерений и отвечает общим экспектациям. Однако само наличие подобных экспектаций (фоновых ожиданий) неявным образом предполагает существование определенного набора общих (интерсубъективных) социальных значений, одинаково воспринимаемых всеми участниками взаимодействия. Именно они обеспечивают возможную взаимность социальных экспектаций. Но, допустив существование подобных общих значений («фоновых ожиданий») в качестве само собой разумеющегося, теоретики структурно-функционального анализа полагают в качестве неявной предпосылки именно то, что более всего требует объяснения. Тем самым они уклоняются от объяснения наиболее фундаментальной проблемы: как возможны (в кантовском смысле) взаимное понимание и социальная коммуникация, каковы их когнитивные основания и способы теоретической репрезентации. Таким образом, презумпция упорядочивающего характера социальной системы, базирующейся на общих экспектациях (фоновых ожиданиях), сама по себе становится решением проблемы социального порядка, ради объяснения которого и введена. Социальная феноменология вскрывает порочный круг объяснительной схемы структурно-функционального анализа: существование социального порядка оказывается неявной предпосылкой, в соответствии с которой и строится объяснение того, как возможна устойчивая социальная структура.

То, что сторонники функционального анализа именуют как «система», «роль», «статус», «ролевое ожидание, в опыте индивида воспринимается в совершенно иных терминах, отмечает А. Шюц. Все, что схватывает ученый в этих понятиях, в личном опыте индивида воспринимается как цепь типизаций – образцов привычного состояния дел, мотивов, целей или социокультурных продуктов. Всеобщая конфигурация таких типизаций образует *схему референции*, посредством которой интерпретируется социальный и физический мир. Подобная схема референции содержит социально одобренные образцы (pattern) поведения и интерпретации, достаточные для решения большинства практических проблем³⁷.

С точки зрения социальной феноменологии, исследование содержания и процесса интериоризации социальных ролей важно для понимания посредствующих звеньев (медиаторов) отдельных секторов общего запаса социального знания. Роли являются типами действующих лиц в кон-

³⁷ Schutz A. On Phenomenology and Social Relations. University of Chicago Press, 1970. P. 119.

тексте объективированного запаса знания, общего для коллектива действующих лиц. Играя роль, индивид участвует в социальной жизни. Интернализируя роль, он «присваивает» социальный мир, делает субъективно значимым.

Роль указывает человеку не только особую область ролеспецифического знания с присущими ему ролевыми нормами и ценностями, но и более широкую область социально объективированных знаний. Быть судьей, например, – значит знать не только законы, но и более широкую область человеческих дел. В этом отношении каждая роль открывает дверь в определенный сектор социального знания, не сводимого лишь к специализированному. Недостаточно просто выучить роль, чтобы успешно ее исполнять. Необходимо быть посвященным в различные когнитивные и даже аффективные слои корпуса знания, прямо или косвенно соответствующего данной роли.

Структурно-функциональный анализ полагает своей задачей интерпретацию данных, исходя из их роли в более крупных социальных структурах, элементами которых они являются. При этом упорядочивающим и интегрирующим фактором, обеспечивающим взаимосвязь частей и сохранение целого, полагается система ценностей и норм. Но с когнитивной точки зрения нормы представляют собой лишь формально установленные или неписанные правила – идеализации. Чтобы объяснить их функционирование на практике, необходимо исследовать, как они «живут» в реальности. Иными словами, необходимо проанализировать дифференцированное восприятие норм и ценностей различными субъектами социального действия. Как сами индивиды понимают содержание писанных и неписанных правил? Каким образом они оценивают соответствие конкретных действий правилу, т.е. как именно происходит «прилаживание» общего правила к конкретной ситуации? Наконец, как индивид ориентируется в том, какому именно правилу следовать в той или иной ситуации? Самым важным становится вопрос о том, как на практике индивид преодолевает разрыв между общепринятыми ценностями и нормами, с одной стороны, и собственными представлениями о том, как им следовать, с другой.

Инспирированное структурным функционализмом представление о детерминирующем воздействии социальных структур на социальное действие «размывается» и эволюционирует в направлении, близком к феноменологии, в символическом интеракционизме. Его представители Ч. Кули (Ch. Cooley), В. Томас (W. Thomas) и Г. Мид (H. Mead) полагали, что социальное действие определяется социальной ситуацией, представляющей собой сложную констелляцию институтов, ролей, статусных позиций, организаций, норм, ценностей и ожиданий. Таким образом, «действующие, будь то индивиды или группы, поступают так или иначе в соответствии с определенной ситуацией... В той мере, в какой культура и организация сформировала ситуацию, в которой человек действует,

и в той мере, в какой они обеспечили фиксированный набор символов, которые люди используют для интерпретации их ситуаций, они являются составляющей тех сил, которые формируют человеческое поведение»³⁸.

Полагая символический интеракционизм предтечей социальной феноменологии, А. Шюц уделяет несравнимо большее внимание социологическому конструированию типов коммуникативных ситуаций. Социальная феноменология не ограничивается изучением лишь социально-психологического и микросоциологического уровней социальной реальности. «Заключить, что феноменологическая социология ограничивается изучением микросоциологических событий, – утверждает Дж. Фэтас, – значит игнорировать ее важность для понимания более широких социальных событий. Когда социальная наука осознает, что объективная реальность общества, сообществ и форм организаций субъективно воспринимается в опыте индивидом и что этот субъективный опыт имеет самое непосредственное отношение к последующей экстернализации и объективации процедур, в которые человек вовлечен в процессе своего мышления и действия в социальном мире, тогда социальная наука станет более информированной и реалистичной»³⁹.

Соответственно, подчеркнем еще раз, переосмысливается и свойственное классической социологии представление о методологии как совокупности приемов, используемых для обнаружения и исследования свойств «жесткого» мира фактов. В понимании социальных феноменологов методология должна служить отнюдь не целям отражения свойств социального мира, предсуществующих познавательным процедурам. Напротив, многие свойства социальности, которые теоретик полагает присущими обществу «самому по себе», являются не чем иным, как продуктами онтологизации традиционных социологических методов. И один из важнейших истоков такой онтологизации коренится, повторим, в привычке рассматривать теоретические проблемы как независимые от методологических.

Но если в классическом естествознании, как отмечал Э. Гуссерль, онтологизация идеальных теоретических объектов ведет к отрыву науки от жизненного мира и в конечном итоге – к кризису европейских наук, то для общества попытки навязать жизни логику проекта чреватые еще большими трагическими последствиями. Когнитивный источник таких опасностей коренится в способе «работы» с классическими идеализациями. «В социальных науках, – предупреждал А. Шюц, – существует огромная опасность, что ее идеализации, в данном случае типологии, будут рассматриваться не как методы, а как подлинное бытие. Эта опасность особенно велика в науках, имеющих дело с человеческим бытием и его жизненным миром, поскольку они работают с высокосложным материа-

³⁸ Blumer H. Symbolic Interactionism. Prentice-Hall, N-Gersey, 1969. P. 87–88.

³⁹ Ibid. P. X111.

лом, включающим типы более высокого порядка. Этот материал не относится непосредственно к субъективной активности индивидов»⁴⁰. На подобную опасность указывают и наши отечественные авторы. «Источником методологической установки, ориентированной на всезнание и всемогущество науки, является онтологизация идеально чистых, истинных объектов науки, отождествление научных моделей с реальностью»⁴¹, – отмечает В.Г. Федотова. К сожалению, подобной опасности нерелексивного (наивного) онтологизма нашему общественному знанию до сих пор не удалось избежать в полной мере.

Социальные же феноменологи убеждены в том, что социальные науки могут избежать подобной опасности, развивая релексивную методологию. Ее важнейшим требованием, по убеждению социальных феноменологов, должна стать постоянная экспликация скрытых предпосылок в фундаменте своей науки. Ибо обыденные суждения здравого смысла, будучи изгнаны в дверь, проникают в окно. Создание же особого языка науки, отличного от обыденного разговорного языка, как свидетельствуют безуспешные попытки логических позитивистов, невозможно – суждения здравого смысла полностью не элиминируемы из корпуса научного знания. Научное социальное знание всегда содержит вкрапления внеучного. Но механизмы внутринаучной релексии должны постоянно эксплицитировать неявные предпосылки, почерпнутые из обыденного мышления, обеспечивать критичность (релексивность) науки в отношении собственных предпосылок.

Значимость подобного методологического императива фиксируется синонимичным названием, нередко используемым применительно к феноменологии социального мира – *релексивная социология*. «Меня глубоко вдохновляют, – замечает Р. Занер, – исследования Элвина Гоулднера, основные тезисы релексивной социологии которого таковы:

а) социальная наука является не только концепцией социального мира, но и его частью;

б) это означает, что социолог должен релексивно познать себя как «составную часть» социального бытия. Он должен перестать смотреть на свой «материал» как на «отчужденных других» или просто как на «объект изучения».

Самосознание, точнее знание о себе, – подчеркивает Э. Гоулднер, – рассматривается как необходимый путь познания социального мира. Ибо не существует социального знания, которое не было бы знанием нашего собственного опыта и нашего отношения к нему»⁴².

⁴⁰ Ibid. P. 140.

⁴¹ Федотова В.Г. Что может и чего не может наука? // Философские науки. 1989. № 12. С. 3.

⁴² Zaner R. Solitude and Sociality: The critical Foundation of the Social Sciences // Phenomenology and Social Reality. Nijhoff, 1970. P. 28; Gouldner A. The Coming Crisis in Western Sociology. N.Y.: Basic Book, 1970.

Подобные представления о необходимости теоретического осознания факта укорененности социальной теории и самого социолога в структурах жизненного мира, в свою очередь, базируются на двух «негативных» тезисах Э. Гоулднера:

а) это означает отказ от субъектно-объектной дихотомии как модели понимания нашей социальной самости (self)⁴³;

б) это отрицает значимость и саму возможность «ценностно-нейтрального подхода» в социальных науках. «Ученый, познай самого себя» – таков тезис рефлексивной социологии⁴⁴.

В целом же перспективность феноменологических методов в социальных науках состоит в том, что они позволяют радикально изменить ракурс рассмотрения, сместить фокус исследовательского интереса с жестких социальных структур и институтов – предмета преимущественного внимания классического обществознания – на основополагающие характеристики опыта социальной жизни человека, предлагая метод, пригодный для описания этого опыта. Подобная установка отвечает главной задаче социальной феноменологии, ориентированной на постижение предельных оснований («трансцендентальных предпосылок») социальности как таковой.

⁴³ В отечественной социальной методологии на необходимость преодолеть классическую бинарную оппозицию субъекта и объекта как наследие классической познавательной установки, в свою очередь, порождающей дихотомию объяснения и понимания, указывала В.Г. Федотова. См.: *Федотова В.Г.* Объяснение и понимание – проблема бытия и познания // *Объяснение и понимание в социальном познании*. М., 1990. С. 7.

⁴⁴ *Zaner R.* Solitude and Sociality. P. 28.

Шульга Е.Н.

Интерсубъективные аспекты интерпретации и понимания в коммуникативных процессах

Одной из актуальных проблем современной эпистемологии является проблема понимания и интерпретации, которую можно конкретизировать как поиск ответов на вопросы: как осуществляется интерпретация, или как интерпретация участвует в понимании и/или взаимопонимании людей? как интерпретация включена в процесс познания? Понимание в своей когнитивной части предстает как фундаментальное свойство и одновременно как результат деятельности человеческого мышления и сознания, и оно конкретизируется как философское понятие в связи с распознаванием специфических условий формирования человеческого опыта познания. Поиск фундаментальных основ человеческого понимания и познания, рассматриваемого в широком контексте эпистемологического поиска, предполагает уяснение специфики понимания на уровне взаимодействия людей друг с другом и между собой, а это делает актуальным включение социального (социокультурного) аспекта исследований в орбиту проблематики понимания.

Известно, что понимание одних людей другими наступает в результате коммуникативной деятельности и живого общения, за которым стоят определенные цели. Уяснить специфику коммуникативного процесса, рассматривая его в контексте познавательной деятельности, а также объяснить условия передачи знания и опыта познания – всё это вопросы, где тесно соприкасаются когнитивные, эпистемологические и социальные аспекты исследования. Поэтому не только феномен человеческого понимания, но и проблематика коммуникации предстает в качестве предмета философского рассмотрения в связи с познанием социальных условий взаимопонимания.

Важно при этом, что *взаимопонимание* наступает благодаря действию множества причин и успешность коммуникации определяют самые разные факторы: психологические, языковые, культурно-исторические и т.д. Их включенность в социальный аспект рассмотрения – познание условий взаимопонимания, взгляд на познавательную деятельность как на социально значимую коммуникативную деятельность – возвышает саму проблематику до уровня философского исследования. При этом выясняются не только социально-психологические и языковые основания коммуникации, в особенности, когда говорят об онтологических обязательствах языка в связи с распознаванием условий успешной коммуникации, но философский смысл получает так называемая *коммуникативная рациональность* и все то, что является ее основанием. Именно на этот специальный аспект философских исследований обращает внимание

Н.М. Смирнова. Она прямо указывает на то, что «коммуникативная рациональность предполагает использование знаков и знаковых систем»¹ и подчеркивает мысль, что «коммуникация будет успешной, если коммуникативный знак предварительно проинтерпретирован тем, кто его использует, в терминах ожидаемой интерпретации адресата»².

Тем самым рациональность коммуникации не мыслится учеными без рассмотрения условий интерпретации той информации – отдельных знаков, значений, языковых знаковых систем (вербальных и невербальных) и символов (внешнего мира), которые как раз и подвергаются истолкованию. Поэтому наиважнейшими для успешной интерпретации – понимания *Другого* (агента коммуникации), а также для понимания всего текста (например, невербального текста) коммуникации оказываются смыслы.

Смыслы входят в канву «считываемой» действительности и составляют целый мир – мир смыслов. «Прочитывая» смыслы, поставляемые в опыте интерпретации фактов, явлений и событий внешнего мира, человек оказывается способным воспринимать этот мир и окружающую действительность в ее смысловой целостности. Поэтому задача интерпретации (понимания) здесь предполагает реконструкцию имманентного смысла, которым наделен мир вещей и предметов, событий и актов коммуникации.

В случае акта «понимания *Другого*» возможность коммуникации обусловлена и осуществляется в контексте «познания *Другого*», а понимание коммуникативного партнера, в свою очередь, основывается на том, что любые языковые содержательные высказывания – речь в целом – воспринимаются как «текст». Содержание коммуникации воспринимается на основе передаваемых им «текстов» – вербальных и невербальных. Важно при этом, что «образ» коммуникативного партнера создается на основании восприятия его как целостной личности со всеми индивидуальными чертами характера и особенностями темперамента, психики, уровня знания, языка и культуры общения и т.д. Все это в целом создает в восприятии образ партнера, а сам коммуникативный партнер рассматривается как особый «текст». Такой подход делает оптимистичной возможность понимания *Другого* уже только на том основании, что интерпретатор выступает для *Другого* в качестве непосредственного объекта интерпретации. В результате совместных и согласованных усилий – интеллектуальных действий *направленного познания* – наступает взаимопонимание.

На первый взгляд может показаться, что для взаимопонимания достаточно совместить два текста – высказываемый и воспринимаемый, найти «точки соприкосновения», обсудить их и убедить другого (убе-

¹ Смирнова Н.М. Коммуникативная рациональность – конструктивное основание социальной эпистемологии // Коммуникативная рациональность и социальные коммуникации. М., 2012. С. 95.

² Смирнова Н.М. Там же. С. 95.

даться самому), что смыслы этих «текстов» – совпадают или, по крайней мере, один текст не противоречит другому (и личности партнеров по коммуникации адекватны).

Казалось бы, для того чтобы коммуникативный акт проходил успешно и агенты коммуникации (партнеры коммуникативного действия) поняли друг друга, достаточно говорить на одном языке или понимать язык другого. Между тем необходимо задаться вопросом: если два человека говорят на одном языке и они, как кажется, понимают друг друга, то откуда появляется конфликт непонимания?

Известно, что непонимание связано с неточностью языка, с неверно истолкованным смыслом высказывания. Наконец, оно возникает вследствие того, что каждый участник коммуникативного акта вкладывает привычные для него ожидания в контекст обсуждаемого вопроса (события, темы, проблемы и т.д.). Тем самым, один из партнеров всегда настроен на успешность коммуникации (иначе она теряет всякий смысл) и предполагает, что его мысли, намерения, его доводы и аргументы, т.е. «текст в целом» воспринимаются партнерами однозначно и, значит, его коммуникативное действие должно быть расценено как успешное. Но если этого не происходит, люди склонны приписывать факт непонимания какого-то довода из списка аргументов другими людьми или даже неприятие всей совокупности выдвигаемых аргументов, объясняя это себе как «событие непонимания» или объективное недопонимание.

Формы социальной манифестации «события непонимания» могут быть диаметрально противоположны по силе ожидаемого воздействия на других людей. В некоторых случаях «событие непонимания» проявляется как *нестандартное поведение*, когда человек начинает вести себя *не так*, как это принято в данном обществе, вплоть до нарушения социальных норм поведения. В иных случаях нестандартное поведение предстает как следствие *искаженного восприятия* той или иной конкретной ситуации, о которой человек высказывается, иллюстрируя свою собственную меру понимания, однако эти его «высказывания» воспринимаются окружающими как ошибочные, но которые, тем не менее, могут быть откорректированы³. Например, в ходе совместного обсуждения проблемы.

Кроме того, источник непонимания может быть связан с тем, что часто не учитывается различие между значением и смыслом слов.

Заслугой Г. Фреге, как известно, как раз и было различие этих понятий, но, как отмечает В.Л. Васюков, «авторы современных исследований часто не проводят этого различения, что порой приводит к нежелательным или избыточным результатам»⁴. В частности, «согласно тому же

³ Об этом более подробно см.: Гусев С.С. О коммуникативном анализе коммуникативных действий // Коммуникативная рациональность и социальные коммуникации. М., 2012. С. 134–135.

⁴ Васюков В.Л. Социальный смысл и коммуникативная практика // Коммуникативная рациональность и социальные коммуникации. М., 2012. С. 439.

Фреге, – подчеркивает Васюков, – смысл дает нам информацию, которая позволяет найти в окружающем мире значение определенного выражения. Это может быть и предмет, и положение дел (в случае высказываний). Насколько точна эта информация, является ли она исчерпывающей или неполной? В первом случае значение легко может быть идентифицировано, во втором случае это затруднительно, и в качестве значения может быть предъявлено несколько кандидатов, обладающих определенным сходством. Тогда картина размывается и не исключена ситуация, когда одно и то же значение подпадает под несколько смыслов»⁵.

Таким образом, связь между смыслом и значением далеко не однозначна, здесь нет прямой зависимости. В обыденной коммуникации это обстоятельство часто упускается из виду, что приводит к непониманию какого-то фрагмента речи, отдельного высказывания или простого жеста, что как раз и приводит к искажению смысла всей коммуникации в целом.

К слову замечу, что в различных культурах такой элемент невербальной коммуникации, как символика жестов, интерпретируется по-разному и там, где, например, американец показывает жестом, что все «О.К.», грек расценивает это как неприличный жест, неуместный и неприемлемый в данной культуре. Точно так же утвердительный кивок головы в знак согласия, подразумевающий для русского человека слово «да», для болгарина имеет противоположное значение, и этот же самый жест следует понимать как прямое указание на слово «нет».

Фундаментальна ли такого рода фактичность значения, исторично ли значение, используемое для целей взаимопонимания?

Способность понимать (как и способность мыслить, говорить, здраво рассуждать и осознавать свои действия) универсальна для всех людей. Способы передачи смысла отдельных слов и целых понятий, представления о том, как должна проходить коммуникация, традиция коммуникации, характерная для той или иной культуры, – все это формировалось постепенно. Особенности конкретной культуры мы можем реконструировать на основании тех конкретных форм фиксации смысла и значения, которые дошли до нас – как непосредственно в языке, так и в невербальной части коммуникации как способе передачи знания. И если язык – это наиболее подвижный, развивающийся элемент культуры, то жест и понимание смысла, стоящего за жестом, может уносить нас в глубину истории данного народа. Так, в современном Китае сохраняется древнейшая традиция брать и отдавать предметы обеими руками, показывая тем самым, что у человека «дающего» нет злого умысла – обе руки свободны от оружия. Другой древнейший для мировой культуры и истории народов жест проявления наивысшей благодарности, признательности и одновременно покорности – это поднесение правой руки, собранной в кулак, к сердцу. Его использовали и римские гладиаторы, выходя на арену,

⁵ Там же.

и трибуны, которые приветствовали плебс, и современные президенты стран, где распространена выборная система власти.

На эпистемологическом уровне объяснения специфики коммуникации задача прояснения смыслов приводит к необходимости создания *смыслового поля* – связей смыслов и создания их особой общности, гарантирующей понимание и взаимопонимание субъектов общения, которое и лежит в основе понятия интерсубъективности. Тем самым *интерсубъективность* – это особая общность познающих нечто субъектов. Но это и смысловое поле воспринимаемого ими знания, и условие передачи этого знания (опыта познания) – от одного субъекта к другому, *выстраивание себя в Другого*.

Рассмотрение философского смысла интерсубъективности начинается с опыта феноменологической рефлексии над процессом познания. И здесь интересен тот путь исследования, который осуществляет Э. Гуссерль, предпринимая попытку обоснования рефлексии через саму рефлексию. Он приходит к убеждению, что каждый субъект, рефлекслируя, выстраивает и создает собственный внутренний мир, этот мир есть собственный опыт субъекта, зависящий только от его познания.

Каждый человек имеет собственный опыт познания. Проблема взаимопонимания (обмен знанием в форме понимания *Другого*) решается благодаря взаимоотношению субъектов при условии, что складывается *интерсубъективная общность* – общность гипотетических субъектов, каждый из которых имеет свой опыт и свой мир, который может рассматриваться объективно, как «для-всех» сущий, но основывающийся на индивидуальном опыте познания. В то же время интерсубъективность совершенно необходимый элемент понимания *Другого* и взаимопонимания людей – именно благодаря интерсубъективности *Я* фиксирует своеобразие своего опыта в отношении других опытов. В результате формируется *интенциональная общность*, для которой характерна направленность на горизонт возможностей понимания. Тем самым понимание предстает как бесконечный процесс, а бесконечное самоуглубление – как идеал. Поэтому Гуссерль с необходимостью вводит понятие жизненного мира как духовного основания для понимания и интерпретации всякого действия или всякой мысли конкретного субъекта.

Интерпретация и понимание языка смыслов предполагают участие такой методологии философской интерпретации, которая находится в проблемном поле когнитивной герменевтики. *Когнитивная герменевтика* рассматривает тексты, образную структуру «текста» (например, визуальные образы, звуковые тексты, тексты изобразительного искусства: живописные полотна, скульптуры и т.д.) и изучает условия их понимания, выстраивая целую систему принципов понимания и методов интерпретации. (См.: Шульга Е.Н. Понимание и интерпретация. М.: Наука. 2008; Шульга Е.Н. Эволюция методов философской герменевтики. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011).

Как особая операция, нацеленная на понимание, интерпретация представляет собой последовательность шагов мысли по направлению от объекта – к управляющему понятию, приписывающему тип значения объекту-как-представленному, и от него – к объекту. Если это так и у нас наступает понимание, то интерпретация, по-видимому, есть специфический взгляд на объект, который подразумевает надделение его смыслом путем представления его определенным образом. В то же время у нас имеется ответ на вопрос: какова структура интерпретации? Парадоксально, но что бы ни интерпретировать, мы всегда интерпретируем что-то. Это что-то есть то, что я называю *объектом* интерпретации, используя термин «объект» как означающий интенциональный объект.

Интенциональный объект всегда является объектом некоторого акта познания и идентифицируется агентом-интерпретатором этого акта посредством множества идентифицирующих свойств. С точки зрения интерпретатора, акт понимания направлен на что-то, что обладает этими идентифицирующими свойствами. (Но мнение агента, разумеется, может быть ошибочным.) Таким образом, интенциональный объект есть то, на что направлена наша интерпретация. Он воспринимается и распознается посредством идентифицирующих свойств, которыми он обладает, по мнению интерпретатора, и это понимание, по-видимому, однозначно в данном контексте. Соответственно интенциональный объект не всегда совпадает с реальным объектом, но лишь подразумевает его. А это вполне согласуется с пониманием смысла тех, на согласование которых направлена коммуникация.

Вопрос: «Что значит интерпретировать?» – требует ответа, привлекающего внимание к природе интерпретации как процесса; однако было бы нецелесообразно пытаться дать эмпирическое описание всех форм, которые принимает этот процесс.

Как уже было отмечено, интерпретатор начинает с идентификации объекта своего понимания. Это производится путем отбора множества идентифицирующих свойств. Например, древние греки классифицировали как метеорологию область феноменов, которые не рассматриваются современной наукой. Древние греки относили к сфере метеорологии радугу и ветра, наряду со звездами и планетами в качестве объекта исследования, выдвигая единую объяснительную интерпретацию для них. Современная наука пересмотрела и сузила объект самой метеорологии, удалив из этой сферы звезды и планеты.

Таким образом, для того чтобы процесс интерпретации развивался, кто-то должен решать, что данный объект является в чем-то неподходящим, а кто-то должен стремиться, чтобы этот недостаток был восполнен. Тем, кто дает рецепт преодоления этой трудности, является интерпретатором в случаях интерпретаций *для себя*, но в интерпретациях *для других* это может быть не интерпретатор. Например, один интерпретатор есть тот, кто озадачен знаками на стене, а другой является тем, кто восполняет отсутствующее значение. Но может случиться и так, что неопределен-

ность объекта интерпретации видится интерпретатором как продукт концептуального обеднения и поэтому требует обогащения, наделения объекта новыми смыслами и значениями.

В целом для интерпретатора неопределенность объекта означает неудачу, неудачу в попытке выяснения управляющего значением понятия, и поэтому требуется переформулировка понятия, которая превратит объект во что-то, что *точно* воплощает подобное понятие.

Может случиться так, что объект рассматривается как нечто загадочное или чуждое. Например, Фалес и другие древнегреческие космологи стремились обнаружить знамения в небесах. Подобным же образом большинство из нас, когда мы смотрим на какого-то человека и видим его лицо, мы стремимся распознать (угадать в нем) смысл – значение, которое важно для нас. Поэтому-то и те, например, кто считает, что кофейная гуща может подлежать истолкованию, поступают в точности так же, считая, что всякие явления скрывают в себе что-то значимое, важное для человека.

Этот пример наводит на мысль о том, что не всякая интерпретация уместна и существуют обстоятельства (объекты), при которых процесс интерпретации может даже не начинаться. Кроме того, всегда найдутся люди, которые *не хотят* сделать ничего с этими объектами. Подобно пленникам платоновской пещеры, которые считают, что образы на стене являются тем, чем они действительно есть, эти люди не являются истолкователями. Необходим некоторый тип *желания*, чтобы началось истолкование, а не у каждого оно есть.

Следующий этап процесса интерпретации предполагает выбор типа управляющего понятия. Это утверждение следует пояснить. Например, греческие физики, насколько известно, стремились к *естественному объяснению* небесных феноменов, даже если они порой искали его не там, где надо. Действуя подобным образом, они отдавали предпочтение одному понятию взамен другого, используя его как базис своей интерпретации. Так, они могли, вместо того чтобы объяснить небесные феномены природными причинами, искать сверхъестественные объяснения или использовать мифологические художественные образы и давать им этико-эстетические интерпретации. Здесь мы имеем дело с разными типами управляющих понятий.

Поясню, что идея управляющего понятия тесно соотносится с идеей так называемой корректирующей схемы. Схема устанавливает область предвидений и ожиданий, которые, будучи исполненными, подтверждают схему, а, не будучи исполненными, побуждают нас пересмотреть ее. Итак, чтобы понять смысл объекта, интерпретатор должен решить, какой тип значения должен быть ему предписан, т.е. этому объекту или этому взаимоотношению, этой коммуникации. Другими словами, интерпретатор должен выбрать *тип управляющего понятия*, на основании которого очевидные аспекты (свойства, качества) объекта или конкретные харак-

теристики (смыслы, полученные в акте коммуникации) должны быть синтезированы в единое целое, объединены единым смысловым полем. На этом этапе интерпретации интерпретатор задает вопросы типа: «Что представляет и что выражает собой объект?», «Частью чего он является?», «Он реален?» и «Как его объяснить?»

Когда мы классифицируем фрагмент научного или философского дискурса в качестве энтимемы, мы придаем ему разновидность значения – значения, характерного для аргумента. Действуя подобным образом, мы принимаем его в качестве не до конца сформулированного аргумента, требующего дальнейшей интерпретации. Таким образом, классифицируя что-то как энтимему, но при этом не имея возможности восстановить ее пропущенные шаги (а это характерно для дискурса коммуникации), означает в точности оставаться на этом этапе процесса интерпретации, и не иметь возможности перейти к следующему этапу.

Этот процесс сходным образом напоминает нам ситуации, когда один человек классифицирует знаки на стене как *надписи*, думая, что они обладают значением, присущим коммуникации, т.к. они имеют поверхностный вид знаков коммуникации (т.е. написаны рукой). Но как только надпись классифицируется, она приобретает загадочный характер, поскольку ее значение не может быть ухвачено пониманием. Поэтому здесь необходима дальнейшая классификация объектов, в отношении которых возможна интерпретации. Это происходит в случае интерпретации, основывающейся на прозрении природы объекта. Но даже эти случаи влекут за собой представление объекта таким образом, чтобы управляющее понятие *явно* было применимым к нему. Заметным типом среди видов представления, используемых здесь, является *реструктуризация*.

Объект уже может считаться структурированным некоторым образом тогда и только тогда, когда его спецификация может включать не только множество свойств, но также некоторые *метасвойства*, которые упорядочивают или выводят на передний план некоторые из его первопорядковых свойств. Эта структура может изменяться, если объект подпадает под выбранное управляющее понятие. Можно отказаться от того, что считалось первичным свойством объекта; но и другие аспекты также могут нуждаться в пересмотре.

Например, для цели понимания образы картины Ван Гога «Едоки картофеля» по-разному структурируются различными истолкователями. По мнению одних, наиболее выразительными в этой картине являются некоторые формальные признаки, включая соответствие между членами семьи и их кофейными чашками. Другие интерпретаторы, признавая эти свойства частью объекта интерпретации, выделяют в качестве ведущих к смыслу иные свойства: это направление и экспрессивное выражение взглядов субъектов, стену, разделяющую пожилую женщину и мужчину, имя «Винсент» на стуле слева, фонарь и пар от горячего картофеля и кофе. Эти различные реструктуризации объекта (картины) определяются раз-

личными управляющими понятиями, выбранными разными истолкователями.

В первой интерпретации управляющим понятием является «единство взаимоотношения» (персонажей картины), и это тот смысл, который интерпретатор обнаруживает во внутренних формальных отношениях персонажей-объектов. Во второй интерпретации взгляды и разделяющая стена – возникающие на фоне дающей свет лампы и теплого пара – собираются вместе под управляющее понятие «*выражение изоляции*». Общая нацеленность обеих интерпретаций состоит в том, что интерпретации предельно рациональным образом стараются передать единый смысл сюжета картины в терминах ее выразительных свойств, чтобы осветить различные подмножества свойств, составляющих содержание картины и оказывающих неизгладимое впечатление истинной художественности авторского исполнения.

Итак, под конструктивной интерпретацией я понимаю формирование смысла в его движении от объекта к понятию; и стратегия интерпретации включает в себя *корректировку*, *усечение* и *воссоздание* смысла целого. К слову замечу, что философская герменевтика как раз и занимается реконструкцией и конструированием подобного поля смыслов, позволяющего добиться эффективной интерпретации, без которой невозможна эффективная коммуникация.

В отличие от интерпретации коммуникативной деятельности субъектов, сам *процесс реструктуризации* смыслов консервативен: он оставляет содержание объекта интерпретации неизменным. По контрасту с реконструкцией, стратегия корректировки предполагает изменение свойства интерпретируемого объекта.

Например, интерпретатор, который пытается воссоздать общепринятый текст, может изменить смысл пассажа текста на основании того, какую задачу он перед собой ставит, в частности, что он, «*воссоздавая*» текст, восполняет утрату некоторого смысла или исправляет ошибки некоторого рода. Так, Деннис Бартоломеус (жил в XVIII веке) на свой манер переработал и переписал текст «Зимней сказка» Шекспира, объясняя это тем, что стремился максимально сохранить романтичность и веселость «Зимней сказки» без ее печали и скорби. Но мы должны знать, что при таком способе «творческой» деятельности, интерпретатор принимает в качестве нежелательных только *некоторые* свойства объекта интерпретации и поэтому пренебрегает ими в объекте-как-представленном. В то же время другие свойства текста, которые могут или не могут быть представленными в «новой редакции», считаются желательными и их присутствие в объекте-как-представленном намеренно преувеличивается.

Так, *романтизм* и *веселость* в нашем примере являются управляющими понятиями в версии «Зимней сказки» XVIII века. И надо отметить, что подобная интерпретация Шекспира в полной мере отвечает культурным запросам общества. Указанные свойства – романтизм и веселость – рассматриваются как главные для постановки пьесы, в то время как не-

желательный подтекст – печали и скорби – отвергается. Тем самым «объект интерпретации» (истинный смысл сказки Шекспира) в этом случае скорее подгоняется под управляющее понятие «романтичности и веселости», нежели наоборот.

Виды рассуждений, которые применяются в пользу подобных усечений, могут быть проиллюстрированы несколькими аналогичными примерами с их специальной аргументацией. Так, элегантность, прекрасная музыка, веселые сцены, чудесные декорации и прекрасные исполнители – все это подводится под *управляющее понятие культурности*, предполагая, что за понятием «культурности» стоит как раз то, что должно предстать перед зрителем как качество выразительности, присущее подлинному смыслу пьесы Шекспира. Но о ней судят и по тому, что отсутствует непосредственно в тексте Шекспира. Этот *отсутствующий* в данной театральной интерпретации *смысл* текста, по контрасту, характеризуется как объект с нежелательными свойствами «чуждости», «неправдоподобия», «утомительности» и «абсурдности». Именно эти негативные свойства (подтекст и контексты) сказки расцениваются как не отвечающие культурным запросам общества, и они отсекаются.

Существует и более радикальный тип представления интерпретируемого объекта: *воссоздание*. Оно может принять две формы. *Консервативное воссоздание* идентифицирует цель интерпретации и воссоздает объект таким образом, чтобы достичь наилучшей цели понимания смысла интерпретируемого объекта. Например, в случае воссоздания подлинности или приближенности к аутентичности того объекта, который реконструируется. При этом *радикальное воссоздание* подменяет предположительно лучшую цель и воссоздает объект, нацеленный на достижение этой новой цели.

Итак, говоря об этапах интерпретации и используя предложенную методологию, я учитывала, что на практике интерпретация редко настолько схематична, в особенности, если это связано с коммуникацией. И все же выделение определенных последовательностей соотносительности смысла и его интерпретации и использование конкретной методологии философской интерпретации предполагают развитие когнитивной сферы герменевтического анализа, в котором сочетаются различные аспекты – социально-детерминированного, когнитивного и эстетически-оценочного, рационального свойства.

Интерсубъективность как трансляция смыслов

В нашем исследовании рассматривается понятие смысла, его коммуникативный аспект. Наряду с традиционным логическим подходом, мы вводим коммуникативный подход, в котором подчеркивается, что смыслы порождаются и существуют в процессе человеческой коммуникации. В связи с этим мы переопределяем понятие смысла, рассматриваем значение анализа интерсубъективности для понимания феномена смысла, а также анализируем носители смысла как сложные идеальные системы. Интерсубъективный и системный аспекты смысла тесно связаны друг с другом, поскольку только в интерсубъективной коммуникации смыслы возникают и обмениваются и только в коммуникативной среде, подразумевающей интерсубъективность, могут возникать и функционировать носители смысла как сложные идеальные системы.

1. Что есть смысл?

Понятие смысла, наверное, – одно из самых трудноопределяемых понятий в философии. Так, смыслом предложения, по Г. Фреге, может быть мысль¹. Смыслом имени Г. Фреге называл способ задания значения (денотата), иначе говоря, смысл имени – эта та информация о денотате, которая содержится в самом имени. Об имени говорится, что оно обозначает (именует) свой денотат, но выражает свой смысл. Мысль, выраженную предложением, Г. Фреге называл смыслом этого предложения. Смысл и значение как объективные сущности Фреге противопоставлял представлению как субъективному образу предмета, который индивидуален для каждого познающего субъекта. Хотя смысл имени – это объективная сущность, одно и то же имя может, как отмечал Фреге, ассоциироваться у различных людей с различной информацией о денотате этого имени. Два различных имени могут иметь тождественные денотаты, но обладать при этом различными смыслами (напр., имена «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда»); все имена, имеющие тождественные смыслы, обладают тождественными денотатами.

Но Фреге имеет в виду только одну разновидность смысла, а именно, логический смысл слов и предложений². Только для этого понятия верно все, что говорит Фреге о смысле.

¹ См.: Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М., 2000. С. 230–247.

² «Так, например, мысль предложения “Утренняя звезда – это тело, освещенное Солнцем” отличается от мысли предложения “Вечерняя звезда – это тело,

Мы знаем, что не только в естественном языке, но и в философском анализе слово «смысл» часто приобретает совсем другие значения.

Существует, помимо логического смысла слов и предложений, смысл эстетический, поэтический, социальный. Философами и социологами было много написано о социальном смысле невербального человеческого мира³. Но и языковое предложение может иметь смысл эстетический, не имея смысла логического:

А мы сидели на крыше июля
И глядели в небо глаза человечья

*Елена Полюшкина*⁴

Иными словами, мы пока имеем дело с двумя понятиями смысла:

- 1) узкологическое понятие смысла слов и предложений;
- 2) общее, более широкое понятие смысла, содержащее в себе понятие индивидуального творчества («восприятие смысла – всегда творчество»⁵), которое можно достаточно произвольно подразделять на понятия социального смысла, культурного смысла, музыкального, художественного, поэтического смыслов (последние три понятия объединяются понятием эстетического смысла), экзистенциального смысла. Человеческий мир, по образному выражению американского философа М. Натансона, ученика А. Шюца – основоположника феноменологической социологии, – «светится смыслами». Мы обратимся к А. Шюцу, поскольку взяли за анализ коммуникативного аспекта смысла, а коммуникация подразумевает социум, в котором она происходит. Шюц пишет, что «поскольку Природа конституирована конкретно и единообразно, постольку и само человеческое существование соотносится с существующим жизненным миром как сфера практической деятельности, изначально наделенная *человеческим смыслом*»⁶. «Наш повседневный мир с самого начала есть интересубъективный мир культуры. Он интересубъективен, ибо мы живем в нем как люди среди других людей, связанные с ними общим влиянием и работой, понимающие других и являющиеся для них объек-

освещенное Солнцем». Каждый, кому не известно, что Вечерняя звезда есть Утренняя звезда, может счесть одну из этих мыслей истинной, а другую – ложной. Таким образом, мысль не является значением предложения, ее следует рассматривать, скорее, как смысл предложения». (*Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М., 2000. С. 230–247.*)

³ См.: *Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М., 2004; Абрамова Н.Т. Несловесное мышление. М., 2002; Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Составление, филос. перевод, общее и научное редактирование, послесловие Н.М. Смирновой. М., 2004.*

⁴ *Полюшкина Е. Возможность. Стихотворения. М., 1995. С. 57.*

⁵ *Касавин И.Т. Смысл как проблема эпистемологии и науки // Эпистемология & философия науки. 2007. № 3. С. 15.*

⁶ *Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Росспэн, 2004. С. 188.*

том понимания. И это мир культуры, ибо с самого начала жизненный мир есть для нас универсум обозначений, т.е. *смысловая сеть* (Sinnzusammenhang), которую мы должны проинтерпретировать, и *мир смысловых взаимосвязей*, которые мы устанавливаем лишь посредством нашего действия в этом жизненном мире»⁷.

По Шюцу, наивно живущий человек автоматически имеет «под рукой» некие *смысловые комплексы*, которые для него достоверны. Из всего, что он унаследовал и усвоил, из многообразных осаждений традиции, привычности и собственных прежних конституирований смысла, сохраняющихся в его памяти и реактивирующихся в различных ситуациях, складывается его запас переживаний своего жизненного мира как некий «закрытый смысловой комплекс». Этот комплекс обычно является для человека непроблематичным, нерелексированным, принадлежит к «фоновому знанию». Итак, человеческий мир интерсубъективен и наполнен смыслами.

Сам Шюц, однако, не дает своего определения смысла, пользуясь этим словом как словом обыденного языка. Но именно для анализа социальной сферы, организуемой смыслами и порождающей смыслы, особенно важно найти подходящее определение смысла. Наше определение мы считаем в некоторой степени феноменологическим и ни в коем смысле не окончательным. Это наше рабочее определение, которое поможет нам провести анализ значения смысла в коммуникации. Мы обозначим как осмысленное то, что отсылает, кроме себя, к чему-то другому (что можно было бы назвать значением, но мы не будем этого делать, поскольку тогда над нами будет тяготеть многолетняя традиция, берущая начало в различении Фреге). Как осмысленность мы обозначим саму функцию отсылания, а как смысл – то другое, к чему происходит отсылание. Осмысленный объект в нашем анализе – носитель смысла. Носитель смысла может быть материальным объектом или вербальным сообщением (последовательностью звуков).

2. Необходимость микроуровневой теории интерсубъективности для понимания смыслопорождения в коммуникациях

Смыслом для человека обладает все, что его окружает, в том числе все, что связано с другими людьми. Другие люди – в онтогенезе источник осмысления мира вокруг. Ситуации коммуникации являются смыслопорождающими для каждого отдельного человека. Поэтому проблема интерсубъективности видится как проблема начал осмысленности человеческого мира. В данном разделе нами предложен микроуровневый подход к понятию интерсубъективности.

⁷ Там же. С. 194.

Проблема интерсубъективности входит в число традиционных проблем трансцендентальной феноменологии. Но эта проблема не только полностью не разрешима, но и не может быть в полном объеме поставлена в рамках данного направления. Она требует для своей постановки и решения определенного отрыва от традиции и переосмысления, в том числе переопределения самого понятия интерсубъективности. Представляется разумным при решении этой проблемы использовать функциональный подход и рассматривать интерсубъективность как функцию социальных коммуникаций. Н.М. Смирнова совершенно справедливо подчеркивает важную роль социальной эпистемологии как общей парадигмальной матрицы синтеза различных моделей интерсубъективности, междисциплинарного рассмотрения этого понятия с эпистемологической точки зрения⁸. Вообще Н.М. Смирнова права, особенно когда подчеркивает именно когнитивное основание интерсубъективности – неявное («фоновое») знание. Такое знание является непроблематизированным («само собой разумеющимся», *taken for granted*) основанием социальных коммуникаций, главной характеристикой которых и является интерсубъективность.

Однако интерсубъективность (при размышлении о возможных ее моделях) не всегда имеет когнитивные основания *общекультурного* масштаба, хотя эти основания всегда когнитивны и социальные. Единичные эмпирические коммуникации происходят зачастую всего между двумя субъектами. Интерсубъективные основания этих коммуникаций включают в себя общекультурные знания только в качестве части. Социальны в определенном смысле и индивидуальные представления человека, поскольку приобретены в процессе общения. Но парадокс кроется в том, что знания, приобретенные в результате коммуникаций, могут не лежать в основе последующего общения индивида и не быть основаниями интерсубъективности. Интериоризируясь, «фоновые» неявные знания могут далее не проявляться вербально и никак не опосредовать общение. Они как бы оседают в «индивидуалистическом тупике», влияя на поступки и деятельность личности, но выпадая из сферы коммуникации. Так, М. Полани, введший понятие неявного знания, понимал под ним знание, которое нельзя выразить в явной форме, обуславливающее личностный характер научной деятельности. Но такое знание по причине невыразимости участвует в коммуникациях только опосредованно. Кроме того, общность невыразимого неявного знания для определенной группы людей можно только предполагать, но не теоретически доказать.

Среди моделей интерсубъективности одна из первых была построена Э. Гуссерлем. Гуссерль описывает конституирование сознанием другого сознания в понятиях ассоциативного осознания сходства «моего» тела и

⁸ См.: Смирнова Н.М. Интерсубъективность как проблема социальной эпистемологии // Эпистемология & философия науки. 2011. № 1.

тела «другого»⁹. Его описание конституирования сознанием своих объектов – трансценденталистское, оно изначально исходит из общих для всех индивидуальных сознаний структуры и законов конституирования. Сознание для него едино и единственно. Когда критика ставит перед Гуссерлем проблему интерсубъективности, он строит модель, в которой индивидуальные сознания конституируют друг друга по аналогии. Их модели получены путем точного копирования первой модели сознания и, следовательно, во всем друг другу подобны.

С другой стороны к проблеме общности и интерсубъективности подходит представитель социальной феноменологии А. Шюц¹⁰. Он обращает внимание, прежде всего, на общность повседневного мира, в котором мы живем, и распространенных в нем социально обусловленных смыслов. «Биографическая ситуация» (индивидуальная память) – то, что различает субъектов, действующих в этом социально-конституированном осмысленном мире. Внешняя ситуация – то, что разделяется субъектами, при общем учете чего субъекты вынуждены «синхронизироваться», действовать и проживать вместе, «вместе стареть». Сознанию субъекта (как это было у Бергсона и Гуссерля) у Шюца присуща длительность (*durée*), постоянное течение. Шюц признает индивидуальность данной длительности, поскольку осознает (помня о «биографической ситуации») индивидуальность сознания, его отделенность от других сознаний и его своеобразие. Но и Шюц, осуществляя философский анализ конституирования Другого, уделяет недостаточно внимания важной, на наш взгляд, проблеме, прямо относящейся к тематике интерсубъективности. А именно, ни тот, ни другой не исследуют, как Другое конституируется в сознании именно как *другое*, иное. Ведь между совершенно одинаковыми сознаниями невозможна коммуникация.

Интерсубъективность – основа коммуникации, и именно поэтому в решение этой проблемы необходимо включать не только общесоциальный, но и индивидуалистический аспект. Необходимо философски обосновывать то, как индивидуальные сознания схватывают различия между собой в процессе коммуникации. В философской традиции, на наш взгляд, внимание уделяется в основном общему, индивидуальное же – ускользает. Философами и социологами строятся модели коммуникации, в которых сознания выступают как совершенно одинаковые. Шюц, правда, отмечает различие «биографических ситуаций» людей, входящих в общество.

Но «биографические ситуации» – только «наполнение» структуры сознания. Все равно за пределом анализа оказываются различия в спосо-

⁹ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.

¹⁰ См.: Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Составление, филос. перевод, общее и научное редактирование, послесловие Н.М. Смирновой. М.: Росспэн, 2004. С. 188.

бах мышления и восприятия и вообще структуры индивидуальных сознаний. Эмпирически же в коммуникации всегда важно, *кто* в нее вступает и с *кем*, и как схватываются участниками именно различия между ними. Зачастую схватывание различий задает тон всей коммуникации. Этот аспект требует философского осмысления. При построении модели интересубъективности, в том числе средствами социальной эпистемологии, необходимо уделять внимание не только моделированию общего (общекультурного, социального вообще), но и частного. При этом можно было бы совместить индивидуалистический и коллективистский подходы, которые в англоязычной литературе резко противопоставляются друг другу¹¹.

Подытоживая, можно сказать: любое сознание так или иначе отнесено к обществу и усваивает общественные смыслы, продуцируемые при коммуникации. В этом – предпосылка интересубъективности как феномена. Но каждое частное сознание отнесено к обществу по-своему – в этом, в обмене различающимися смыслами, – предпосылка коммуникации и проблема для эпистемологической теории интересубъективности. Как совместить в модели трансценденталистскую и плюралистскую установки? Как вообще многообразие человеческих смыслов отразить в теории, если теория должна включать обобщение?

3. Функционирование носителя смысла в коммуникации

Один из ответов на этот вопрос – в более широком использовании микроуровневых исследований. Человеческое общество, в котором происходят коммуникации, можно изучать в целом или изучать отдельные социальные системы. Это – макроуровень.

Так, Н. Луман строит теорию, применимую к социальным системам. Луман предлагает понимать под системой «не определенные сорта объектов, а определенное различие, а именно: различие системы и окружающей среды»¹². Любая система характеризуется определенной дифференциацией, позволяющей провести границу между системой и ее окружением – т.е. тем, что системой не является. При этом система и ее окружение являются взаимозависимыми категориями. Система и окружающая среда не существуют как некоторая данность, а возникают в результате операций различения, проводимых наблюдателем. Таким образом, системная теория Лумана – это абстрактная теория, описывающая мир как единство различий система/окружающая среда, поскольку только на основе этого различия формируется представление о системе и ее окружающей среде. Все операции системы являются ее внутренними

¹¹ См.: Bloor D. Wittgenstein, Rules and Institutions. L., 1997. P. 95.

¹² Москалев И.Е. Сети научных коммуникаций: междисциплинарный подход // Философия науки. Вып. 11. М., 2005. С. 199.

операциями, т. к. система оперирует только собственными различиями. «Система сама определяет свои границы, она сама вычленяет себя и тем самым конституирует окружающую среду как то, что лежит по другую сторону от ее границы. В этом смысле окружающая среда не является самостоятельной системой и даже влияющим элементом, а только тем, что в качестве совокупности внешних обстоятельств сокращает произвольность морфогенеза систем и прерывает их эволюционную селекцию. “Единство” окружающей среды является не чем иным, как коррелятом единства системы, т.к. все, что является для системы единством, определяется системой»¹³.

«Смысл здесь понимается как принцип селективной связи или коннекции элементов сложной системы», – говорит А.Ю. Антоновский о социальных системах и коммуникациях в них¹⁴.

На микроуровне фокус исследования смещается с целой социальной системы на отдельные коммуникации и даже единичные коммуникативные акты. Парадокс в том, что, хотя при исследовании на микроуровне на первый план выступает частное, единичное, для такого исследования необходима некая общая методология, общая теория.

Социальный мир, мир коммуникаций «светится смыслом». Он «светится смыслом» для каждого коммуницирующего индивида в каждом единичном акте коммуникации.

В противовес абстрактной теории социальных систем Н. Лумана, мы обратимся к микроуровню и попытаемся здесь проследить связи между коммуникацией и смыслом.

Носители смысла выполняют функцию отсылания к тому, что не есть они сами. Эту функцию мы назвали осмысленностью. Эту функцию они способны выполнять только для человека. То, к чему они отсылают, – смысл – порождается и существует в коммуникациях. Хотя возможны персональные, личностные смыслы, их наличие у человека подразумевает след многочисленных коммуникаций, в которые он включен с детства.

Это хорошо описал и объяснил Д. Блур, приверженец «коллективистского» подхода к знанию, полемизируя с «индивидуалистами». Во-первых, он указывает на то, что индивидуалисты не учитывают различия между физической и социальной изоляцией. Он объясняет, что отношения «лицом к лицу» в социуме протекают эпизодически, в промежутках же субъект изолирован физически, но не социально. Человек общается с друзьями, коллегами по работе, но часто завтракает и ужинает в одиночестве, в одиночестве, без непосредственных социальных контактов с другими лицами, размышляет. *Отношения «лицом к лицу» в социуме*

¹³ Luhmann N. Ökologische Kommunikation: kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefördungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. S. 23.

¹⁴ Антоновский А.Ю. Обсуждаем статьи о сложности // Эпистемология & философия науки. 2008. № 4. С. 173.

имеют не физический, но когнитивный характер, как это блестяще замечает Блур. Институты существуют постольку, поскольку эти отношения происходят и помнятся. Память о непосредственном общении, верования, ожидания насчет будущего общения включаются в человеческую активность. Интервал же физической изоляции во времени пластичен и варьируется для разных институтов. В соответствии с этой точкой зрения, Робинзон на острове был изолирован физически, но не социально, поскольку имел позади длительный опыт социальной жизни, а также думал о будущем, может быть, далеком, о возвращении к людям. Социально он никогда не был изолирован. Он продолжал быть «сущностно социальным существом»¹⁵.

Единицей вербальной коммуникации является сообщение – осмысленная последовательность звуков. Чтобы понять, как функционирует в коммуникации носитель смысла, мы воспользуемся метафорой сложной идеальной системы и будем утверждать, что любой носитель смысла является такой сложной идеальной системой. Идеальные системы являются продуктом человеческого мышления. К ним относятся научные понятия, гипотезы, теории, последовательная смена научных теорий, формализованные системы (металогика, математика), а также сама теория систем как научное знание.

Идеальные системы могут быть сложными, если к ним возможно применять понятие сложности, разработанное для материальных систем. Такое применение имеет определенную специфику, поскольку, исследуя системы, порожденные человеческим мышлением, мы имеем право считать их сложными настолько, насколько сложным мышлением они порождены и насколько сложное мышление порождают, будучи актуализированы. Их сложность связана со сложностью мышления и сознания.

Применяя понятие сложности к элементарным материальным носителям смысла, таким как сообщение, значок, знак отличия, табличка с указателем, следует помнить, что эти носители являются сложными идеальными (а не материальными) системами, то есть что их сложность актуализируется только для человеческого мышления и сознания. Они сами порождены коммуникацией и участвуют в коммуникации. Их сложность заимствована не только от сложности мышления и сознания, но и от сложности коммуникации, в которую сознание вступает. Простейший материальный носитель смысла, например значок, выступая как посредник в коммуникации человека с обществом, становится сложной идеальной системой. В такой ситуации коммуникации он обладает такими свойствами, как множественность и разнообразие возможных интерпретаций, дающая сознанию возможность выбора, целостность (холизм) того смысла, которое сознание ему придаст, а также эмерджентность этого смысла, рождающегося из взаимодействия его как идеальной системы и сознания

¹⁵ См.: Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. Macmillan and Columbia, 1983. P. 16.

интерпретатора. Осмысленность выступает организующим фактором сложной идеальной системы.

Мы отличаем осмысленность от смысла. Как уже было сказано, осмысленность – это функция отсылания к чему-то другому, отличающемуся от отсылающего. Это вектор, противоположный вектору интенциональности: не «к» образу, чувству, материальному объекту, а «от» него. В то же время смысл, то, «к» чему направлен вектор осмысленности, не обязательно является чем-либо, четко определяемым: ментальным образом, чувством, материальным объектом. Он может быть смешением, «гибридом» вышеперечисленного, он может быть едва уловимым ощущением, исчезающе неопределенным. Вектор осмысленности – не указание «от» носителя смысла, а «соскальзывание» с этого носителя. В связи с этим использование понятия смысла – того, к чему отсылает «соскальзывающий» вектор, становится рискованным. Сам смысл, а вместе с ним носитель смысла как идеальная система, являются «рискованными структурами», часто неустойчивыми, зависящими от капризов восприятия и «потока сознания» интерпретатора. Если мы вспомним, что одна из разновидностей носителей смысла – вербальное сообщение, единица вербальной коммуникации, то отсюда можно сделать вывод о неустойчивости («неравновесности») самой коммуникации.

Итак, носитель смысла можно рассмотреть как сложную идеальную систему. Конечно, смыслом для человека обладают и простые материальные объекты, такие как значки, знаки отличия, бланки для справок, таблички с указателями и т.д. и т.п., но природа носителей смысла такова, что они, будучи зависимы от мышления и сознания их интерпретатора, являются *сложными идеальными системами* на том онтологическом уровне, на котором им присущ смысл. Одновременно они могут быть достаточно простыми материальными объектами.

Еще одно из понятий, которое можно перенести из теории сложных (материальных) систем в теорию сложных идеальных систем и, следовательно, применить к носителям смысла как сложным идеальным системам, – понятие *операциональной замкнутости*.

Что нам дает понятие *операциональной замкнутости носителей смысла*? При использовании этого понятия для анализа становится понятно, как преодолевается разрыв между коммуникантами в коммуникации. Смысл, каков бы он ни был, насколько он не является расплывчатым, личностным, непередаваемым или же четко вербализуемым – любой смысл как бы «замкнут» в сознании человека, который о-смысляет, в его психофизическом состоянии.

Порождая носитель смысла, например вербальное сообщение, коммуникант считает, что «передает» свой смысл второму коммуниканту или группе или даже всему обществу. Но тут и возникает разрыв. Смысл интерсубъективен не в том смысле, что «передается», как вещь, из рук в руки или как ток по проводам. Смысл участвует в порождении носителя смысла, при «считывании» (интерпретации) которого коммуниканта-

ми в их сознаниях опять возникает некий смысл (не изначальный, но свой, личностный, в порождении которого не последнюю роль играет «биографическая ситуация» каждого коммуниканта). Так что же остается от первоначального смысла, что преодолевает этот разрыв?

Ответ на этот вопрос мы получим, если согласимся использовать понятие, рожденное из метафоры. Допустим, носитель смысла как сложная идеальная система операционально замкнут. Он открыт толкованиям и интерпретациям, бесконечному множеству интерпретаций, но при этом *не любых* интерпретаций. Так, знак указателя, показывающий налево, наделяется видящим его субъектом самыми разными смыслами в зависимости от того, где он установлен, помогает ли интерпретатору найти дорогу, куда интерпретатор вообще идет и что для него лично значит это передвижение: небольшую прогулку, путешествие в незнакомом городе или стране, поездку в отпуск или трудовую командировку, возвращение домой. Итак, этот указатель будет наделяться разными личностными, даже экзистенциальными смыслами. Но при всем при этом его операциональная замкнутость означает, что он никогда не будет восприниматься как указатель, показывающий направо.

Конечно, поскольку сложные идеальные системы зависят от мышления и сознания их создателей и интерпретаторов, то и эта операциональная замкнутость обеспечивается социальными конвенциями, существующими в человеческом обществе. Как справедливо отмечал А. Шюц, отдельный человек приходит в мир, уже осмысленный обществом в целом, и принимает готовые смыслы вещей от общества, в которое пришел: «...изначально мир повседневной жизни является для нас универсумом значений, текстурой смыслов, которые мы должны интерпретировать, чтобы найти в нем свое место и поладить с ним. Эта текстура значений... возникает и институциализируется в человеческой деятельности, нас самих и наших товарищей, современников и предков. Все объекты культуры – инструменты, символы, языковые системы, миры искусства, социальных институтов и т.д. – самым своим происхождением и значением указывают на деятельность человеческих существ. Поэтому мы всегда осознаем историчность культуры, данной нам в традициях и обычаях. Эту историчность можно рассматривать в ее отношениях к человеческой деятельности, осадком которой она является»¹⁶.

Действительно, этот факт является настолько основополагающим для анализа любого человеческого действия, включая и коммуникацию, что с него следует начинать анализ. Общество, вернее, *система прежних коммуникаций*, определяет, наряду с «биографической ситуацией», спектр возможного смыслопорождения при толковании значения каждо-

¹⁶ Шюц А. Методология социальных наук: пер. с англ. Н.М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Составление, филос. перевод, общее и научное редактирование, послесловие Н.М. Смирновой. М.: Росспэн, 2004. С. 188. С. 13–14.

го носителя смысла. На любом, даже порожденном только что носителе смысла, оседают следы всех прежних коммуникаций. Итак, носителям смысла присуща избирательность, и вместе с тем, свобода толкований смыслов, которые они допускают, и это их свойство проявляется, когда они опосредуют коммуникацию.

Итак, смыслопорождение – сущностная особенность человеческого бытия, присущая только человеку. Человек наделяет смыслом все, что видит вокруг себя. Но эта способность смыслопорождения социальна по своей сущности. Смыслы порождаются человеком в результате коммуникации, что делает интерсубъективность одним из важнейших понятий, необходимых для анализа феномена о-смысленности человеческого мира. Мы указали на необходимость микроуровневого исследования коммуникаций – в каждом отдельно взятом случае, исследования того, как на микроуровне в обществе порождаются и функционируют смыслы. Носители смысла рассмотрены нами как сложные идеальные системы, обладающие операциональной замкнутостью, что обеспечивает осуществление коммуникации с их помощью.

Пасторальная модель коммуникации: аппликативная интересубъективность

Введение

Увеличение численности человеческой популяции до 7 млрд. человек естественным образом спровоцировало появление новых проблем и обострение старых. Такое количество индивидов необходимо одеть, обути, накормить и т.д. Для реализации столь масштабного проекта потребовалось, во-первых, самосознание этим множеством себя как чего-то самостоятельного (целостного), а не разрозненного (например, на страны и народы), во-вторых, создание связующих каналов (сетей), которые оказались бы способны поддерживать эту самую целостность такого огромного количества индивидов. Такие каналы способствуют максимально быстрому сообщению между частями этого целостного образования и между его индивидами, то есть его *эффективному сочленению*. Это сообщение (связь) принято называть общением или в латинской терминологии – коммуникацией. Именно коммуникация, понятая в нашем контексте не просто как общение, но, прежде всего, как связь – «сообщение» между индивидами, гарантирует этому множеству индивидов поддержание некоторой целостности. Сам по себе такой процесс является вполне естественным и закономерным. Утверждение целостности, само по себе, является позитивным. Однако положительная сторона такого объединения соседствует с отрицательными сторонами.

Другими словами, сообщение между индивидами (его формы, методы и способы) приносит с собой не только блага цивилизации, но и угрозы¹. Непонимание этого, с нашей точки зрения, может привести

¹ Например, приобретая лекарство, мы обязательно получаем сопроводительную инструкцию о «противопоказаниях» этого полезного вещества, приобретая техническое изделие, мы получаем руководство по его использованию и «противопоказания» по его применению и т.д. Этим я хочу подчеркнуть, что коммуникация, как и другие блага цивилизации, имеет не только достоинства, но и «противопоказания». Именно этим противопоказаниям коммуникации я и намереваюсь посвятить данную работу, ведь достоинствам коммуникации посвящено такое количество работ, один только перечень которых едва ли бы мог уместиться в одной пусть даже значительной по объему книге. И, наоборот, о противопоказаниях коммуникации я не встречал ни одной работы. Этот крен «восторга» перед коммуникацией, по моему мнению, следует исправить, что должно придать облику коммуникации более реалистические очертания.

к непоправимым следствиям. Именно поэтому тема «коммуникации» и те угрозы, которые она несёт с собой, должна стать сегодня предметом тщательного анализа.

Настоящая работа является развитием тех аргументов, которые уже были нами высказаны в более обстоятельной работе «Пределы интересубъективности»². Но поскольку указанная работа имела своей целью анализ *эпистемологических и онтологических* оснований коммуникативной программы, постольку *практические* вопросы в ней были только обозначены (см. 3.1.2). Кроме того, настоящая работа является продолжением той тенденции – обнаружение содержащихся в коммуникации предпосылок насилия и подавления индивидуального, которые мы лишь обозначили в работе «Коммуникативный острог»³.

Теперь, когда *аналитическое исследование* коммуникативной программы завершено, у нас появляется возможность развить и уточнить *практические положения* этой программы, не бывшие до этого собственным предметом анализа.

Итак, какие угрозы несёт с собой коммуникация и с чем они связаны?

§ 1. Введение понятия «Vim-технологии», сопутствующих ему терминов и модельных принципов

Представление о Vim-технологии было впервые введено мною в двух работах, первая из которых является параграфом в монографии⁴, а вторая – его журнальным вариантом⁵. Чтобы не утруждать читателя повторением однажды высказанного – отсылаю к уже опубликованному и лишь для краткости воспроизведу концептуальное поле понятия «Vim-технологии».

Vim-технологии (от латинского *per vim* – насильно, с принуждением) – это термин, используемый для обозначения рациональных средств, применяемых организаторами коммуникации для приведения коммуницирующих индивидов к «стандартному виду», то есть обязывающих их:

1) предоставить себя (информацию о себе) в полное распоряжение коммуникативному сообществу,

2) стать «чистыми ретрансляторами информационных потоков».

Главным назначением Vim-технологий является создание «информационно-коммуникативного поля» с заранее заданными свойствами.

² См.: Павленко А.Н. Пределы интересубъективности: Критика коммуникативной способности обоснования знания. СПб.: Алетейя, 2012.

³ См.: Павленко А.Н. Коммуникативный острог // Логико-философские исследования. М.: МГУ, 2010.

⁴ См.: Павленко А.Н. Пределы интересубъективности. § 4.1.1.

⁵ См.: Павленко А.Н. Коммуникация – условие передачи знания и реализации Vim-технологий // Вестник РУДН (Философия). 2012. № 2.

Для анализа Vim-технологий нам потребуется построить коммуникативную модель. Построение такой модели требует некоторого пояснения. Не только в области социальных наук, но и в любых других – математических, естественнонаучных, логических и т.д. – областях строятся различного рода «модели». Эти модели имеют дело с абстрактными и идеализированными объектами, которые, во-первых, являются отвлечениями существенных свойств *в реальных* объектах от несущественных свойств в этих же реальных объектах. Во-вторых, правильно построенные модели (включающие идеализированные отношения, свойства, процессы, объекты и т.д.) с учетом первого пункта *не являются буквальным копией* наблюдаемой реальности. Это значит, например, что построенная С. Карно модель «идеальной тепловой машины» не является ни копией какой-либо реально существующей тепловой машины, ни «оригиналом», с которого может быть сделана копия. И, несмотря на это, благодаря выявлению в модели «идеальной тепловой машины» существенных свойств тепловых процессов, она оказывалась способной отражать реальные, существующие в самой природе – искусственной или естественной – тепловые процессы и события. Вывод прост: бессмысленно искать в физической реальности «части» идеальной тепловой машины. Их попросту нет.

Итак, обобщив случай с «идеальной тепловой машиной», зафиксируем требование, относящееся ко всякой модели: *бессмысленно искать буквальные модельные «копии» в реальности любой модели об идеальных объектах и процессах*. Другими словами, предлагаемая вниманию читателя «пасторальная модель коммуникации», поскольку она также содержит *только идеальные объекты, процессы и события* «коммуникации», – постольку отражает реальный процесс коммуникации лишь в своих существенных сторонах. Это, в свою очередь, означает, что такой вопрос, как: «а где в реальности Вы видели «идеальную нетеплопроводную стенку цилиндра?» – мы будем считать бессмысленным. Следовательно, бессмысленными окажутся и аналогичные вопросы относительно вводимых нами ниже модельных объектов, связанных уже с коммуникацией.

Итак, зафиксировав это важное методологическое положение, приступим к изложению самой модели. Моделируемые нами процессы и объекты нуждаются в терминологическом фиксировании. Введем эти термины:

1) «**пастухи коммуникации**» (ПК) – те индивиды, которые имеют привилегированный доступ к «первичным объектам», информации об этих объектах, но главное – *обладают властью над каналами* распространения этой информации.

Особенностью «пастухов коммуникации» является:

– Их привилегированное положение «над» коммуникацией, позволяющее им сохранять свою латентность в отношении подавляющего большинства коммуницирующих индивидов.

– Пастухи коммуникации произвольны в выборе своей *латентности* или *открытости*.

– Основной и главной опасностью для пастухов коммуникации является «потеря» власти над коммуникативным сообществом.

– Основной задачей ПК является непрерывное поддержание в коммуникативном сообществе убеждения в том, что *иллюзия* «информационно-коммуникативного поля» и есть сама *реальность*;

2) **«коммуникативное пастбище»** – это «информационно-коммуникативное поле (ИКП)»⁶, искусственно конструируемое ПК для управления коммуникативным сообществом.

Особенностью «информационно-коммуникативного поля» является его рационально-визуальная «очевидность».

Назначением «коммуникативного пастбища» является необходимость непрерывного воспроизведения правдоподобной иллюзии «реального мира»;

3) **«коммуникативное стадо» (КС)** – это множество общающихся индивидов, убежденных в том, что информационно-коммуникативное поле является «естественным образованием», а сама коммуникация – естественной способностью индивида. Представители КС погружены в ИКП и, как воспринимающие его искусственную природу – естественной, по существу, лишены самой возможности посмотреть на ИКП «со стороны». Сконструированная для него иллюзия воспринимается КС как «реальный мир первичных объектов».

⁶ Следует отметить, что термин «информационно-коммуникативное поле» не является совершенно новым. Концептуальное основание такого поля было продумано, например, ещё А.И. Солженицыным в его работе «Размышления над февральской революцией». Говоря о причинах гибели Российской империи, Солженицын замечает: «Такое единое согласие всех главных генералов нельзя объяснить единой глупостью или единым низменным движением, природной склонностью к измене, задуманным предательством. Это могло быть только чертой общей моральной расшатанности власти. Только элементом *всеобщей образованной захваченности мощным либерально-радикальным (и даже социалистическим) Полем в стране*. Много лет (десятилетий) это *Поле беспрепятственно струилось*, его силовые линии *густились* – и *пронизывали*, и *подчиняли все мозги в стране, хоть сколько-нибудь тронутые просвещением, хоть начатками его*. Оно почти полностью владело интеллигенцией. Более редкими, но пронизывались его силовыми линиями и *государственно-чиновные круги, и военные, и даже священство, епископат (вся Церковь в целом уже стояла бессильна против этого Поля)*, – и даже те, кто наиболее боролся против *Поля*: *самые правые круги и сам трон... Поле струилось сто лет – настолько сильно, что в нём померкло национальное сознание («примитивный патриотизм»)* и образованный слой переставал *устанавливать интересы национального бытия*. Национальное сознание было отброшено интеллигенцией – но и обронено верхами. Так мы шли к своей национальной катастрофе... Это было – как *всеобщее (образованное) состояние под гипнозом... Их всех – победило Поле* (жирный шрифт и курсив мой. – А. П.)».

Особенностями коммуникативного стада являются следующие черты:

- коммуникативное стадо лишено самой возможности осознания сконструированной природы информационно-коммуникативного поля;
- КС в абсолютном большинстве случаев лишено доступа к «первичным» объектам;
- в абсолютном большинстве случаев КС принимает за «первичные объекты» информационно-коммуникативные конструкты;
- в абсолютном большинстве случаев КС лишено доступа к латентности, то есть его индивиды обязаны «выкладывать информацию о себе для всеобщего доступа»;
- в абсолютном большинстве случаев КС является объектом управления и манипулирования.

Но!

– КС может сохранять целостность без ПК;

4) «коммуникативные подпаски» – это те индивиды КС, которые осуществляют решения пастухов коммуникации в отношении абсолютного большинства общающихся индивидов КС. Они выполняют подручные, вспомогательные и др. функции. Они принимают непосредственное участие в придании информационно-коммуникативному полю (пастбищу) тех черт и той формы, которые жёстко предписываются пастухами коммуникации.

Особенностью коммуникативных подпасков является:

- они не только не могут выбрать латентность, но и быть латентными. Подпаски всегда «на виду», всегда «открыты»;
- КП осуществляют обратную связь между коммуникативным стадом и пастухами коммуникации;
- КП могут иметь доступ к «первичным объектам»;
- могут служить средой, из которой рекрутируются ПК;
- могут свободно перемещаться, то есть находиться и внутри КС, и за его пределами;

5) «сторожевые псы коммуникации» (СПК) – это те индивиды, которые осуществляют непосредственное и насильственное (*per vim*) воздействие на тех индивидов КС, которые выходят за пределы «пастбища», с целью вернуть их в единое и сконструированное ПК – ИКП.

Особенностью СПК является:

- СПК подчеркнуто не латентны;
- СПК никогда не имеют доступ к первичным объектам;
- СПК, по сути, являются индивидами коммуникативного стада;
- СПК так же, как и абсолютное большинство рядовых индивидов коммуникативного стада, принимают сконструированную информационно-коммуникативную иллюзию за «первичную реальность»;
- СПК отбираются коммуникативными подпасками по критерию «максимальной дезиндивидуации индивида»⁷, то есть являются «чистыми каналами, проводящими информацию»;

⁷ В традиционной этике такая черта характеризовалась как «беспринципность».

– непосредственное управление СПК осуществляют коммуникативные подпаски⁸.

Онтологические аксиомы «коммуникативного пастбища»:

1) реальна информация об объектах, а не сами объекты⁹;

2) пастухи коммуникации не могут существовать без КС, однако, КС может существовать без ПК;

2а) «пастух» без стада – не «пастух»;

2б) «стадо» без пастуха – «стадо»;

3) каждый индивид в КС обязан предоставить себя в полное информационно-коммуникативное распоряжение сообществу (а также – КП, ПК);

4) каждый индивид КС управляется через коммуникативное пастбище (информационно-коммуникативное поле), которое является носителем стандартов коммуникации;

5) «информационно-коммуникативная асимметрия». Утратив привилегированный доступ к информации о себе, индивид утрачивает его навсегда;

Итак, определив понятие «Vim-технологии», а также зафиксировав вспомогательные термины и выделив некоторые аксиомы, которым подчиняется функционирование ИКП, назовём саму модель – поскольку она отсылает нас к сельским сюжетам – *пасторальной* (от лат. *Pastor* – пастух).

Прежде чем мы приступим к изложению модели, необходимо сделать несколько существенных замечаний:

1. Пасторальная модель коммуникации является простейшей, то есть «базовой». Это значит, что:

2. В работе не будут рассматриваться более сложные модели, когда, например, взаимодействуют несколько коммуникативных стад с соответствующими институтами ПК, КП и СПК.

⁸ Например, в культурном информационно-коммуникативном поле роль СПК выполняют так называемые «критики», «аналитики» и «эксперты», подвергающие информационно-коммуникативному «наказанию» тех индивидов, которые покинули «культурное пастбище», и тем самым нарушили целостность «культурно-коммуникативного стада». Заказ-команду на «загон» отбившихся индивидов выдают коммуникативные подпаски, которые в большинстве случаев отвечают за конкретный участок пастбища – информационно-коммуникативный канал. Например, являются директорами, главными редакторами и т.д. издательств, теле- и радиоканалов, газет, журналов, театров, интернет-серверов и т.д. Однако не следует сводить «коммуникативных подпасков» только к руководителям «информационно-коммуникативных каналов». Коммуникативными подпасками, в нашем случае, являются все те, кто выдает «заказ-команду» – СПК на загон тех индивидов коммуникативного стада, которые покинули коммуникативное пастбище и которые, в свою очередь, представляют угрозу целостности системе «пастух – пастбище – стадо», а следовательно, могущими привести ПК к состоянию, когда они лишены власти над стадом.

⁹ Реальностью обладают не «первичные объекты», а только информация о них.

3. В работе не будут рассматриваться более простые модели, например модели, описывающие структуру коммуникативного стада, и т.д.

Итак, сделав предварительные замечания, приступим к рассмотрению самой модели.

§ 2. Формы осуществления Vim-технологий

2.1. Vim-технологии, применяемые для создания единого информационно-коммуникативного поля

Для создания единого информационно-коммуникативного поля применяются следующие технологии:

- 1) информационно-коммуникативное **подавление**;
- 2) информационно-коммуникативное **«замалчивание»**.

2.1.1. Информационно-коммуникативное подавление

Информационно-коммуникативное подавление КС может осуществляться различными способами. Это различие определяется следующими основаниями:

1. По способам и методам подавление может быть разделено на:
 - а) *прямое* подавление.
 - б) *косвенное* подавление.
2. По ожидаемым результатам подавление может различаться на:
 - в) подавление с целью *уничтожения*;
 - г) подавление с целью *принуждения*.

Второй вариант в этой работе мы рассматривать не будем.

а) прямое подавление

Прямое информационно-коммуникативное подавление для своего осуществления требует выполнения двух условий:

1. Коммуникативное стадо должно быть согласно с прямым подавлением в том смысле, что оно даёт гарантии ПК в своём пассивном состоянии во время действия прямого подавления к индивидам, в него входящим.

2. Пастухи коммуникации должны быть уверены, что другие способы окажутся менее эффективными.

Итак, осуществление прямого информационно-коммуникативного подавления возможно только при одновременном выполнении обоих условий. Например, информационно-коммуникативное поле в большевизированной России, конструктором которого была химера «построения коммунистического общества», фактически, паразитировала на *вере большинства индивидов* коммуникативного стада в осуществление этой химеры. Именно вера большинства индивидов КС в сконструированную химеру позволила пастухам коммуникации осуществить прямое информационно-коммуникативное подавление через информационно-коммуникативные каналы, подключая к этому процессу КП и СПК.

В результате индивид (группа индивидов) объявлялся «асоциальным» – на первом этапе (1917–1937) «врагом революции», на втором этапе (после 1937 г.) «врагом народа» – и в его отношении применялись репрессивные информационно-коммуникативные санкции.

б) Косвенное подавление

Косвенное подавление реализуется преимущественно в тех случаях, когда не выполняется хотя бы одно из приведённых выше условий:

1. Коммуникативное стадо не согласно с «прямым подавлением», то есть КС не гарантирует ПК своё *пассивное* состояние в случае осуществления прямого подавления.

2. ПК убеждены, что косвенное подавление оказывается наиболее эффективным. ПК не хотят прямого подавления.

Таким образом, мы видим, что *косвенное подавление* предполагает неисклѹчѣнность как минимум одного отрицательного условия:

1. КС не согласно с прямым подавлением.

ПК хотят прямого подавления.

2. КС согласно с прямым подавлением.

ПК не хотят прямого подавления.

3. КС не согласно с прямым подавлением.

ПК не хотят прямого подавления.

В итоге получается, что прямое подавление эффективно реализуется только в одном случае, когда.

4. КС согласно с прямым подавлением.

ПК хотят прямого подавления.

Все остальные случаи фактически демонстрируют неэффективность прямого подавления, объективно подталкивая ПК к косвенному подавлению.

Легко также увидеть, что главным условием выполнимости прямого подавления является *пассивность* КС. Основной вопрос, который в таком случае возникает перед ПК: *как сгенерировать и поддерживать пассивность КС?*

Способы генерирования конструкторов информационно-коммуникативного поля (пастбища), вызывающих и поддерживающих *пассивность* КС:

Главный способ. В его основе лежит *тщательный анализ «культурно-исторической матрицы (образцов)» жизнедеятельности КС* с тем, чтобы создаваемые конструкторы не приводили к конфликту с этими образцами.

Поясним это на примере. Допустим, что образцом культурно-исторической матрицы КС является низкая ценность «материального богатства (и стоящее за этим стремление к “справедливости”)), и наоборот, высокая ценность «личного мужества». С целью приведения КС с подобной культурно-исторической матрицей к подчинению создаётся такой конструктор, который *эксплуатирует* «низкую ценность материального богатства и стремление к справедливости», используя эту ценность в ка-

честве условия работы на «общее благо», например, «строить светлое будущее для грядущих поколений». Под вывеской *социально ориентированного государства* в действительности скрываются индивиды, приобретающие сказочные прибыли от эксплуатации этого образца. Для удовлетворения второго образца ПК организуется, например, локальная война с небольшим театром военных действий, позволяющая удовлетворять потребность обращения к «личному мужеству» и одновременно эффективно добиваться от КС требуемой пассивности.

Особенностью главного способа является *неосознаваемость* его применения подавляющим большинством КС. Представители КС «не замечают» подмены и принимают ПК и КП за действительных носителей собственной культурно-исторической матрицы, которые, в свою очередь, используют коммуникативное стадо в собственных, корыстных целях.

Вспомогательный способ. В информационно-коммуникативном поле создаётся конструкт, который внушает индивидам КС, что его культурно-историческая матрица – *неполноценна*. В каком смысле? В том смысле, что ПК якобы знают, «имеют доступ» к полноценной культурно-исторической матрице, которая должна заменить матрицу «неполноценную».

В случае успешной замены такой матрицы *голоаморфное КС* переходит в полное информационно-коммуникативное подчинение к ПК.

Как может быть достигнута такая цель? Очень просто: ПК способны уничтожению тех индивидов КС, которые являются *сознательными* носителями ценностей естественной культурно-исторической матрицы. Без этих носителей КС оказывается *голоаморфным*. Голоаморфное КС становится абсолютно пластичным, с точки зрения необходимости подавления. Необходимость прямого подавления отпадает. КС – в случае достижения его *голоаморфности* – эффективно управляется только косвенными методами.

Показательным примером может служить стратегия большевистского захвата власти в России. Организаторы этого захвата создали информационно-коммуникативный конструкт, согласно которому «Коммуникативное стадо» делится на две неравные части: одна часть (являющаяся *осознанным* носителем образцов культурно-исторической матрицы) была объявлена ПК «эксплуататорами» (в качестве примера упомянем «дворян-помещиков» и «буржуев»), *которых следует уничтожить*. Вторая часть (являющаяся *только бессознательным* носителем образцов культурно-исторической матрицы) была названа «эксплуатируемыми» (в качестве примера упомянем «крестьян» и «рабочих»), которым следует совершить сам этот процесс уничтожения. Как только эта задача была в целом решена (приблизительно к 1922 г), коммуникативное стадо стало голоаморфным, превратившись – как именно лишенное *осознанных форм обращения к образцам культурно-исторической матрицы* – в пластичный материал для информационно-коммуникативного форматирования. Уничтожая «эксплуататоров», основное множество индивидов КС фак-

тически приближало свою собственную гибель¹⁰. Так, применяя только «информационно-коммуникативные технологии», ПК достигли безраздельной власти в России.

Итог. Анализ *культурно-исторической матрицы* позволяет искусственно *стимулировать пассивность КС* за счёт «информационно-коммуникативного миража», воспроизводящего *фантом (призрак) ценностей действительной матрицы КС*.

Так информационно-коммуникативными средствами достигается *пассивность КС*.

в) Подавление с целью принуждения и уничтожения.

Поскольку КС неоднородно, постольку ПК и обслуживающие их КП и СПК оказываются перед проблемой: необходимостью управления лидерами стада.

Здесь возможны, с моей точки зрения, два варианта. Первый – это принуждение лидера стада (а в его лице и всего стада) к строго определённым действиям в информационно-коммуникативном поле, то есть, в конечном счёте, подчинение лидера КС требованиям, предписанным ПК.

Второй – уничтожение лидера, то есть попросту его замена. Однако успешное уничтожение лидера (лидеров) КС становится возможной *тогда и только тогда, когда*:

1. КС *гарантирует* свою пассивность в случае прямого подавления.

2. ПК *хотят* прямого подавления.

3. КС *уже является голоаморфным*.

4. ПК создали информационно-коммуникативный конструкт, убеждающий КС в том, что уничтожение лидера КС осуществляется в интересах самого КС.

2.1.2. Информационно-коммуникативное «замалчивание»

Данный вид Vim-технологии естественным образом определяется спецификой информационно-коммуникативного поля, поскольку пастухи коммуникации имеют привилегированный доступ к: 1) *самой информации*, 2) *каналам распространения информации*, 3) *способам распространения информации*. По существу, это означает, что, в конечном счёте, только пастухи коммуникации будут определять, *что, где и как* получит информационно-коммуникативное наполнение.

Однако не всякая информация может быть подавляема. Почему? Потому, что *сам процесс подавления некоторой информации объективно способствует её коммуникативному распространению*. Но и здесь возможны два случая:

А) Случай, когда информация касается положения таких дел, событий, ценностей и т.д., которые *стандартно* оцениваются КС как именно

¹⁰ В 20–30-е годы XX века по всей России прокатилась волна спорадических рабочих и крестьянских восстаний: ижевско-воткинское восстание рабочих, тамбовское восстание крестьян и др. Но, как лишённые именно осознанных форм сопротивления, они все были обречены на провал.

негативные. Например, к такому типу информации можно отнести сообщения о «преступлениях», «терроризме» и т.д.

Б) Случай, когда информация касается такого положения дел, которое не имеет однозначно *стандартной* оценки в коммуникативном стаде. Что делать в этом случае? В нашу эпоху, когда основной ценностью является знание (информация), самым естественным выходом было бы стремление пастухов коммуникации сделать неуютную им информацию – латентной. В самом деле, *если основной реальностью оказывается не сам объект (множество объектов), а только информация о нём (них), то соответственно допустимо «сделать» такой объект* – это может быть и отдельный индивид, и микро-макрогруппы индивидов, не разделяющих стандарты, навязываемые пастухами коммуникации, – *нереальными*. Как этого достигнуть? Очень просто: поскольку в информационно-коммуникативном поле *реальна только информация об объекте*, а не сам объект, постольку информацию о нежелательных объектах можно элиминировать из информационно-коммуникативного поля¹¹. То есть фактически – «замолчать» существование самого объекта по принципу:

«НЕТ ИНФОРМАЦИИ – НЕТ ОБЪЕКТА»¹².

Какой вывод отсюда напрашивается? Вывод следующий: современный человек, непосредственный участник коммуникативно-информационного процесса, имеет дело не с подлинной реальностью, но лишь с её информационно-коммуникативным конструктором – *искусственным образом этой реальности*.

Искусственный образ реальности преподносится пастухами коммуникации как сама первичная реальность. К сожалению, в абсолютном большинстве случаев рядовой участник информационно-коммуникативного процесса лишен самой возможности доступа к первичным событиям (объектам) и данным (например, архивам, источникам и т.д.).

Искусственно сконструированный информационный «объект» насильственно (*per vim*) навязывается пастухами коммуникации в качестве *стандарта* информационно-коммуникативного поля.

Участникам информационно-коммуникативного сообщества предписывается следовать стандартам при получении и репродукции информации. К тем участникам, которые предпримут попытки преодоления статуса «замалчивания» реального объекта и усилия по выходу к «первичному объекту», будет применяться и уже применяется подавление другого типа. То есть будет применена Vim-технология: в их отношении будет построен информационно-коммуникативный конструктор – инфор-

¹¹ Диапазон даже только философских моделей по элиминации «первичных объектов» едва ли уложится в толстую энциклопедию: от эмпиризма (Локк, Юм и др.), скептицизма (Кант и др.) и т.д. до постмодернизма включительно.

¹² Вот еще одна причина, по которой так востребован оказался эмпиризм, – он методично приучал европейского человека к выводу: об объектах могут говорить только чувственные данные, нет чувственных данных – нет объекта.

мационный образ, – провоцирующий и вызывающий подавление их стремления по выходу к первичной реальности внутри самого коммуникативного сообщества. Так ПК, по видимости, оставаясь «за кадром» самой коммуникации, оказываются в состоянии управлять коммуникативным пастбищем (информационно-коммуникативным полем), создаваемым внутри стандартного коммуникативного стада.

Деятельность прорывающихся к первичной реальности будет искусно преподноситься участникам коммуникации как «вызов» этому сообществу, как небрежение «его ценностями – стандартами». Тем самым будет провоцироваться подавление «прорывающихся» самим коммуникативным сообществом, то есть самими его индивидами. Очевидно, что «ценности-стандарты» в информационном обществе суть не что иное, как «ограждение из колючей проволоки», призванное не допустить выход за границы окруженной этими стандартами подконтрольной территории коммуникации.

2.2. Vim-технологии и стандартизация информационно-коммуникативного поля

2.2.1. Стандарты ценностей

В повседневной жизни индивид сталкивается с миром вещей и овеществленной информацией – данными о мире, о нём самом и об окружающих индивидах.

Индивид может держать в руках книгу (бумажный или электронный носитель информации) и при этом сказать: в этой книге содержится информация (знания) о «геометрических свойствах фигур», или информация об «удобрении почвы», или информация об «истории жизни великого полководца А.В. Суворова», или о чём-то ещё. Но нет такой книги, на которую мог бы указать индивид и сказать: это книга о «ценностях». Получается, что «ценности» – это ещё более абстрактная область, чем, например, геометрические свойства фигур. Даже в самой математике ценности часто явно не присутствуют на её «первом этаже» – в самом теле доказательств, находясь на втором – в метаматематике.

Можно было бы попытаться опровергнуть это утверждение (об отсутствии книги о «ценностях»), указав на существование конституций, кодексов и т.д. как на кодификацию и фиксирование ценностей в специальных «документах». И это утверждение было бы частично верным. Но только частично. Дело в том, что в неявном виде «ценности» общества прописаны в конституциях и кодексах, но в явном виде они там не присутствуют. Поясню. Например, высшей ценностью современного общества является «человек» и как производная от этого – *антрополатрия* (поклонение человеку). И действительно, в конституции любой «цивилизованной страны» неоднократно подчеркивается, что человек имеет права на жизнь, труд, отдых и т.д., что человека нельзя убить, съесть, причинить ему страдание и прочее. Но нигде, ни в одной конституции вы не найдете фиксирование такого положения как то, что «человек – наивыс-

шая ценность в этом мире». Заметьте: фиксирования нет, но всё материальное тело любой «цивилизованной конституции» является её производной. Это и есть метааксиология. Как видим, в социальной сфере дело обстоит точно также, как и в математике: за конкретными математическими утверждениями стоят математические ценности, в значительной мере фиксируемые в метаматематике; за социологией стоят метасоциологические ценности, в значительной мере фиксируемые в метасоциологии (метааксиологии) и т.д.

Итак, мы ещё раз убедились в том, что ценности являются чрезвычайно абстрактными (осознаваемыми, но чаще – неосознаваемыми) и «трудноизвлекаемыми» из процесса их бытования и реализации и, тем более, из тела их материальных носителей.

Теперь зададим вопрос: какое отношение эти свойства ценностей имеют к Vim-технологиям и вообще к основной теме статьи? Ответ напрашивается сам собой: прямое. Абстрактность и «трудноизвлекаемость» ценностей открывает перед пастухами коммуникации и коммуникативными подпасками почти неограниченные возможности манипулирования коммуникативным стадом. Подавляющее большинство изначальных ценностей КС формировалось естественным образом на протяжении длительного периода и составляет сердцевину его культурно-исторической матрицы. Можно сказать, что тело КС буквально «нанизано» на эти ценности. Замена ценностей неминуемо приводит само тело к гибели или, в лучшем случае, к его катастрофическому ослаблению. Это в значительной мере определяет сферу интересов ПК: создавать искусственные конструкторы, назначение которых – заменять естественные ценности культурно-исторической матрицы «химерами».

Получается, что ПК заинтересованы в приведении всякой естественной культурно-исторической матрицы к *стандартному виду*. Как мы уже отмечали, сегодня в качестве такой стандартной ценности навязывается *антрополатрия*. Поскольку проводником указанной ценности является *информация (знания)*, постольку именно «знания» оказываются посредником между «ценностями» и «жизнью». Стандартизация знания (информации) – условие реализации господства стандартных ценностей.

2.2.2. Стандарты знания (информации)

«Данные о чём-то», как именно «информация» или в широком смысле – *знание*, являются *носителями ценностей*¹³. Они («данные о чём-то») транспортируют ценности от одного индивида к другому, по-

¹³ «Информация» отличается от «знания» своей индифферентностью к потребителю. Информация как именно «совокупность данных» в известном смысле «безлична». Знанием информация становится тогда, когда оказывается «теоретически нагружена», то есть когда индивид делает информацию усвоенной, «своей». «Знать нечто» – означает, что индивид владеет: 1) истоком информации, 2) её окружением (контекстом), 3) её целеполаганием (для чего она предназначена), 4) а также умеет её употреблять («использовать»).

стоянно проверяя, соответствует ли знание индивида (сам индивид) *стандартным ценностям*. Проверка стандартности выполняет не только «удостоверяющую», но и «выбраковывающую» функции. Индивид, который не соответствует стандартам, ставится на «информационно-коммуникативный учёт» – в информационном банке данных он попадает в реестр «неблагонадежных» и в отношении него начинают применять процедуры «профилактики стандартизации». В тех случаях, когда индивид (группа индивидов) не демонстрирует комплементарность стандартам знания, он (они) выводятся за границы активного КС и объявляются «маргинальными». Коммуникативные подпаски, как правило, используют этот *ценностный инструмент* для поражения в правах: ведь в ИКП молчаливо подразумевается, что «маргинальное» *хуже* «стандартного».

Если профилактические действия оказываются неэффективными, в ход пускаются основные инструменты Vim-технологии: «подавление» и «замалчивание», описанные выше.

Дихотомия «стандартный–маргинальный» применима к любой области мира, имеющей отношение к знанию (информации). Это может быть и повседневная жизнь, и производство, и наука, и искусство, и философия. Например, в повседневной жизни культивируется такая ценность, как «потребление». Индивид, который не может подтверждать воспроизведение этой ценности или игнорирует её, например не меняет автомобиль каждые 3–4 года, оказывается на периферии КС, то есть «маргинальным».

Однако уже здесь присутствует ловушка. Суть её в том, что для попадания в пространство «стандартный–маргинальный» индивид уже *заранее* должен принять это деление как *ценность*. Как заставить его это сделать? Проще всего с помощью провокативных, то есть несостоятельных, с логической точки зрения, вопросов типа: «Ты что, хуже других?», «Ты хочешь оказаться на обочине жизни?» или ободряющих закличек: «Не отставай от цивилизованного мира!», «У тебя всё должно быть, как у нормальных людей!», «Живи по-человечески!». Эти «вопросы-заклички» *навязываются* индивиду от рождения до смерти изо всех информационных каналов, постепенно становясь в обыденной жизни «чем-то самым собой разумеющимся». Для наглядности приведу *показательный пример такого навязывания*. Очень хорошо помню образцы применения таких технологий в конце 80-х. Году в 1989-м в Москве была организовано издание газеты «СПИД-инфо». Однако парадокс: само заболевание – СПИД – ещё не «прибыло» в Россию. Получалась нелепость: болезни нет, а «газета для борьбы» с нею уже есть! Спросите: как такое возможно? Очень просто: ПК навязывали КС и его информационно-коммуникативному полю «борьбу со СПИДом», так сказать, в глобальном масштабе. Россия в тот период находилась на периферии «спидонесущего мира», поэтому её и следовало охватить общими «глобальными процессами». Как я могу предположить, по заданию КП во все аэропорты и вокзалы Москвы и Санкт-Петербурга были разосланы журналисты, которые дежурили у терминалов и перронов на предмет выявления «первых

инфицированных СПИДом индивидов», прибывших из-за рубежа. Большинство телеканалов пестрели броскими названиями подгрупповых ток-шоу: «СПИД: вчера, сегодня, завтра», «СПИД – чума XX века» и т.д. и т.п. Когда, наконец, первые инфицированные индивиды были выявлены, КС успокоили: «мы, как и весь цивилизованный мир, поражены СПИДом». Сухой остаток: появление в России информационного канала – газеты «СПИД-инфо» – раньше самой болезни говорит о том, что ценности (в данном случае – «борьба со СПИДом») централизованно и принудительно навязывались КС пастухами коммуникации.

Здесь нужно сделать одну существенную оговорку. Допустим, какой-нибудь проницательный индивид заявит: «Я не согласен с важностью темы, заявленной в качестве стандартной (допустим, «борьбой со СПИДом»)». Ему ответят: «Очень хорошо. Приходите на наше ток-шоу («круглый стол», «публичный диалог» и т.д.) и заявите об этом прямо!» По видимости, может показаться, что индивид своим «несогласием» вывел себя за границы информационно-коммуникативного поля. Но это иллюзия! Ловушка ИКП заключается в том, что сознание указанного индивида *захвачено* «стандартом информации» (обсуждением СПИДа или чего-нибудь подобного) точно также, как и сознание *тех, кто принимает* эту информацию за значимую. «Согласие» и «несогласие» одинаково погружены в стандартный контекст ИКП уже одним тем, что *они сделали эту информацию своим знанием, то есть продемонстрировали к этой информации своё активное отношение*. Но именно этого и добиваются ПК. Индивид КС должен быть погружён в ИКП, то есть в те *стандарты информации*, которые предписаны пастухами коммуникации. Ведь основная задача стандартизации ИКП в конечном счёте – это эффективное управление КС.

2.2.3. Стандарты жизни

Стандарты жизни индивидов КС полностью определяются стандартами информации (знания) и стоящими за ними и чаще всего неосознаваемыми стандартами ценностей. Конечно, сама жизнь индивидов вносит свои коррективы в навязываемые стандарты, но целиком их заменить не может никак. Кажущаяся свобода от стандартов определяется совсем другим. Дело в том, что в стандартном ИКП существуют «центральная» и «периферийная» области. В *центральной области* стандарты «жёстко» предписываются и от индивида требуется беспрекословное следование этим стандартам. В *периферийной области* стандарты предписываются «мягко», следование стандартам не носит обязательного характера. Видимая «свобода от стандартов» имеет свою цену – индивиды, переместившиеся в «периферийную» область из «центральной», лишены доступа к «благам цивилизации»: уровню комфорта, информационным связям, технодоминантным формам труда и отдыха, и т.д.

Для того чтобы привести КС к такому положению, ПК длительное время добивались искоренения форм автономной жизни индивида. Именно поэтому с почти *садистическим энтузиазмом* искоренялись такие авто-

номные формы жизни, как «дворянство» и «крестьянство». При этом применялись две технологии: 1) принудительное переселение крестьян в город; 2) превращение автономного сельского поселения в «посёлок городского типа». И в том, и в другом случае цель была одна – устранение автономии, то есть *независимой, самодостаточной и самозаконотворческой жизни*.

Процесс «огораживания» мира открывал путь к стандартизации ИКП и, следовательно, к более эффективному управлению КС. Где-то этот процесс происходил более удачно, где-то менее, но главное в том, что происходил он практически везде.

2.3. Vim-технология как способ и условие, предъявляемые к индивиду для «предоставления себя в полное информационно-коммуникативное распоряжение обществу»

2.3.1. Vim-технологии и сетевое общение

Создание «сети» (the net) как модели отношения между людьми уже самой своей языковой многозначностью открывает доступ к различным пониманиям назначения этой «сети». Термин, заимствованный из хозяйственного обихода – сетями преимущественно ловят рыбу, – был применен сначала к современной технике. С изобретением радио появились «радиосети», телефона – «телефонные сети», телевидения – «телесети» и т.д. С появлением компьютера возникла возможность связывать держателей компьютеров в одну огромную «информационно-коммуникативную сеть», которую называли интернетом (глобальной сетью). Польза и блага, которые принёс с собою интернет, едва ли поддаются перечислению. Но при всей видимой пользе интернет – именно как «сеть» абонентов общения – обладает не только «предлагательными», но и «принудительными» свойствами.

Здесь неуместно обсуждение интернета как «мусорной корзины», в которой «всё есть», как длинного списка предложений по педофилии, проституции, приготовлению «взрывчатки» для терактов и тому подобного. Это всё, что называется, на виду. Меня больше будет интересовать невидимая или неочевидная сторона социальных сетей. *То есть как раз та сторона, которая целенамеренно воздействует не на отдельных индивидов, но на общество в целом или, в несколько уменьшенном виде – на микро и макрогруппы.*

Попробуем выделить особенности «сетевого общения»:

1. *Сетевое общение всегда обращено не к отдельному индивиду, а к сообществу индивидов.*

2. *Сетевое общение носит «роевой характер».* Это означает, что индивид, вступая в такое общение, оказывается подвластен его «спонтанным порывам», которые в действительности могут быть хорошо спланированными действиями заинтересованных лиц.

3. Сетевое общение «спонтанно» формирует сетевые ценности, которым обязан подчиняться любой его участник. В противном случае «сетевое сообщество» извергает попираателя сетевых ценностей из своей среды – он подвергается скоординированной «сетевой атаке» (травле). Если это не индивид, а канал информации – сетевым, хакерским и другим атакам.

4. Сетевое общение предоставляет ПК и КП возможность манипулирования знанием (сознанием) участников сетевого общения.

5. Сетевое общение формирует сетевую зависимость (психологическую и информационную) у его участников. Появление сетевой зависимости у индивида фактически делает его беззащитным перед искусственно созданными сетевыми ценностями. Получается: индивид (внутренне) не может освободиться от сетевой зависимости и, следовательно, не может избежать воздействия (внешних ему) ценностей.

Итак, рассмотрев основные особенности сетевого общения, попытаемся понять, какую цену платит индивид за саму возможность вступить в такое общение.

2.3.2. Коммуникация как обязанность индивида «предоставить себя в полное распоряжение КС»

Общение (коммуникация) в социальных объединениях (сетях), участие в работе различного рода учреждений, участие в банковских операциях и т.д. содержат в себе две важнейшие компоненты. Одна из них – ознакомление, знакомство, получение информации о максимально большом числе участников коммуникации – что называется, лежит на поверхности, а другая, менее явная, по существу скрыта за завесой «очевидности». В самом деле, когда Вы предполагаете получить в информационных каналах информацию о «ком-то» или о «чём-то», то тем самым вы неявно допускаете, что этот «кто-то» или это «что-то»¹⁴ тоже хочет получить информацию о вас. По видимости, простой запрос информации (данных) уже самим своим фактом ставит Вас в принудительное положение – Вы обязаны «зарегистрироваться», *предоставив информацию о себе*.

Итак, что собой представляет вторая компонента? Я выражу её следующим образом: *«Каждый участник коммуникативного сообщества обязан предоставить себя в полное информационное распоряжение этому сообществу»*. По существу, это означает, что индивид, участвующий в социальной сети, берущий кредит в банке, подающий куда-то какую-то заявку и т.д., разрешает доступ к данным о себе, данным, которые по самой своей природе характеризуют его частную сферу. В пределе мы можем допустить, что индивид открывает полный доступ к информации о себе и своей частной сфере жизни. Так, социальные сети обязывают вновь вступающего участника предоставить о себе такие данные, как ад-

¹⁴ Например, какая-нибудь «служба безопасности» корпорации, банка, учреждения и т.д.

рес и место жительства, электронный адрес, данные о профессии (роде занятий), данные о возрасте, поле, образовании, лицах, с которыми вы поддерживаете тесные отношения («друзьях», увлечениях, предпочтениях) и т.д. По существу Вас принудительно заставляют «нарисовать Ваш психо-социальный портрет». То же самое делают банки, госучреждения, частные и государственные фонды (научные, культурные и т.д.).

Очевидно, что такое обязывание либо:

1) подтолкнёт индивида участвовать «в открытую», если он открыто социально мотивирован (например, индивид собирается достичь публичного карьерного роста), либо:

2) подтолкнёт участника участвовать «в тёмную», скрыв данные о себе и закомуфлировавшись «вымышленным именем» (никнеймом) и вымышленными данными. В этом случае реальный индивид предстаёт в коммуникативном сообществе как «мнимый индивид».

3) безусловно, остаётся третий вариант, когда индивид вообще не «подключён» к социальным сетям. В этом случае он с необходимостью оказывается «асоциальным», то есть не внушающим доверия КС, «скрытым», наконец, не предоставившим себя целиком в полное распоряжение КС.

Однако предпочтя роль «мнимого индивида», реальный индивид тотчас поражается в своих возможностях – он не может себя визуально идентифицировать вовне, в силу чего лишается множества «благ коммуникации». Сохранение латентности таким способом в определённом смысле способствует его *публичной дезиндивидуации*.

Итак, что собой представляет сам факт «предоставления себя в полное (информационное) распоряжение коммуникативному сообществу»?

Во-первых, это означает, что индивид, предоставивший себя в полное распоряжение, становится не просто идентичным, но – по критерию «неповторимости» – *тождественным* другим индивидам, также «успешно» осуществившим названную процедуру «выкладывания».

Во-вторых, это значит, что индивид фактически утрачивает свою неповторимую индивидуальность, *поскольку утрачивает привилегированный доступ к информации о себе самом*. В этом смысле неповторимый индивид лишается указанной привилегированности, становясь *стандартным* индивидом¹⁵. Назовём этот феномен *коммуникативным нигилизмом*. Индивид становится общедоступен и общеупотребим. Такое положение индивида фактически развязывает руки пастухам коммуникации и коммуникативным подпаскам в отношении возможностей манипулирования коммуникативным стадом.

В-третьих, однажды лишившись привилегированного доступа к информации о себе, он будет не в состоянии вернуть ситуацию к прежнему привилегированному состоянию. Назовём такое состояние *информационно-коммуникативной асимметрией* сетевых (любых) коммуникатив-

¹⁵ Стандартными в данном случае означает «повторяемым» и «заменяемым».

ных сообществ. Совершенно очевидно, что пастухи коммуникации – в силу своей латентности – оказываются в исключительном положении.

В-четвёртых, вступив в сетевое коммуникативное сообщество и лишившись привилегированного доступа к информации о себе, *индивид* тем самым становится «материалом» для управления, формирования и контроля. Например, такие «безобидные», на первый взгляд, сетевые движения, как «флэш-мобы» и т.д., объективно способствовали формированию мотиваций, досуга и интересов большого числа интернет-сообщества. «Приручив» такое флэш-сообщество к действиям и реакциям определённого типа, оказалось возможным не только организовывать досуг, но и генерировать действия такого сообщества в том направлении, в котором заинтересованы ПК. В качестве презентативного примера может рассматриваться так называемая «арабская весна», и в особенности события в Ливии, Египте и Сирии – все так называемые «цветные интернет-революции».

2.3.3. «Предоставление себя в полное распоряжение КС» как биологический вектор

Основание предыдущего раздела может быть оспорено по одному простому основанию: *в том, что индивид себя открывает людям, нет ничего предосудительного и тем более настораживающего*. Наоборот, «открытость» становится доминантной ценностью индивида¹⁶. Способность коммуницировать и «быть открытым» становится в современном обществе доминантной характеристикой, которая уже определяет не только черты отдельного индивида, но в перспективе начнёт определять биологический вектор. Способность «предоставить себя в полное распоряжение КС» в этом случае оказывается биологическим фактором, готовым определять на протяжении нескольких поколений лицо человечества. На наших глазах будет меняться его антропологический тип¹⁷. «Стандартный индивид» – вот, что ждёт нас уже в обозримом будущем.

Этот процесс с полным правом можно назвать «дезиндивидуацией индивида». Существование этого процесса в форме проекта «открытого общества», «открытого индивида», «открытого сознания» и т.д. и т.п., фактически ставит на грань выживания те особи, для которых внутрен-

¹⁶ Здесь на ум приходят содержания стандартных объявлений в СМИ о наборе сотрудников в какую-нибудь фирму: «Компании требуется сотрудник по маркетингу. Требования: «коммуникабельность, открытость». Трудно себе представить, чтобы по таким критериям отбирались, например, сотрудники для конструкторских бюро, научных институтов, симфонических оркестров и т.д. и т.п.

¹⁷ Чтобы это утверждение не казалось читателю голословным и надуманным, предоставляем ему возможность самостоятельно обратиться к произведению Ивана Бунина «Окаянные дни», в которой автор с присущей ему художественной объективностью фиксирует зависимость антропологического типа от идейных и мировоззренческих предпочтений.

ний мир и его богатство являются неотъемлемой частью действительного индивида, опирающегося на естественное право человека *иметь автономную личную и индивидуальную жизни*.

Понятно, что держатели Vim-технологий – пастухи коммуникации – заинтересованы в сохранении status quo, то есть статуса, обязывающего участников коммуникативного процесса «предоставить себя в полное распоряжение КС». С другой стороны, ПК сохраняют, оставаясь «над» коммуникативным процессом, свою латентность, в то же самое время подчеркнуто афишируя «со-участие в открытости».

Здесь мы сталкиваемся ещё с одной существенной чертой информационно-коммуникативного процесса – «двойными стандартами».

«Двойной стандарт» позволяет пастухам коммуникации и их подпаскам вести двойную жизнь. ПК могут «выложить о себе частичную информацию», и таким образом, по видимости, «предоставить себя в полное распоряжение коммуникативному стаду», а могут, сохраняя свою латентность, оставаться информационно недоступными. Чем определяется такая возможность? Она определяется их привилегированным доступом к самой информации, способам и методам распространения, но главное – к *контролю за информацией, возможности манипулирования ею*.

В КС, таким образом, возникает привилегированный слой, привилегированная группа людей, состоящая из ПК и обслуживающих их интересы – КП. Понятно, что сообщество коммуникативных подпасков гораздо более многочисленно, чем узкая группа пастухов коммуникации, поскольку первые только выполняют указания вторых. Из приведенного в начале работы определения «пастухов коммуникации» следует, что на долю «коммуникативных подпасков» выпадают основные, контрольные, но чаще всего – «грязные» функции выпаса коммуникативного стада.

В § 2.1.1 и § 2.1.2 было показано, что коммуникация может выступать как инструмент подавления естественного общества и как инструмент господства над обществом. Очевидно, что первостепенной задачей коммуникативных подпасков как раз и являются функции подавления естественного общества и поддержания, установленных пастухами информации границ пастбища.

§ 3. Vim-технологии и новый, информационно-коммуникативный, тоталитаризм

Итак, если коммуникацию понимать как условие получения, передачи и усвоения знания, то отдельного человека можно уподобить одной клетке огромного Сверхиндивида¹⁸, передача информации которому вменяется по самому его существу.

¹⁸ См.: Павленко А.Н. Возможность техники. СПб., 2010. Гл. 3.

Передавать знание от «донора» к «реципиенту» становится тем необходимее, чем мощнее, с точки зрения роста числа реципиентов, становится сам Сверхиндивид. Говоря проще – чем меньше число людей нуждается в передаваемой информации, тем *ниже необходимость* её передачи и тем *меньше требуемая скорость* её передачи. Поясним, если, например, во II в. до нашей эры было необходимо передать сообщение (письмо), допустим, из сицилийских Сиракуз в египетскую Александрию, то в нем не имело смысла сообщать о том, что на Сиракузы с северо-запада надвигается ураган, который дойдет до Александрии через день. Письмо бы всё равно двигалось со скоростью «попутного ветра» и было обращено только к одному адресату. Предупреждать об урагане одного реципиента было не необходимо и одновременно бессмысленно в силу указанных причин.

Сверхиндивид тогда ещё не был сочленен, оставаясь в «разобранном» состоянии – в виде отдельных географических, национальных и государственных фрагментов. Современное состояние Сверхиндивида затребует мобилизационную готовность каждого фрагмента – а в обозримом будущем и каждой клетки – стать по первому его требованию получателем и репродуктором информации.

Однако передача информации требует, чтобы передаваемая репродуктором информация была тождественна информации, представленной до этого в его собственное распоряжение. Понятно, что в силу биологических, психологических и других особенностей человеку это сделать крайне трудно, а с учетом последних достижений в области компактизации и архивирования информации, физически невозможно. Очевидно, что выход просматривается только в области «машинизации» человеческих возможностей. Однако каким бы ни был этот процесс, связанный с передачей информации, он не должен заслонять еще одно свойство этой передачи, которое в большинстве случаев выпадает из поля зрения исследователей.

Этим другим свойством рациональной составляющей коммуникативной процедуры передачи информации является выработка в человеческом индивиде «чистоты поверхности канала, проводящего информацию». В действительности это означает, что *коммуникативные сообщества* (шире – *вся так называемая «коммуникативная практика»*) – различные «видеомосты», «ток-шоу», «дебаты», «общественные обсуждения», «круглые столы», «дискуссии» и т.д. и т.п. – представляют собой не что иное, как *естественные коммуникативные тренажеры* по приведению каждого участвующего в них индивида к *стандартному виду*: индивид должен обеспечить выполнение названного требования: стать «чистым каналом, проводящим информацию». Фактически это значит, что *каждый индивид* – в пределе – *должен предоставить всего себя в полное распоряжение «коммуникативному сообществу»* в качестве «тождественно передающей ячейки». Чем меньше в таком индивиде собственно индивидуального, тем большие гарантии он обеспечивает коммуника-

тивному сообществу в том, что информация, поступившая «в него», не подвергнется каким-либо изменениям¹⁹.

Таким образом, в современном обществе, которое некоторыми специалистами называется «глобальным», коммуникация оказывается не просто *необходимым условием* передачи информации, каковой она была и в «доглобальном обществе», но также *инструментом выработки* в человеческом индивиде способности «чистой ретрансляции информационных потоков». В таком случае – какую же роль играет рациональная компонента в передаче информации? Как мы только что показали, рационализация передачи информации предполагает *стандартизацию* любого проводящего её индивида. Однако мы знаем, что рациональная деятельность имеет дело преимущественно с общими понятиями и универсальными процессами. Это, так сказать, область «всеобщего» – отсюда же и латинский термин *totalis*, означающий «весь, целиком, всеобщий».

В этом случае получается, что сообщество людей оказывается замкнутым и ограниченным требованиями стандартизации, наподобие закрытого полигона, в котором функцию «проволок с высоким напряжением» выполняют сами *стандарты, задаваемые руководством этого полигона*. Перед нами возникает феномен «*информационно-коммуникативного лагеря*», в котором коммуникативная передача информации вменяется индивидам в качестве необходимого требования к их существованию.

Абсолютное большинство участвующих в этом процессе индивидов даже не будет подозревать о том, что их «рациональная деятельность» полностью подконтрольна и определяется извне. *Любая индивидуальная свобода будет подавляться – и уже подавляется – информационно с помощью «информационно-коммуникативных технологий»²⁰* («per vim-технологий»²¹).

¹⁹ Подробнее эта тема рассмотрена нами в работе: Павленко А.Н. *Возможность техники*. СПб., 2010. Гл. 3.

²⁰ Природа эсхатологической формы современной техники, призванная обеспечить наступление эпохи, когда «старцы будут умирать юношами», как раз и способствует «информационному охвату максимально большего количества коммуникаторов». Эсхатологическую основу современной техники мы подробнее анализируем в работе: Павленко А.Н. *Возможность техники*. СПб., 2010. Гл. 2. Особенное внимание следует обратить на С. 191-192.

²¹ В качестве показательного примера применения Vim-технологии в отношении «глобального коммуникативного сообщества», который, несомненно, войдет в учебники по «созданию информационно-коммуникативного пространства с заранее заданными свойствами», можно привести коммуникативный обмен информационными сообщениями во всех без исключения мировых средствах массовой информации о событии в Южной Осетии в августе 2008 г., когда все мировые телеканалы демонстрировали бомбардировку Цхинвала грузинской армией с помощью реактивных снарядов, а информатор за кадром сообщал, что российские войска совершают оккупацию Грузии. Коммуникативное со-

В чем причина? Причина в том, что коммуникация имеет в качестве главной основы рациональную деятельность, которая чувственно не воспринимается и, следовательно, *зрительно невидима* для абсолютного большинства коммуницирующих индивидов, живущих в мире обыденных – опирающихся на чувственные данные и повседневный опыт – представлений. Рациональные процедуры большинства коммуницирующих индивидов находятся в *естественном состоянии*, когда «мышление» и всё с ним связанное воспринимается просто как естественная способность, без всякой рефлексии над ней. Это исчерпывающе объясняет причину такой высокой востребованности «коммуникативных практик» современными демократическими режимами. *Коммуникативные Vim-технологии*, обслуживающие эти демократические режимы, гарантируют их держателям – пастухам коммуникативного сообщества – выработку в человеческом индивиде чистоты поверхности канала, проводящего информацию.

Очевидно, что описанный только что сценарий является ничем иным, как «коммуникативным тоталитаризмом». А поскольку в общественном сознании современного поколения выработан предрассудок, согласно которому *тоталитаризм* связан только с «*внешним физическим принуждением*»²², постольку в «информационно-коммуникативном лагере» – опирающемся на *внешнее физическим средствам рациональное принуждение* – никто не увидит для себя угрозы. Тоталитаризм сегодня меняет свое обличье, усиленно воспроизводя в сознании «коммуникативного стада» картинки и шаблоны своей отжившей формы – тоталитаризма, опиравшегося на формы физического принуждения. Для чего это необходимо? Это необходимо для того, чтобы новая форма тоталитаризма пришла к безраздельному господству с минимальными для неё потерями но, главное – с условием *необратимости к дототалитарному состоянию*. Чтобы гарантированно достичь этой цели, «коммуникативному сообществу» предлагается буквально «попинать дохлую собаку» – отжившие формы тоталитаризма, в которых господствовали физические (воспринимаемые чувственно) формы принуждения. Как только весь периметр «информационно-коммуникативного лагеря» будет охвачен

знание, воспринимающее подобную информацию – насильно (*per vim*) принуждалось к восприятию строго определенного (по существу – ложного) стандарта получаемой информации, определяемого пастухами коммуникации.

²² Создатели информационно-коммуникативного лагеря обычно рисуют в сознании «рядовой коммуникативной ячейки» визуальные картины прошлых отживших форм Vim-технологий: изображения концентрационных лагерей (в России – ГУЛАГа), камеры пыток, тела повешенных и расстрелянных, залитые кровью и слезами письма испытуемых и т.д. и т.п. Главная цель демонстрации этих «визуальных рядов» – сформировать в коммуникативном сообществе устойчивое убеждение: утрата свободы индивидом связана с физическим и только физическим принуждением.

жестко контролируемым информационным ограждением, всем коммуницирующим индивидам (всему коммуникативному стаду) будет объявлено, что человечество достигло наивысшей точки своего развития, зафиксировав это «достижение» в каком-нибудь очередном фальшивом лозунге, вроде «Коммуникативное участие каждого – залог благополучия всего человечества!». По моим прогнозам это может произойти уже в обозримом будущем – в 2069–2070 гг.

Именно для того чтобы предотвратить подобную катастрофу, сегодн каждого вменяемый человек – еще способный не отождествлять себя с «коммуникативным стадом» – должен отдавать себе отчет в своих действиях и прилагать все усилия, с одной стороны, для развенчания «коммуникативного мифа», за одеждами которого легко угадываются формы нового тоталитарного «информационно-коммуникативного лагеря», а с другой стороны, – для предотвращения утверждения безраздельной власти *информационно-коммуникативных Vim-технологий*, непосредственно применяемых при его строительстве.

Заключение

Итак, мы завершили рассмотрение пасторальной модели коммуникации, то есть рассмотрение связи коммуникации с *Vim-технологиями*. Теперь для нас должно быть совершенно ясно, что современные формы «общения», подкрепленные информационными технологиями, на самом деле не так безобидны, как это может показаться на первый взгляд. Информационно-коммуникативные технологии – это мощное оружие в руках тех, кто возомнил себя «пастухом», а остальных – «стадом», которому он намеревается предписывать «стандарты» общения. Следует признать, что появление новых информационно-коммуникативных технологий, как правило, некоторое время остается «неосознаваемым» участниками общения, и в этом смысле – невидимым для них. Но именно в этот период они как раз и представляют для участников общения наибольшую угрозу, ибо «технология манипулирования общением» не только эмпирически, но даже рационально *невидима* для абсолютного большинства его участников. В этот период сокрытости применения *vim-технологий* её создатели получают сказочные «политические прибыли». И лишь после своего проявления, когда порой ситуация оказывается невозвращаемой к прежнему состоянию, большинство участников общения начинает осознавать, что оно стало жертвой *информационно-коммуникативного обмана* (подлога, лжи, клеветы и т.д.).

Не учитывать этот параметр общения, не придавать ему значения означает в современном техно-информатизированном мире простодушное согласие на *информационно-коммуникативное рабство*. Но участь рабов незавидна.

Сказанное, как это лукаво могут представить – и наверняка попытаются это сделать – *пастухи коммуникации и коммуникативные подпаски (а также подручные им СПК)*, вовсе не означает, что автор настоящей работы выступает против «общения», против «коммуникации», против «обмена информацией» и т.п. Общение человеку жизненно необходимо, а о рациональных формах знания уже и не приходится говорить. Однако как мы смогли убедиться, общение содержит в себе ровно столько, сколько оно содержит – не меньше, но и не больше. Лишь те, кто заинтересован в перерождении химеры «коммунизма» – которая, к их сожалению (например, представителей Франкфуртской школы²³), не получила в Европе такого распространения, как в России, – в химеру «коммуникативизма», будут настойчиво пытаться нам внушать, что всё возникает в коммуникации, осуществляется в коммуникации и завершается в коммуникации. Нетрудно увидеть, что и первая, и вторая химеры имеют своей целью разрушение европейских ценностей, и, прежде всего, ценности индивидуального творчества, а в более общем виде – элиминацию автономии индивида.

Такому *разрушительному действию* – должно быть противопоставлено *созидательное противодействие*. С моей точки зрения, всё написанное и было одной из таких попыток, а именно чётким фиксированием «противопоказаний» коммуникации.

²³ Д. Лукач в начале XX века прямо заявлял, что поскольку идея коммунизма – в Европе провалилась, следует заняться разрушением культурных ценностей Европы. То есть, по его замыслу, совершить «культурную революцию».

ГЛАВА 5

ПОНЯТИЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В АНАЛИЗЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ОПЫТА

Моркина Ю.С.

Интерсубъективность интерпретации произведения*

Что мы имеем в виду под произведением? Произведение, в принципе, – любое порождение человеческой деятельности, наделенное смыслом, вернее, представляющее собой их систему, систему смыслов. Как система смыслов произведение, тем не менее, раскрывается лишь для сознания, сознания самого автора или интерпретатора (в данном случае и сам автор предстает именно в качестве интерпретатора). Интерпретация представляет собой сущностно интерсубъективный акт. Акт интерпретации всегда интерсубъективен, даже в случае с автором как интерпретатором, когда интерсубъективность осуществляется между двумя смысловыми и экзистенциальными *планами* самого автора как субъекта. Познание Другого и познание самого себя через посредство *произведения* тесно взаимосвязаны. Можно познавать себя как Другого (становиться другим самому себе) и познавать Другого как себя.

Для анализа феномена интерсубъективности, однако, наибольшее значение представляет, как мы покажем, познание Другого как *иного*, отличного от меня, осуществляемое через интерпретацию произведения, через конструирование системы смыслов. Что же имеется в виду под произведением? В широком смысле произведением является все, что создано одним человеком и может быть понято другим. Это и философская система как система концептов¹, и научное уравнение, выведенное ученым, и картины, и поэма, и танец, и соната и т.д. Общим для всех произведений является их свойство принципиальной интерпретируемости и в силу этого интерсубъективной ценности.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проект №13-03-00122а «Феноменология смысла: когнитивный анализ».

¹ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009.

1. Интерсубъективность в феноменологической традиции

Интерсубъективность, по Э. Гуссерлю, обеспечивается тем, что Я, Это наблюдает телесные проявления Другого и конституирует Другого как обладающего сознанием по аналогии с собой: «В соответствии со своим конститутивным смыслом "*другой*" указывает на меня самого; "*другой*" есть мое собственное отражение, и в то же время не является таковым, это – мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова»².

Конституирование Другого у Гуссерля начинается с конституирования собственной телесности: «Тогда среди тел, охваченных этой *природой* в моей собственной сфере, я нахожу *мое живое тело*, выделенное в своей уникальности, как то единственное среди них, которое есть не просто тело, но именно *моё живое тело*, единственный объект в пределах абстрагированного мной мирового слоя, которому я, сообразуясь с опытом, приписываю поля ощущения, хотя они и по-разному связаны с ним (поле тактильного ощущения, поле ощущения теплого и холодного и т. д.), единственный объект, в котором я непосредственно *преобладаю и господствую*, как, в частности, и в каждом из его органов»³.

Это, уже конституировавшее собственную телесность как свою и обладающую сознанием, затем замечает, что есть другие тела, подобные его собственному: «Поскольку в этой природе и в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано и может быть конституировано изначально как живое тело (функционирующий орган), тело, находящееся *там*, которое тем не менее воспринимается как живое, должно получить этот смысл от моего *живого тела в результате апперцептивного перенесения* и притом таким способом, который исключает действительно прямой и, следовательно, первопорядковый показ предикатов, специфически принадлежащих живой телесности, осуществляемый посредством обычного восприятия. С самого начала ясно, что только подобие, благодаря которому внутри моей первопорядковой сферы тело, находящееся *там*, связывается с моим телом, может служить основанием для мотивации восприятия *по аналогии*, при котором это тело воспринимается как живое тело «другого»»⁴.

Сознание Другого, по Гуссерлю, конституируется путем «удвоения» собственного сознания и во всем ему подобно. Трансцендентальное сознание может быть только одно, отсюда мысль Гуссерля об удвоении и копировании сознания в опыте восприятия Другого.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.; М., 2000. С. 439.

³ Там же. С. 442–443.

⁴ Там же. С. 461.

В анализе А. Шюца – основоположника феноменологической социологии – субъект изначально разделяет с другими социальный мир, мир социальных смыслов и знаков, он приходит в уже осмысленный универсум: «Этот мир существовал до нашего рождения, воспринимался в опыте и интерпретациях других наших предшественников, как упорядоченный»⁵. «Это мир культуры, поскольку изначально мир повседневной жизни является для нас универсумом значений, текстурой смыслов, которые мы должны интерпретировать, чтобы найти в нем свое место и поладить с ним. Эта текстура значений, однако, – и это отличает царство культуры от царства природы – возникает и институциализируется в человеческой деятельности, нас самих и наших товарищей, современников и предков. Все объекты культуры – инструменты, символы, языковые системы, миры искусства, социальных институтов и т.д. – самым своим происхождением и значением указывают на деятельность человеческих существ»⁶.

Личность Другого, по Шюцу, конституируется через образование в сознании субъекта типизаций, ожидания от Другого типичного поведения в соответствии с его социальной ролью и прошлого опыта общения с ним⁷. Как социолог Шюц подчиняет свою феноменологию анализу социальных факторов, при этом они же и становятся предпосылками своего анализа.

«Одновременность» потоков сознания Я и Другого Шюц считает очевидной и также конститутивной для схватывания мной Другого, для осуществления интерсубъективного акта. Бергсоновское *durée*, интимно присущее сознанию, для Шюца может быть разделено и синхронизировано: Альтер эго есть тот субъективный поток мышления, который может переживаться в его живом настоящем. Чтобы включить его в поле зрения, нам нет нужды останавливать поток мышления другого в своем воображении и нет необходимости трансформировать его “Сейчас” (*Nows*) в “Только что” (*Just Nows*). Он одновременен нашему потоку сознания, мы разделяем с ним одно живое настоящее – одним словом: мы вместе стареем. Следовательно, альтер эго – это тот поток сознания, активность которого я могу схватить в ее настоящем посредством своей собственной одновременной активности»⁸.

У А. Шюца, т.о., интерсубъективность – свойство самого человеческого мира, наделенного смыслами, но не личностными, а общими, социальными. Отсюда – социально конституирование Другого.

⁵ Шюц А. Избранное: *Вир, светящийся смыслом* / Составление, филос. перевод, общее и научное редактирование, послесловие Н.М. Смирновой. М.: Росспэн, 2004. С. 11.

⁶ Там же. С. 13.

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Там же. С. 223.

У Ж.-П. Сартра в его произведении «Трансценденция Эго» есть удивительный пассаж о роли Другого, там, где он говорит о конститутивной роли Другого для самой объективности и для моего собственного Эго⁹. Сартр, правда, приписывает эту идею Гуссерлю. Но известно, что именно для Сартра Другие более онтологичны, чем Я, и служат фактором и инструментом конституирования «меня самого» как обладающего определенными качествами. Я без Другого для него – «никакое», не обладает никакими определенными качествами, которые могло бы схватить, ничего не может сказать о себе определенного.

Но поэтическое и вообще литературное произведение, как и философское, может «выпадать» из социального мира Шюца своей неожиданностью и неподчиненностью общим правилам, не говоря уж о том, что специфика нашего вопроса об интерсубъективности произведения в том, что здесь тело автора не дано непосредственно интерпретатору, как и сознание автора – и то, и другое конституируется интерпретатором, исходя из системы смыслов, каковую систему представляет собой произведение. Мы придерживаемся того мнения, что Другое сознание должно предстать интерпретатору именно как *другое*, отличное от его собственного, чтобы акт интерсубъективности совершился. Но на самом деле в акте интерпретации интерпретатору предстает *он сам*, но в неожиданных для себя самого ракурсах и ипостасях. Он сам становится Другим самому себе – в этом феноменологическая особенность любого акта интерпретации. Как ни выпадает произведение из общих, социализированных смыслов, как ни противоречит его строй общепринятой логике и грамматике, оно не становится от этого неинтерпретируемым. Это обусловлено тем фактором, что интерсубъективность здесь осуществляется не за счет подобия (Э. Гуссерль) и не за счет общности социальных смыслов (А. Шюц), но как раз за счет различия индивидуальных смыслов. Некая «загадка», проблематизация возможного смысла произведения толкает сознание интерпретатора к изменению. Функцией автора как Другого становится его воздействие на сознание интерпретатора в сторону изменения и порождения им новых для себя смыслов. И именно как обновляющее начало Другой, Автор конституируется сознанием интерпретатора произведения без попытки конституировать его как другую целостность, как подобие, второе Эго. Другой предстает интерпретатору как *фактор* изменения, как *аттрактор* состояний сознания – смыслов. И отправной точкой конституирования его как такового является не телесность и не разделенные смыслы, но именно некое недоумение, «загадка», размышление над тем, что другой хотел сказать.

⁹ Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М., 2011. С. 125.

2. Автопоэтическая природа интерпретации

Любое сознание автопоэтично. Это означает, что в каждый момент своей длительности, своего *durée*, оно строит себя заново, не оставаясь в неподвижности пребывания, но всегда находясь в состоянии становления.

Автопоэзис (греч. *αυτός* – сам + *ποίησις* – производство, созидание, творчество) – понятие из области биологии, разработанное для живых систем, было введено в 1973 году У. Матураной и Ф. Варелой и развито в сотрудничестве с Р. Урибе. Автопоэзис – производство системы посредством неё самой, это включает воспроизводство своих границ, а значит, и своей целостности.

Е.Н. Князева в статье «Автопоэзис мысли» показывает, что для понимания механизмов познания и творчества релевантной оказывается модель автопоэзиса, т.е. самопроизводства и структурного сопряжения познающего разума и среды его активности. Она применяет такие понятия нелинейно-динамического подхода, как быстрый гиперболический, лавинообразный рост, множество альтернативных путей развития, смена темпа развития, циклы активности, пороговость возбуждения, повышенная чувствительность в состоянии неустойчивости или способность к разрастанию малых возмущений в макроструктуры, каскады бифуркаций, фазовые переходы, балансирование на краю хаоса, к пониманию сознания и его когнитивных функций¹⁰.

Мы рассматриваем сознание как автопоэтическую систему, могущую существовать и функционировать как сознание только благодаря постоянному построению самого себя. Э. Гуссерль считает, следуя Ф. Брентано, сознание с необходимостью интенциональным, направленным на *что-либо*. Сознание, в соответствии с его концепцией, это всегда сознание *чего-то*. «Осознаваемые переживания называются также *интенциональными*, причем слово “интенциональность” означает здесь не что иное, как это всеобщее основное свойство сознания – быть сознанием о чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum*»¹¹. Вопрос в том, чем является это *что-либо* интенционального сознания. Объект интенции может быть «нечетким», «размытым» (как, например, в случае с беспочвенным страхом и беспокойством), тем не менее, сознание всегда *наполнено* определенными смыслами, это всегда «сознание-о». И эти смыслы не остаются статичными, но каждое мгновение меняются. Поскольку эти смыслы сознание держит в себе не как рука предмет, но за счет имманентной присущности этих смыслов сознанию, смыслы не могли бы

¹⁰ См.: Князева Е.Н. Автопоэзис мысли // Вестник ТГПУ. 2008. Вып. 1 (75). С. 46.

¹¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Мн., М., 2000. С. 363.

изменяться, если бы не изменялось все сознание целиком как сознание этих смыслов. В этом — наша концепция автопоэтичности сознания. Автопоэзис в этом случае означает не постоянное построение того же самого, но постоянное изменение, и вместе с тем это изменение необходимо для сохранения сознания как такового. Не меняясь, сознание не может оставаться сознанием, ибо сама жизнь требует постоянного изменения «наполняющих» его смыслов, которое необходимо для деятельности в мире, для коммуникации с Другими.

Итак, сознание «наполнено» смыслами только в том смысле, что смыслы ему присущи. Оно само — некий фактор о-смысления. И в этом смысле оно интенционально — направлено на схватывание этих смыслов, оперирование с ними, их трансформацию, необходимую, в первую очередь, для самого существования субъекта-обладателя сознания, а затем для его деятельности и общения.

В случае с интерпретацией произведения сознание чувствует себя «захваченным» новыми смыслами, «заложенными» в нем. Верна ли эта изначальная интуиция? Конечно, целиком извне смысл в сознание привнести нельзя. И это также обусловлено его автопоэтической природой — тем, что, ассимилируя «новые» смыслы, оно само порождается, чтобы предстать в новом качестве, как обладающее этими смыслами. Самопорождение происходит при этом целиком из него самого, внешний смысл в лучшем случае может выступать здесь как состояние-аттрактор. Что и происходит. Но написанные на бумаге строки поэтического произведения, черные на белом буквы сами по себе не могут быть даже аттрактором для интерпретирующего сознания, ибо это — не состояние, это только молчаливая вещь. Эту вещь лишь сознание интерпретатора заставляет говорить, как заставляло ее говорить сознание автора. Но не обязательно она говорит интерпретатору то же самое, что говорила автору. Что скажет вещь интерпретатору, зависит целиком от *смысловых ресурсов*, потенциала сознания интерпретатора, в данном случае сознание само создает себе свой аттрактор, чтобы потом выпасть на него. Оно не осознает этой собственной «хитрости», и новые смыслы, которые оно создает, руководствуясь произведением в автопоэтическом построении себя, кажутся ему полностью новыми. На самом деле автор не смог бы ничего поделаться, не обладая интерпретатор нужными смысловыми ресурсами (простейший пример — если бы он не знал языка, на котором написано литературное произведение).

Смысловыми ресурсами мы здесь называем совокупность смыслов, доступных сознанию, находящихся в его распоряжении, которые сознание может привлечь для интерпретации. Совокупность имеющихся у сознания эмпирического субъекта смысловых ресурсов тесно связана с его «биографической ситуацией» (А. Шюц). Эти ресурсы, их содержание и конфигурация — результат уже прожитой человеком жизни и уже сделанных им интерпретаций, каждая из которых задействует прошлые

смысловые ресурсы, а, будучи выполненной, сама добавляется к ним, становится новым смысловым ресурсом, поступая в распоряжение сознания интерпретатора, становясь доступной для операции с собой как с одним из смыслов.

В интерпретации поэтического произведения каждое слово, которое сознание понимает, т.е. удерживает в себе в качестве смысла в сочетании с другими словами, если сочетание предложено Другим (Автором) предстает как чуждый еще сознанию смысл, который надо «схватить», ассимилировать, *по-нять*. Написанное автором предстает загадкой, для разгадки которой необходимо «присвоить» себе смысл написанного – создать изнутри себя самого соответствующий аттрактор и выпасть на него. Так мы *понимаем*. Что же тогда произведение? Побуждающий фактор.

Автор произведения пополняет смысловые ресурсы интерпретатора за счет интерпретации последним прочитанного. Каждая последующая интерпретация является разновидностью смыслового ресурса для будущих интерпретаций, но, чтобы она состоялась, нужен определенный набор уже находящихся в распоряжении сознания смысловых ресурсов. Нехватка их приводит к запинке интерпретации – ситуация, которую мы подробнее проанализируем ниже. Акт интерсубъективности, «понимания» интерпретатором автора строится на том, что интерпретатору хватает ресурсов, чтобы создать в собственном сознании смысл-аттрактор – интерпретацию.

3. Интерпретация – теория и эмпирия

Произведение искусства, в частности поэтическое произведение, представляет собой систему смыслов. Можно было бы сказать, что оно наделено смыслом. Но в таком виде это утверждение остается спорным, ибо смыслом сами по себе не наделены ни написанные на бумаге знаки, ни их сочетания, тем более таким сложным видом смысла, как смысл поэтический. Смысл поэтический складывается из:

- логического смысла поэтического высказывания;
- смысла музыкального, становящегося явным при проговаривании стихотворения;
- смысла экзистенциального.

И только все вместе эти компоненты составляют эстетический поэтический смысл, о котором можно сказать, что он переживается, и только в этом смысле понимается интерпретатором.

Но для кого этот смысл? Остались бы наши книги осмысленными, если бы во всей вселенной было некому прочесть их? И не только прочесть, но включиться в процесс творчества смыслов, из них, якобы, извлекаемых.

В чисто теоретических целях анализа процесса интерпретации, его интеллектуального усвоения мы выделим два уровня, на которых возможно рассмотрение данного феномена:

- 1) уровень теоретических конструктов;
- 2) уровень эмпирических индивидов.

3.1. Уровень теоретических конструктов

Автор, создавая произведение, открыт перед *чистой возможностью* интерпретации. Даже если он творит «для себя», подразумевается, что творимое им интерпретируемо. Исходя из конститутивной роли возможности интерпретации для произведения, мы вводим понятие *возможного интерпретатора*. Этот теоретический конструкт, всегда скрыто, не эксплицитно, «преследует» автора в процессе творчества. Возможный интерпретатор конституируется как возможный Другой, и этот конструкт ведет за собой автора в его трансцендировании себя, попытке сделать внешними внутренние смыслы. Возможный интерпретатор отличается от реального тем, что конституируется сознанием автора, как Другой (у Э. Гуссерля – путем удвоения собственного сознания со всеми его содержаниями и смысловыми ресурсами). Вместе с тем, автор может осознавать, а может и нет инаковость реального, эмпирического Другого, который в реальности будет читать его произведение и который, находясь в иной «биографической ситуации», располагает иными смысловыми ресурсами. Произведение растет «по направлению к» возможному интерпретатору. Последний трансцендентален в том смысле, что какими бы эмпирическими характеристиками он ни обладал как «копия» сознания автора, он олицетворяет собой чисто логическую возможность интерпретации.

Но возможность интерпретации не ограничивается ресурсами возможного интерпретатора, конституируемого сознанием автора. Как чистая возможность – это возможность задействовать при интерпретации смысловые ресурсы всего человечества во всех его поколениях – прошлых и будущих. Эту возможность на теоретическом уровне можно выразить в понятии *идеального интерпретатора*, который не совпадает с возможным. Если возможная интерпретация возможного интерпретатора ограничена за счет эмпирической ограниченности смысловых ресурсов сознания автора, то смысловые ресурсы идеального интерпретатора как смысловые ресурсы всего человечества – как актуального, так и потенциального – безграничны. Интерпретация идеального интерпретатора была бы абсолютно полной, исчерпывающей все возможности данного конкретного произведения, но в реальности она, конечно, никогда не состоится. Тем не менее, сравнение с этим абсолютom дает нам в руки еще одно теоретическое понятие для анализа – понятие полноты (полноценности) интерпретации.

Любая эмпирическая интерпретация, осуществленная интерпретатором как эмпирическим субъектом, будет неполна. Но в зависимости от широты познания интерпретатора – богатства его смысловых ресурсов – а также в зависимости от затраченных на интерпретацию времени и усилий, глубины продумывания – эмпирическая интерпретация будет обладать разными степенями полноты. Так, интерпретация стихотворения, учитывающая множественность смыслов, заключенных в нем, более полна по сравнению с интерпретацией, схватившей только один смысл и этим ограничившейся.

Итак, на первом уровне рассмотрения, уровне конструкторов, для ответа на вопрос об осмысленности поэтического текста самого по себе мы вводим понятия *возможного интерпретатора* и *идеального интерпретатора*.

Произведение на теоретическом уровне является системой смыслов, потенциально всегда могущих актуализироваться. Систему смыслов составляют за счет их взаимосвязей. При этом если за логический смысл произведения ответственны скорее грамматические связи между словами, то за экзистенциальный смысл – именно связи, возникающие в сознании за счет ассоциаций, сложные динамические связи.

Ассоциация (лат. *Associatio* – соединение, взаимосвязь) в психологии – связь, возникающая в процессе мышления между элементами психики, в результате которой появление одного элемента в определенных условиях вызывает образ другого, связанного с ним. Ассоциация возникает между отдельными событиями, фактами, предметами или явлениями, отраженными в сознании и закрепленными в памяти. «В настоящий момент под ассоциацией в современной гуманитарной парадигме понимается связь, образуемая при определенных условиях между двумя и более психическими образованиями (ощущениями, двигательными актами, восприятиями, идеями и т.п.); действие этой связи – актуализация ассоциации – состоит в том, что появление одного члена ассоциации регулярно приводит к появлению другого. Психологической основой ассоциации считается условный рефлекс... Современная психология оперирует ассоциациями как связями вообще, однако остается открытым вопрос, чем определяется процесс образования связей, каковы виды связей, что именно они связывают, чем различаются и т.д.»¹².

Ассоциативная психология (как одно из основных направлений мировой психологической мысли) имеет многовековые традиции. В качестве одного из основоположников ассоциативной психологии рассматривают Д. Юма. Юм вводит в качестве основного принципа психологии ассоциацию как принцип соединения представлений, при котором они

¹² Горошко Е.И. Интегративная модель свободного ассоциативного эксперимента. М., 2001. – <http://www.textology.ru/article.aspx?aId=91>

вызывают в памяти или воображении друг друга «методично и регулярно»¹³.

На эмпирическом уровне образование тех или иных ассоциаций при чтении произведения обусловлено множеством факторов и имеет сложный характер за счет этой многофакторности. Но на теоретическом уровне в целях анализа мы можем допустить возможность образования любых ассоциаций, не запрещаемых логическим смыслом произведения.

Связи, возникающие между фрагментарными смыслами произведения, не только «горизонтальны». Возникают также связи подчинения одних смыслов другим, включения одних в другие и т.д. При этом если грамматические связи между словами относительно жесткие, то ассоциативные связи более легкообразуемы и «легкоплавки».

На уровне теоретических конструктов *смысл* является функцией взаимодействия сознания интерпретатора со знаками, составляющими произведение. При этом интерпретатору присущ ряд параметров, без которых интерпретация произведения стала бы невозможной. Так, если речь идет об интерпретации поэтического произведения, то на уровне конструктов наш возможный интерпретатор обладает, *как и автор*, и в той же самой степени, такими свойствами, как:

- способность к логическому мышлению;
- способность к ассоциативному мышлению;
- способность к восприятию музыкальной стороны произведения;
- социализированность интерпретатора, т.е. встроенность его в смыслы, существующие в социуме, конвенциональность мышления;
- индивидуализированность интерпретатора, доступность для него смыслов, созданных им самим без обращения к социуму.

Зачем нам представление о социальности возможного интерпретатора? Это предположение о том, что интерпретатор относится к той же культуре, к тому же человечеству, что автор, знает язык, на котором написано произведение, что ему доступно понимание логического смысла произведения, а также возможность образования ассоциаций, встроенных в культуру. Но также нам необходимо представление об индивидуализированности интерпретатора. Ведь именно индивидуализированная составляющая, способность образования глубоко личных ассоциаций, во многом невербализуемых, ответственна за ощущение экзистенциального и музыкального смысла, а значит, за степень полноты интерпретации. Это то, что можно сказать о возможном интерпретаторе – гипотетическом двойнике автора, не существующем в действительности, и, тем не менее, ответственном (как конструкт сознания автора) за появление на свет любого произведения.

Идеальному интерпретатору, в отличие от возможного, как более абстрактному конструкту мы не можем приписать ни свойства социализи-

¹³ См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. М., 2009. С. 23.

рованности, ни свойства идеализированности, ни конкретных способностей. Это просто совокупность всех интерпретаций, которые только мыслимы и которые могли бы состояться при интерпретации произведения всеми представителями человечества, жившими ранее, живущими сейчас или рождающимися в будущем, включая и самого автора. Такую совокупность всех возможных интерпретаций мы назвали полной интерпретацией.

3.2. Уровень эмпирических индивидов

Но за теоретическими конструктами, описанными нами в предыдущем разделе, стоят живые люди, эмпирические индивиды: конкретный автор, конкретные читатели, количество которых ограничено и которых может совсем не быть. Поэтому, отвечая на вопрос о количестве реальных интерпретаторов произведения как эмпирических индивидов, скажем, что их не менее одного, поскольку автор в любом случае сам является интерпретатором собственного произведения, переживая в связи с этим произведением определенные смыслы.

В предыдущем разделе мы описали идеального интерпретатора и ввели понятие степени полноты интерпретации. На уровне эмпирических индивидов интерпретатор может обладать качествами, отличными от качеств автора (например, логическое мышление может преобладать над ассоциативным, или наоборот). В этом случае реальная конкретная интерпретация всегда несколько «однобока». Она неполна, и в эмпирическом мире может только стремиться к полноте, но не достигать ее. Это касается и интерпретации произведения самим автором как эмпирическим индивидом, что опровергает интуицию «здравого смысла» о том, что автор лучше других интерпретаторов понимает свое произведение. Он, наряду с другими эмпирическими интерпретаторами, понимает его «специфически», в соответствии со своим психологическим складом и образом мышления. Его интерпретация также неполна. Но это и делает возможным интерсубъективное существование произведения: тот факт, что эмпирические индивиды как интерпретаторы в разной мере обладают разными свойствами, что их неполные интерпретации не полны каждая по-особому, неповторимым образом. Ведь если бы каждый эмпирический интерпретатор полностью совпадал с идеальным, не было бы различных личностей. Один идеальный интерпретатор мог бы бесконечно вести с самим собой диалог, лишенный содержания, ибо содержание любого диалога составляет обсуждение различий в понимании предмета. Итак, неполнота эмпирических интерпретаций является основой для интерсубъективного существования произведения.

3.3. Сравнивая эмпирический и теоретический уровни

Сравнивая теоретический и эмпирический уровень осмысления интерпретации, можно сказать, что на обоих этих уровнях автор является

для интерпретатора конструктом, причем конструируемым не по образцу сознания самого интерпретатора (как конституируется Другой у Гуссерля), но конституируемым как *фактор* изменения сознания интерпретатора. Конституируется не весь Другой, но его инакость и его схожесть, и эти схожесть и инакость составляют сложную комбинацию, неповторимую для данного акта интерпретации. Ориентируясь на эту комбинацию, сознание интерпретатора творит аттрактор собственного изменения – обретения новых смыслов. Но, если автор для интерпретатора – конструкт и фактор изменения, то для автора в процессе создания произведения и после в процессе осмысления этого произведения конструктом является любой интерпретатор, таким же конструктом, как идеальный интерпретатор. Автор творит, исходя из возможности интерпретации своего произведения, причем не любым возможным образом, но, поскольку автор творит в своем сознании определенные смыслы, ассоциируемые у него со строем образующегося произведения, то смыслы эти становятся его любимой интерпретацией. Автор мечтает, что именно эти смыслы станут аттрактором для сознания интерпретатора. Но если на теоретическом уровне любимая интерпретация входит в бесконечное число возможных интерпретаций, принадлежит, как и другие, идеальному интерпретатору, и поэтому «не исключена», то на эмпирическом уровне невозможно существование индивида-близнеца с точно такой же биографической ситуацией, как у автора, точно таким же набором «смысловых ресурсов», находящихся в распоряжении сознания. Более того, сам автор через некоторое время после написания произведения уже не «близнец» самому себе и соответственно если он снова вернется к своему произведению, его собственная интерпретация не совпадет с «любимой интерпретацией», какова она была сразу после написания произведения.

Отсюда философами постмодернизма верно замечено: автор – лицо проблематичное. Даже для самого себя. Отсюда, правда, не следует, что непроблематичен интерпретатор как автор интерпретации. Автор сам является интерпретатором, входит в их число. Но интерпретатор сам является автором, только авторство его менее эксплицитно за счет того, что интерпретация чаще всего остается достоянием сознания, в котором сотворена, не разделяется с другими субъектами, за исключением случаев социального обсуждения произведения, когда по поводу его озвучиваются для Других высказывания и заявления, произведение становится предметом интересубъективной дискуссии. И опять же, такая дискуссия, такое обсуждение возможны лишь за счет различия эмпирических субъектов-интерпретаторов, различия их биографических ситуаций и смысловых ресурсов.

Но вернемся к нашему упрощенному случаю, когда интерпретация не озвучивается для Других. В этом случае интересубъективное общение происходит только между автором и интерпретатором. Даже если автора

как эмпирического субъекта давно нет в живых, интерпретатор создает необходимый конструкт-аттрактор и может сказать, что «понял» автора. Что в этом случае означает понимание? Удачу в создании такого аттрактора, такой конфигурации смыслов, которая кажется интерпретатору внутренне когерентной и не вступающей в противоречие с произведением и самой собой. М. Хайдеггер интерпретирует Аристотеля. Мы читаем Хайдеггера, как переводчик (еще один интерпретатор) передал его мысль в русскоязычной книге: «Φρόνησις есть прояснения-обхождения (Umgangserhellung), со-временящее жизни в ее *бытии*»¹⁴. Мы (последний интерпретатор в этом ряду) задаемся вопросом, хватает ли нам смысловых ресурсов, нажитых вместе с биографической ситуацией, которыми располагает наше сознание. Если мы не знаем греческого, немецкого и не понимаем, что здесь означает такое русское слово, как «со-временящее», то мы терпим неудачу в создании нужного аттрактора. И говорим «мы не поняли». Но если смысл каждого слова кажется нам вполне ясным, эти смыслы отдельных слов вступают во взаимодействие, настраивая нас на определенную «волну» общего смысла. В нашем сознании складывается сложная система смыслов, в которую входит не только логическая составляющая, но и воспоминание об ощущении нами самими нашего бытия, может быть, всплывшими из далекого детства. Все это вместе не кажется нам противоречащим логическому смыслу сочетания слов на бумаге. Мы говорим, что мы поняли. Понять – принять смысл в себя, сделать принадлежащим своему сознанию. Но на деле – вновь создать в сознании из его собственных смысловых ресурсов. Понимание при этом всегда обладает некоей иррациональной стороной, выражающейся в нашем ощущении эмпатии, вчувствования, объясняющейся задействованием не только логических смысловых ресурсов, но и всего нажитого нами и состоящего в распоряжении нашего сознания личностного и неявного знания.

4. Эпистемологический статус догадки в интерпретации

Запинки в интерпретации возникают как результат проблематизации какой-то части произведения эмпирическим интерпретатором, ощущения понимания того, что он чего-то не понимает или недо-понимает. Автор в этом случае предстает для него загадкой. Такая ситуация достаточно нестандартна, поскольку ресурсов интерпретатора (находящихся в распоряжении его сознания понятий, социально усвоенных, памяти о личностных восприятиях и ощущениях, концептуализированных сознанием) обычно хватает для того, чтобы без «запинок» заполнить любую эписте-

¹⁴ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля: Экспозиция герменевтической ситуации. СПб., 2012. С. 130.

мологическую брешь интерпретации. Ресурсы интерпретатора – не обязательно то, что в данный момент осознаваемо, но и все то, что сознанию *доступно*. Так, большинство того, что хранится в памяти, не помнится сознанием ежеминутно, но доступно для сознания, если что-то ассоциативно вызывает это в памяти.

Такие феномены, как пробел интерпретации и догадка, часты при переводе, расшифровке надписей на мертвых языках и т.д. Здесь в полной мере выступает значение запинки как вопроса (вопроса и к внешнему предмету и к самому себе) и догадки как ответа на вопрос, «правильность» которого невозможно проверить, но который, тем не менее, выступает как полноценный ответ, заполняющий брешь интерпретации, делающий интерпретацию состоявшейся (не путать с полной). Для такой догадки, как правило (но не всегда), необходимо пополнение ресурсов интерпретатора (понятий, концептов, идей, сведений, которыми он располагает). Пополнение это идет извне, например за счет прочтения других произведений того же автора, его биографии, писем, вопроса к автору, если он жив и т.д. Но существенную роль играет процесс интериоризации этой дополнительной информации. Только посредством этого процесса идет ее приобщение к ресурсам интерпретатора. Так внутренние ресурсы интерпретатора обогащаются новыми концептами и идеями, готовыми для включения в интерпретацию. Между моментом этой готовности и догадкой может пройти мгновение, а может – существенный промежуток времени. Именно поэтому пополнение ресурсов интерпретатора может оказаться важным для догадки, но в то же время догадка может не задействовать вновь пополненные ресурсы, а использовать те, которыми интерпретатор располагал уже давно. Догадка происходит по принципу инсайта, она есть разновидность творческого инсайта. Если мы посмотрим на нее с этой точки зрения, то можем описать ее механизм, соответствующий механизму инсайта. Сначала определенные идеи, концепты присваиваются сознанием, интериоризируются, и таким образом, предоставляются в распоряжение сознания для оперирования с ними. Без этого процесса все новые знания оставались бы мертвым грузом в сознании, недоступными для манипуляций с ними. Только экзистенциально присвоенная идея, являющаяся после присвоения идеей самого интерпретатора, может подойти для заполнения пробела интерпретации и войти в состав догадки. В процессе подготовки сознания к догадке, в пред-инсайтном состоянии происходит хаотизация ресурсов, находящихся в распоряжении сознания интерпретатора, ослабление связей между понятиями и смыслами, а также внутри самих понятий. За счет этого становится возможным образование новых, подчас неожиданных, связей и появление творчески созданной системы смыслов, в нашем случае – интерпретации. Заполнивший эпистемологический пробел интерпретации элемент знания – и есть догадка, ответ на вопрос, возникший в результате проблематизации произведения и своего понимания. При за-

полнении пробела интерпретации догадкой изменяется вся интерпретация как целое.

Но когда интерпретация завершена, уже существует как интерпретация, на эмпирическом уровне это не означает, что она останется неизменной, как фотография. Интерпретация существует в сознании, которому присущи динамичность и автопоэзис. Соответственно этими же свойствами наделена интерпретация. Как при новом прочтении интерпретируемого произведения, так и просто при воскрешении в памяти его интерпретации, эта интерпретация изменяется, «меняет цвет и тон». Не говоря уже о том, что возможна новая проблематизация созданной интерпретации, возникновение новых пробелов, которых интерпретатор прежде не замечал и которых поэтому в изначальной интерпретации не было.

Значит ли это, что новая интерпретация полнее прежней? Она состоявшаяся, как и прежняя. Но полной может быть только идеальная интерпретация в нашем теоретическом построении. Как любая эмпирическая интерпретация, она неполна, но, возможно, *степень* полноты ее повышается. И может еще повыситься при следующем прочтении произведения или воспоминании о нем. Интерпретация будет другой в сознании другого интерпретатора, что и делает интерпретацию важным фактором проявления интерсубъективности.

Заключение

Бытие произведения интерсубъективно по своей сущности, т.к. в нем уже при его создании заложена сама логическая возможность интерпретации, его существование трансцендентально, надличностно, ибо без самой *возможности* интерсубъективных актов интерпретации, заложенных в произведении, произведение не существовало бы, не было бы произведением. Но оно не было бы произведением и без различия индивидуированных субъектов, отличий автора от интерпретатора (как и от себя самого), ибо тогда оно потеряло бы свою функцию стимулировать сознание интерпретатора к созданию нового смыслового аттрактора и таким образом к изменению, которое (как автопоэтическое изменение сознания изнутри самого себя, но под внешним «притяжением») составляет суть акта интерсубъективности, понимания Другого как иного, трансцендентного моему «Я».

Мосты через века и культуры: интерсубъективность кросс-культурных коммуникаций

Исследование древних культур всегда чревато опасностью модернизации. Мы привыкли накладывать привычные социокультурные рамки, почерпнутые из позднеевропейской традиции, на воспринимаемые культурные образцы. При этом заданное традицией образования позднеевропейское «культурное подсознательное» неявным образом определяет и содержание используемых понятий. А это влечет за собой заметные смысловые искажения интерпретируемых текстов более ранних эпох.

Понятие «король», «королевская власть» следует, по-видимому, отнести к универсалиям средневековой культуры. Тем не менее, за общностью термина, общеупотребительного на протяжении всего европейского Средневековья, таится нераскрытая множественность этого понятия, заданная уникальностью культурно-исторического опыта отдельных культурных регионов. Это особенно важно в отношении регионов, удаленных от континентальной Европы, – главного очага генезиса и мутации общеевропейских культурных смыслов. В настоящей статье мы рассмотрим подобные сдвиги культурных коннотаций на примере понятия королевской власти в раннесредневековой Ирландии, а также на примере соотношения поэзии и знания в древнекельтской культуре.

1. Сакральное значение королевской власти в раннесредневековой Ирландии

Высшей ступенью в иерархии воинской аристократии раннесредневековой Ирландии является король. Сама воинская аристократия гармоничным образом замыкает всю иерархическую систему раннеирландского общества и находится на самой ее вершине. Но о воинской аристократии можно говорить очень условно, иерархия в древнеирландском обществе была сквозная, мы скорее можем делить его на аристократические слои (обладающие привилегированным статусом *nemed*) и неаристократические, поскольку воинами в ирландском обществе были практически все, за некоторым исключением.

Дэниэл Бинчи (Binchy D.A.) рассматривает статус королевской власти в кельтском обществе в своей работе «Кельтская и англосаксонская королевская власть» (*Celtic and Anglo-Saxon Kingship*). Эта работа основана на текстах раннеирландского права (прежде всего, корпусы ульстер-

ской и мунстерской правовых школ). Основной постулат этой работы – определение ирландского правителя периода раннего Средневековья, как «бездельника». Бинчи даже использует специальный термин «Nothing to do king» – «король, которому нечего делать», «ничего не делающий король». Эта работа оказала ключевое влияние на последующие несколько десятилетий развития мировой кельтологии, по крайней мере, англо-франко-американской.

Бинчи рисует некоторый идеализированный портрет ирландского правителя. Кто такой, с его точки зрения, король? Это человек, исполняющий исключительно ритуальные функции. Фактически, это аналог римского *rex sacrorum*. Все его инициативы жестко ограничены, в первую очередь, системой определенного рода обычаев и общепринятых норм поведения. Кроме того, при нем всегда находятся судьи и поэты, которые ему на соблюдение этих обычаев строго намекают, а то и заставляют следовать им. Всякая инициатива по необходимости ограничена.

Бинчи соответственно перечисляет определенные полномочия и функции, которые выполнял король в древнеирландском обществе. Король – это арбитр в судебных спорах, но при этом судебная власть находится в привилегии специального сословия ученых судей. Самому королю судить не требуется. Согласно ирландским текстам, относящимся к жанру так называемых «наставлений королям» (ирл. *tecosca ríg*) или «Королевских Зерцал» (лат. *speculum principum*), судья выносит приговор, а король лишь утверждает его словами «да» или «нет». Если король не согласен, например, как в трактате «Ложные суждения Каратниа» (*Gubretha Caratniad*), судья объясняет, в чем именно король не прав, и доказывает, что судебное решение, которое он принял, является правильным. Король соглашается и судебное решение в итоге принимается.

Не менее важной является функция короля как военного правителя. Главная задача короля – поддержание *túath*¹ и его территории в пределах своих границ и, по возможности, их расширения. Тексты «Королевских наставлений» говорят: «Среди признаков праведного правления нет короля без того, чтобы границы его правления не оставались на месте либо не расширялись. Правильный король отражает набеги со всех сторон и сам отправляется с отрядами в соседние земли».

С другой стороны, те же королевские наставления говорят нам совершенно о других ценностях: «Правление праведного короля должно быть мирным, ирландцы не должны убивать друг друга, король должен наказывать разбой, карать тех, кто без его разрешения вступает на его территорию, стремиться к тому, чтобы как можно реже проливалась

¹ *Túath* – племя, несколько родов, объединенных общей территорией, законами, имеющие общего правителя. Слово *túath* могло обозначать и территорию, на которой проживают племена.

кровь. При истинном короле уменьшается враждебность, увеличивается мир и исчезает жестокость»².

То же самое мы видим у Тита Ливия в его описании Галлии, где он упоминает царя по имени Амбигат. Там говорится следующее:

«...был царь по имени Амбигат как личными, так и общественными добродетелями до того превосходный, что во время его правления Галлия стала так изобильна и плодами, и людьми, что невозможно было ею управлять. Не случилось в его правление одному галлу убить другого».

Кстати, ту же фразу «не случилось одному ирландцу убить другого» мы встречаем в саге «Разрушение Дома Да Дерга» (*Togail bruidne Da Derga*), где описывается правление короля Конайре. Там же есть такая цитата: «женщина могла обойти Ирландию из конца в конец, не будучи захваченной или убитой».

На миротворческие функции короля указывал Филип О'Лири в работе «Наблюдая возникшего старой колесницы. Королевская умеренность в раннеирландской литературе»³. В ней он говорит, что между королем и воином всегда существовало непреодолимое разделение, и барьер этот заключался в том, что король не мог руководствоваться в своих поступках необузданным стремлением к личной славе, которая, может быть, руководила его воинами. Король являлся гарантом сохранения миропорядка, нарушение которого сокрушило бы и самого короля, и его страну. Поэтому королю присущи умеренности в каждом его действии, воздержание от поспешных решений, ненасилие. Всякое зло вызывает зло, которое в итоге оборачивается вокруг как можно большего числа людей. Миф о Конайре в саге «Разрушение Дома Да Дерга» оказывается свидетельством тому. Конайре совершает лишь одну несправедливость, он вершит несправедливый суд и отказывается присудить к казни своих воспитанников. Это кончается тем, что сам Конайре гибнет, а его страна разорена. Британские разбойники начинают жечь и грабить. И только смерть короля позволяет восстановить равновесие, и то не до конца. И лишь следующий король, пришедший к власти после Конайре, оказывается способным восстановить пошатнувшийся миропорядок путем совершения как можно большего количества справедливых дел, справедливых с точки зрения праведного правителя.

Филип О'Лири в данном случае не оригинален и почти целиком следует Бинчи – определение короля как бездельника, который даже в своих военных действиях ограничен. Кроме того, король окружен целым рядом магических зарок и предписаний, так называемых гейсов⁴, в которых в

² Здесь и далее цитаты из «Завещания Моранна» (*Audacht Morainn*) в переводе М. Фомина. См.: *Фомин М.С.* Концепция праведного правления в источниках раннесредневековой Ирландии и древней Индии. Дисс. ... канд. филос. н., М.: МГУ, 2002.

³ См.: *O'Leary P.* A Foreseeing Driver of an Old Chariot: Regal Moderation in Early Irish Literature // *Cambridge Medieval Celtic Studies*. 1986. № 11. P. 1–16.

⁴ Гейс – др. ирл. *ges(s)*, *geis* (мн. *gesi*, *gessa*) – ритуальное табу-требование. Производное от гл. *guidid* – «(он) молит, просит, взывает».

сжатом виде заключены правила того, как король должен себя вести, чтобы не нарушить существующее в мире равновесие.

Главной задачей работы Бинчи было доказательство священного характера королевской власти в Ирландии, опирающейся на понятие правды правителя (*fir flathemon*)⁵, очень важной для осмысления ее ритуального характера. Соответственно противоположное понятие – *gau flathemon* – ложь правителя.

Праведный правитель должен придерживаться *fir flathemon* и избегать *gau flathemon*, *fir flathemon* приведет его подданных и его страну к процветанию, *gau flathemon* – ко всяческим бедам. Это своеобразное представление о некой высшей справедливости, о нравственных законах, которые являются основополагающими в поведении людей, и в первую очередь – королей, характерно не только для Ирландии, но и для большинства развитых мировых культур.

Квинтэссенцией и текстуальным выражением *fir flathemon*, правды правителя, этого этико-мифологического концепта, являются соответственно королевские советы и гейсы, которые налагаются на короля и не всегда имеют магическую окраску. Ряд гейсов имеет ритуальный характер.

У короля Конайре были следующие гейсы: нельзя убивать птиц (этот гейс вполне понятен, ибо отец Конайре, Нэвглан (*Nemglan*), был птицей); нельзя обходить равнину Бреги слева направо, а Тару справа налево; не должен случиться в его правление грабеж; каждую девятую ночь не мог он покидать пределы Тары; нельзя ему решать споры двух рабов; нельзя, чтобы входили в его дом после захода солнца одинокий мужчина или женщина; нельзя проводить ночь в доме, откуда снаружи был виден огонь или свет. Когда король нарушил подряд все свои гейсы, это вызвало его смерть и бедствия по всей стране.

Запрет обходить равнину Бреги с одной стороны, а Тару с другой стороны, очевидно, связан с представлением ирландцев о движении по солнцу. Движение посолонь представлялось благоприятным, а противоположенное движение соответственно неблагоприятным. Тара, королевская столица, является сакральным ориентиром. Королю нельзя покидать ее пределы на срок более чем девять дней, очевидно, что это уже другой сакральный ориентир – временной.

Понятно, что часть предписаний не носит сакрального характера, например не должно быть разбоя, нельзя разрешать спор двух рабов, и любопытный гейс: королю запрещается приходить, если его не позвали. Гейс, требующий не допускать грабежа, понятен: главная задача короля – утверждать справедливость. Гейсы «не разрешать спор двух рабов» или «не приходить без приглашения» означали, что нельзя унижаться королю.

Гейсы могут быть неблагоприятные и благоприятные, т.е. одни говорят о том, что король не должен делать, а вторые о том, что король должен сделать (предписания).

⁵ *Fir* – правда, истина; *flathemon* – п.п. от *flaith*.

Развернутый список гейсов содержится в среднеирландском тексте, который называется *Geasa ocus búada*⁶ na ríг Mug – дословно «Гейсы и «победы» короля Мунстера» (XI в.).

Другой корпус – это правовые трактаты, описывающие, как король должен себя вести. В трактатах, в частности, указано, в какое время, чем и как король должен заниматься. В *Críth Gablach*, например, описывается, как должно быть устроено королевское жилье.

Третий, наиболее важный корпус текстов, – это Советы или Поучения⁷. Таких текстов сохранилось не очень много, меньше десятка, но они дают нам весьма интересную и очень подробную информацию. Обычно поучения приписываются какому-нибудь легендарному персонажу, в обязанности которого входит давать советы своему родственнику, племяннику или внуку. Наиболее известны «Советы Кормака Мак Арта» и «Советы Кускрадя»⁸, наиболее же интересный и важный из этих текстов – «Завещание Моранна».

Другие тексты: «Старинные суждения Фитала», «Изреченные суждения Конховара», «Советы Кухулина» (инкорпорированы в текст саги «Болезнь Кухулина»). Все эти советы представляют собой собрание изречений, как правило, очень древних по языку, написанные особой аллитерационной прозой, во многом близкой поэзии (так называемые *roscada*⁹).

«Советы Кормака» говорят следующее: «Пусть будут его гейсы хорошими» (ирл. 'rob sogeis') – что, очевидно, имеет значение «пусть гейсы свои он соблюдает».

В «Завещании Моранна» говорится: «Если все он исполнит, он будет победоносным, торжествующим в битве, истинным королем, богатым, в высшей степени прославленным, окруженным войсками, красноречивым, благородным, богатым, блюдушим свои гейсы».

По версии Фергуса Келли, зачитывание либо декламация этих советов, которые могли весьма красиво звучать, особенно если их читать распевно, предназначались для произнесения в процессе обряда королевской инаугурации, «являются реальной формулой, используемой при инаугурации королей»¹⁰.

Считается, что часть фрагментов «Завещания Моранна» может быть датирована концом 5 – началом 6 в. н.э. Вот лишь некоторые из них:

⁶ *Búad* (досл. «победа») – желательное действие, антоним к *gess*, имевшему преимущественно ограничительно-запретительный характер.

⁷ *Tecosc* (мн. *tecosca*) – «поучение, совет».

⁸ *Cuscaid* – легендарный ульстерский воин, один из воспитанников Кухулина, племянник короля Конховара сына Несс. Согласно легендам, унаследовал власть после короля Кормака, убитого в доме Да Хока. Также известен как Кускрадь Заика.

⁹ *Roscada* имеет два значения: 1) ряд аллитерирующих слов либо фрагмент ритмизированной прозы; 2) перечисление синонимов, терминов или имен (аналог скандинавской *тулы*).

¹⁰ См.: *Kelly F (ed.). Audacht Morainn. Dublin, 1976. P. 26.*

«Скажи ему (т.е. королю), пусть ведет себя, как возникший старой колесницы, предвидящий опасности, который смотрит вперед, который смотрит назад, который поворачивает против них и мчится сквозь них (очевидно, имеются в виду опасности), который считается с ними и заботится о них (видимо, речь уже о подданных), который защищает их, который охраняет их. И да не сломаются по недосмотру обода колес, которые поддерживают его».

«Скажи ему, да не вынесет он, ослепленный ложью, спорное дело на суд поединка, ибо не был и не будет найден судья, который был бы справедливее, чем поединок».

«Скажи ему, да не будет он гордым, обманчивым, неподатливым, вспыльчивым, неудачливым, злоречивым. Ибо каждый неудачник заслуживает худшего. Заслуживает буян того, чтобы был его пыл погашен. Гордый человек воистину достоин унижения. Агрессивный должен быть сметен. Каждый, кто не знает меры, придет к упадку. Презрения к себе достоин человек взвинченный. Ненависти достоин злоречивый. Всякий, говорящий ложь, достоин недолгой жизни, лишения своих полномочий и казни».

«Скажи ему, да не будет он высокомерным, надменным, не принимающим ничьих советов, ибо много советов лучше, чем один совет, много умов лучше, чем один ум, лучше мудрость многих, чем мудрость одного».

Более ранняя страта текста содержит следующие указания:

«Скажи ему, да оценит он почву под ногами по ее разнообразным рудам: золотой руде, серебряной руде, медной руде, свинцовой руде, железной руде. Да оценит он землю по ее плодам, да оценит он скот по его поведению. Да оценит он молоко по молочной еде (очевидно, по продуктам его переработки). Да оценит он овец по их красивой шерсти, по ровному окрасу и по их приятному внешнему виду, именно шерсть облагораживает овец. Овца без растущей вокруг нее шерсти не благородна».

Видно, что эти ценности явно характерны для сельскохозяйственного общества, которому в меньшей степени близки этические постулаты, но в большей степени именно такие утилитарные моменты.

Еще одна любопытная фраза, показывающая ту ситуацию, в которой этот текст писался:

«Скажи ему, да не обменяет он новой веры на старую, да не обменяет он добро на зло, да не обменяет он хорошего слугу на плохого, да не обменяет он порядочную женщину на непорядочную, да не обменяет он свою добрую славу на угощение, ибо забота о своей славе важнее, чем забота о пропитании. Да не обменяет он свою честь и имя на ворованных коней (дословно «коней конокрадов»»).

Общая этическая направленность этих текстов совершенно явна. С одной стороны, это ряд предписаний общего этического характера, т.е. как правильный правитель должен себя вести, и ряд предписаний более частного характера.

Любопытная поэма подобного же типа, тот же набор советов, но оформленных в ритмизованную прозу, содержится в конце трактата Críth

Gablach¹¹. Там говорится о том, в каких суждениях король должен быть компетентным. Имеется в виду суждение законов: оценка земли, межевание, боронование, договор двух пьяниц, споры между двух воинств, зимнее гостевание и т.д. — огромный список, о чем король должен иметь представление.

Пролить свет на систему этических и религиозных представлений, связанных с королевской властью, нам помогают древние тексты, с помощью которых выясняются очень любопытные вещи. Король, с точки зрения этих текстов, никак не может изображаться, как выполняющий только ритуальные функции, поскольку в сагах короли убивают, ведут себя не согласно с этическими предписаниями. Это соотносится с правовыми текстами. В раннеирландских правовых трактатах говорится: «Претензии короля выше чести всякого человека, и потому не берите короля в поручители, ибо даже если он не прав, вы не получите от него компенсации»¹².

Ким МакКон в своей статье «Справедливость и плодородие»¹³ проанализировал различные аспекты употребления термина «правда правителя» (*fir flathemon*). Основными источниками для МакКона послужили тексты саг «героического» и «королевского» циклов: «Сага об основании Кайшиля», «Болезнь Кухулина», «Разрушение Дома Да Дерга», «Приключение сыновей Эохада Мугведона», «О потомстве Конайре Великого». Анализируя их, МакКон приходит к выводу, что фигура ирландского короля в свете как личных качеств его как правителя, так и в его публичной репрезентации, выполнении военной, административной и прочих функций, может быть истолкована не иначе как отражение космического мироустройства. То есть король не просто гарант миропорядка, в фигуре короля отражено представление ирландцев о космическом мироустройстве. Соответственно «правда короля», предписания, которые он обязан выполнять, этнос правителя и в более широком смысле порядок вещей во вселенной соотносятся между собой как микро- и макрокосмос.

Король, согласно раннеирландским текстам, — фигура, совмещающая в себе функции административные, военные и жреческие. В качестве короля, он является и супругом, связывающим себя ритуальным «браком» с богиней, которая репрезентирует землю и народ, и таким образом является гарантом плодородия этой земли, будучи мужчиной, воплощением чего является его оплодотворяющая сила.

На текстологическом уровне король отождествляется чаще всего с быком. Бык во всем индоевропейском обществе — символ мужской силы. Известны также отождествления короля с плодородным деревом. Священное дерево тогда трактуется как дух, воплощение плодородия. Обыч-

¹¹ См.: *Binchy D.A. (ed.). An Archaic Legal Poem // Celtica 9 (1971): 156–159.*

¹² См.: например, подобные рекомендации в «Совете Дойдину, сыну Нина». Изд.: *Smith, Roland M. The advice to Doidin // Ériu 11 (1932): 66–85.*

¹³ *McCone K. Fírinne agus Torthulacht // Leachtaí Cholm Chille 9, Magh Nuad. P. 136–173.*

но это дерево со множеством желудей, которые поедают священные в ирландской традиции животные – свиньи. А на более приземленном уровне свидетельством королевских производительных сил, обеспечивающих плодородный урожай, является большое число жен и детей у короля. Как правило, у королей, по ирландским текстам, было несколько жен и очень много детей. Например, у Кормака Мар Арта было сто сыновей.

Персонификацией королевства является соответственно то или иное женское божество, выступающее в поздних текстах как олицетворение королевской власти. Король – как священный супруг – является гарантом плодородия земли, поскольку способен ее оплодотворять. Оплодотворение здесь понимается не в буквальном смысле, а как следование «правде правителя», нормам поведения и правления.

Подтверждение того, что королевская власть оценивается как ритуальный «брак», мы можем встретить в «Анналах Коннахта», где в описании инаугурации за VIII век используется выражение «спать с пятиной Коннахта».

Любопытный пассаж мы видим в саге XII в., описывающей события VI в. – «Пир в Крепости Гусей» (*Fled Dún na nGed*), повествующей о споре между двумя королями: королем Ульстера и пиктов Конгалом Косым и королем Южных И Нейллов Довналлом, сыном Аэда. Там утверждается, что Довналл, сын Аэда, был праведным королем. За несколько лет до пира, на котором эти короли поссорились, был дан «свадебный пир» (*banfeis*)¹⁴, на котором Довналл был провозглашен королем. То есть предполагается, что его оппонент Конгал был несправедливым в том числе ввиду того, что он, возможно, подобного пира не проводил.

Сага «Видение Кормака» начинается с того, что Тары Кормак видит некий сон. Сон заключается в том, что в Тару приходит Ульстерский король Эоху Гуннат, и Кормака покидает собственная жена, Этне¹⁵, которая уходит к Эоху и живет с ним в течение года, после чего возвращается обратно к Кормаку. Придворные друиды толкуют этот сон следующим образом: королевская власть Кормака будет «спать» с Эоху, и в течение одного года власть над Тарой будет принадлежать Ульстеру.

Как уже указывалось, король связан со своей землей отношениями собственности и «брака». То есть король олицетворяет ее как собственник, буквально, он ею владеет, символически является супругом этой земли. Любопытно, что в текстах образ земли, которой правит король, не отделялся от образа живущего на этой земле народа, т.е. *túath* это и земля, и народ. В некоторых случаях трудно определить, имеем ли мы дело со взаимоотношениями короля с подданными или со взаимоотношением короля с территорией, которую он представляет.

¹⁴ Banfeis – досл. «женский пир». Термин *banfeis ríge* «пир власти» использовался как для обозначения интронизационного пира, так и обряда инаугурации.

¹⁵ В тексте Этне Долговязая (*Eithne Tóebfota*). Этне (возможно, родственно арх. ирл. *ethn(ae)* – «птица») – распространенное имя для женщин сверхъестественного происхождения в ирландской традиции.

Раз это «брак», то возникает вопрос, сколько в нем имущества и какие в нем обязательства у «мужа» к «жене» и у «жены» к «мужу».

В «Завещании Моранна» говорится об этом однозначно: «Пусть заботится король о своем *túath*, и тогда *túath* будет заботиться о нем. Да помогает король своим *túath*, и они помогут ему. Да умиротворяет он свои *túath*, и тогда они умиротворяют его».

Любопытный пассаж о взаимных отношениях дается в трактате Críth Gablach. Там ставится интересный вопрос, кто выше, кто важнее, кто в этом «браке» занимает более высокое положение: «Кто выше по достоинству, король или *túath*? Нетрудно ответить, король выше, хотя их статус одинаков, т.к. именно *túath* возвеличивает короля, а не король *túath*».

Далее Críth Gablach упоминает о двух важных для феномена королевской власти составляющих: *folad*¹⁶ *rig* (договорные обязательства короля по отношению к *túath*) и другой важный термин *córus rig* (правила должного поведения короля, то, что подходит королю).

В понятие *folad rig* входит:

– давать на границе клятву (племенной договор) другому королю в интересах *túath*;

– отречься от клятв другому королю, известив об этом *túath*;

– «давать клятву, превосходящую клятву всего *túath* до размера семи кувалов¹⁷» (трудный пассаж, очевидно – давать клятву, превосходящую совместную клятву жителей всего *túath* на семь кувалов);

– король вступает в совместное проведение суда, дает совместное показание вместе с другим королем от имени своего *túath*, «дабы давал он залог от имени *túath* и содержал *túath*, как его содержит, и не налагал на них залог, когда проводит *oenach*¹⁸, на который сходится весь *túath*»;

– «не облагать налогами *túath* при собрании королевских слуг», т.е. если хотят собраться король со своими друзьями, не должен король вводить налог и обирать остальных жителей;

– «это право *túath*, чтобы он (король) был справедливым судьей для них».

В *Corus Rig* описывается ряд прав, связанных с тем, что король может требовать с *túath* постройку своей резиденции, поддержку в должном состоянии дорог, сбор королевского войска, сопровождение его вне и внутри *túath*. Кроме того, описывается, что король должен делать, как он должен себя вести: «Воскресенье дано ему для того, чтобы пить пиво; понедельник – чтобы вершить суд для исправления дел в *túath*; вторник – для игры в шахматы (очевидно, имеется в виду *fidchell*); среда – для охо-

¹⁶ Термин *folad* в ирландской правовой терминологии означал обязательства по контракту.

¹⁷ Кувал (*cumal*, досл. «кобыла») – условная единица стоимости, соответствовавшая одной рабыне или трем коровам. Все дальнейшие цитаты приведены по собственному переводу текста *Críth Gablach* (далее – CG), изданного Д. Бинчи. См.: *Binchy D.A. Críth Gablach // Medieval and Modern Irish Series*, 9. Dublin, 1941.

¹⁸ *Oenach* – общее собрание членов одного или нескольких *túath*.

ты на оленей; четверг – для общения с женой; пятница – для скачек; суббота – для суда» (CG 12 §14).

Любопытно, что похожее описание содержится в саге «Похищение быка из Куальнге»: «Вот как Конховар проводил время с тех пор, как стал королем. Только поднявшись, решал он дела королевства, т.е. разные споры. Остаток же дня разделял на три части: сперва наблюдал он забавы и игры юношей, затем принимался он играть в *fídhell* и уже под вечер, пока все не погружались в сон, вкушал он напитки и блюда под дремотную музыку»¹⁹.

Еще одна обязанность идеального правителя – содержать всегда при себе судью. В *Críth Gablach* говорится, что судья должен был оставаться с королем даже тогда, когда королевская свита сокращалась до четырех человек.

Главные требования по отношению к *túath* у короля следующие:

– *oenach* (см. о нем ниже);

– *dál* – собрание представителей племени и решение разного рода административных дел, т.е. по требованию короля нужно было собирать *dál*;

– *crích* – набег на соседей (CG 20).

Соответственно три залога, которые король налагает на *túath* за то, что король ими руководит, это:

– *slogad* – созыв ополчения;

– *rechtg(a)e* – королевское постановление в соответствии с правом (например, в «Книге Захватов Ирландии» говорится: «Установил справедливое право ради процветания земли, чтобы обильными был урожай лесных плодов, меда, пшеницы и улов рыбы, и чтобы ни жара, ни холод не были сильными, т.е. в правление короля все в природе и в обществе должно быть прекрасно);

– *cairde* – межтерриториальный договор.

Основные виды королевских постановлений – это «*rechtgae*, который король налагает на своих людей», и «постановление в соответствии с *fenechas* (традиционным правом)» (CG 20).

Королю выплачивалась определенная рента за то, что он ими управлял, в зависимости от их статуса: богатый платил больше, бедный соответственно меньше, *nemed* были освобождены от ренты. Кроме того, король обладал правом на «зимнее гостевание (*coe*)».

Наверное, нельзя здесь не добавить, что одними из наиболее ярких представителей образов идеальных правителей в ирландской традиции были, в первую очередь, Кормак Мак Арт, Конайре, Конн Ста Битв (любопытно, что, с одной стороны, это идеальный король, при котором все хорошо, с другой стороны, он все время сражался). С Конховаром, легендарным королем Ульстера и одним из ключевых персонажей «Похище-

¹⁹ Цит. по: Похищение быка из Куальнге. Изд. подготовили Т.А. Михайлова и С.В. Шкунаев. М., 1985. С. 150. (Далее – «Похищение...».)

ния быка из Куальнге» дело обстоит сложнее – тексты не оценивают его однозначно. Пожалуй, лишь его смерть, хронологически совпавшая со смертью Христа, «реабилитирует» его.

Главные параметры, которые выделяются при описании всех этих идеальных королей, достаточно симптоматичны: король должен быть красив, умен, доблестен и иметь благородное происхождение. Если какое-то из этих качеств нарушалось, например королю выбивали глаз или отрубали руку, или он проявлял какую-то трусость в битве, то короля ждал позор, а страну соответственно сплошные несчастья. Например, Конайре погиб из-за того, что произнес лишь одно неправильное суждение.

Любопытный эпизод описан в саге «Битва на Равнине Счета Свиной» (Cath Maige Mucgrima). Он относится ко времени, когда Кормак Мак Арт был еще юношей и жил при дворе своего приемного отца, короля Лугада МакКона в Таре:

«Однажды паслись чужие овцы на лугу у королевы, жены Лугайда. Попросили МакКона разрешить это дело, и сказал он, что должно возместить ущерб за овец. Кормак же лежал подле своего приемного отца, и сказал Кормак: “Нет, лучше решим так: одна стрижка за другую, т.е. надо подстричь овец за выщипанную траву, ибо и трава на лугу вырастет, и шерсть на овцах”. “Это по справедливости, – сказали тогда все, – и воистину так решил сын истинного короля”»²⁰.

Далее описывается, что сразу же половина дома, в котором было произнесено неправильное суждение, обрушилась. Текст продолжает: «Ровно год с той поры пробыл Лугадь королем Тары, и за все это время не росла ни трава на земле, ни листья на деревьях, ни зерно в поле».

Согласно правовым и наставительным текстам, король должен был быть физически совершенным, он не должен иметь изъяна, нанесенного в прямом или переносном смысле. Рана, нанесенная королю, физическое уродство лишала его права быть королем.

Сочиненная против короля хулительная песнь тоже лишала его права быть королем. В кратком изложении саги, которое приводится в «Глоссарии Кормака» (X век), рассказывается история коннахтского короля Кайера, сына Гутара, жена которого подговорила его племянника, поэта Неде, сочинить хулительную песню против короля. Она говорит следующее: «Сделай ему хулу, чтобы пал на него позор. Опозоренный человек не может быть более королем»²¹.

Тем не менее, мы видим случаи, противоречащие этой традиции. Например, король Конховар был ранен в одной из битв так, что у него торчал из головы камень, выпущенный из пращи. Конховар спрашивает своего врача: «Сможешь ли ты исцелить меня?» На что врач отвечает: «Если я вытащу камень, то ты умрешь. Я могу его оставить у тебя в голове, ты не умрешь, но тогда покроет тебя пятно позора». После этого король уже не воевал, не пировал, а только сидел в своем королевском до-

²⁰ «Похищение...». С. 159.

²¹ См.: Stokes W. (ed.). O'Donovan J. (transl.). Cormac's Glossary. Calcutta, 1868. P. 88.

ме. Более того, улады покрасили этот камень в золотой цвет, чтобы он не очень выделялся на фоне золотых волос Конховара, и тем самым сделали физический изъян менее заметным.

Другой пример описан в саге «Приключение Фергуса, сына Лейте». Там сказано, что Фергус от страха перед чудовищем, которое обитало на дне озера Лох-Рудреге, изменился до такой степени, что после этого, очевидно, уже не мог быть королем. Но его подданные не захотели искать другого короля. Они решили сделать вид, что ничего не замечают, и наложили на короля гейс, запрещающий ему смотреться в зеркало. Возможно, требования к внешности короля соблюдались, когда он возводился на престол, то есть уродливого короля нельзя было инаугурировать.

«В качестве доказательства легитимности своего правления королю предписывалось регулярно устраивать пиры для своих подданных. В совместном проведении пира легко можно черты своего рода «объединительного» ритуала – интересно, что в современном ирландском языке слово *feis* «пир» обозначает уже не столько собственно пир, сколько любое совместное времяпрепровождение определенного числа людей, объединенных общностью целей (от торжественного собрания до вечеринки). Религиозный символизм совместных трапез – вспомним здесь римские коллегии и первоначальное значение самого этого термина! – как и совместного употребления алкогольного напитка (как правило, сопровождающегося либацией) доказывается как классическими, так и современными антропологами (М. Элиаде, В. Буркерт, Д. Адамс и Дж. Мэллори, Л. Уайт) на широчайшем этнографическом материале».

В Ирландии пиры устраивались, как минимум, четыре раза в год, а если на определенной территории отмечался еще и праздник какого-либо местного святого, то и в его честь тоже собирали пир.

Как мы видим, король связан с *túath* как с народом, с *túath* как с землей посредством определенных сакральных процедур, представляющих собой целую систему ритуалов, магических предписаний и религиозных представлений. И эти ритуалы, религиозные представления и предписания не были окончательно изжиты даже с утверждением христианства. В первую очередь это явно проявляется в процедуре королевских инаугураций, где сплошь и рядом всплывают разного рода языческие аллюзии.

2. Обряды инаугурации королей в раннесредневековой Ирландии

При всей частоте упоминаний инаугурации в различного рода древних текстах, обряд этот остается темным и не вполне ясным элементом древнеирландской культуры. Весьма распространена точка зрения, что большая часть инаугураций является христианскими интерполяциями, но насколько это так, мы попытаемся рассмотреть.

МакКон, пытаясь восстановить обряд королевской инаугурации, устанавливает следующую его структуру.

Во-первых, смерть старого правителя. В саге «Разрушение Дома Да Дерга» говорится: «Умер тогда король Ирландии, то есть Эдершкел. Был создан тогда ирландцами *tarbfeis* («пир быка»). В саге «Разрушение Дома Да Дерга» этот пир описывается достаточно подробно, как и в саге «О потомстве Конайре Великого». То есть «ирландцы убивали быка, варили его, и один человек до отвала наедался его мясом и упивался похлебкой». Там не упоминается, кто именно, но очевидно, что это был представитель священнического сословия, условно говоря, друид. И «пелось над ним заклинание правды» и «помертвели бы его губы, осмелюсь он сказать неправду». Либо, как говорится в саге «О потомстве Конайре Великого», если бы такой человек солгал, то «подлежал он смерти за то, что сказал ложь». Это некий идентификационный ритуал, в процессе которого этот человек после вышеперечисленных действий видел сон, и тот, кто ему приснится, становился королем.

В тексте присутствует как ритуальный сон, так и обряд жертвоприношения. Бык, очевидно, являлся, как и в традициях других индоевропейских народов, персонификацией мужского божества. Съедание жертвы есть способ причащения божественному – обряд, характерный, по-видимому, для всех народов, в культуре которых присутствует жертвоприношение. И когда друид, причащенный божеству, отчасти сам становился божеством, священное знание, которое было доступно божеству, снисходило на него.

Следующим был определенным образом построенный ритуал узнавания. Во сне нужно идентифицировать следующего короля, т.е. происходит его узнавание посредством ряда процедур. Например, в саге «Разрушение Дома Да Дерга» спящий человек увидел во сне обнаженного мужа (будущего короля Конайре), который шел, вложив в пращу камень. По сути дела, это описание свободного воина-*фения*. Ирландцы даже сомневаются: «Воистину неправильным было предсказание, так как явился в видении безбородый юнец». И лишь когда Конайре выполняет все необходимые процедуры, требующие его идентификации как правильного правителя, ирландцы провозглашают его королем. То есть Конайре возвращается из некоего «дикого» фенианского состояния (согласно легендам, воины-*фении* жили в лесах, занимаясь исключительно охотой и войной) – одежды у него нет, он вооружен. Можно предположить, что в данном случае друид увидел во сне просто *фения*. А Конайре с помощью высших сил оказался в нужном месте и в нужное время. Оно и понятно, ведь, согласно легенде, его отцом было божество – король птиц²².

Похожий обряд узнавания мы наблюдаем и в других культурах. Например, в современной традиции до сих пор сохранился обычай узнавания посредством определенных наработанных процедур нового священного правителя Тибета. В некоторых частях центральной Америки в одной из языковых групп майя был зафиксирован следующий ритуал выбо-

²² См.: «Похищение...». С. 104.

ра нового вождя. Когда умирает старый вождь, проводится ритуал убивания тотемного животного, каковым является ягуар. Шаман, вынимая сердце убитого ягуара, должен произнести имя следующего вождя.

В описаниях инаугурации короля Тары, т.е. верховного короля Ирландии, среди процедур узнавания нового короля присутствуют еще и камни – Блокк и Блуигне, – которые должны были расступиться перед колесницей короля, и «камень судьбы» Лиа Фаль²³, который должен был крикнуть при соприкосновении с осью колесницы²⁴. Этот ритуал любопытно рассмотреть подробнее, потому что он связан со множеством архаических моментов.

Совершенно очевидна здесь семантика производительного действия. В первую очередь, поглощение еды, через которую осуществляется дивинация. Наблюдаются явные аллегории, связанные с сексуальной символикой, – на одном из камней, что должны были расступиться перед королевской колесницей, высечена женская фигура, которую мы можем видеть и сегодня. Таким образом, проезд между камнями в колеснице есть семантика сексуального действия.

Итак, короля идентифицировали, он прошел испытательные процедуры, доказал, что он правильный король. Следующим этапом, вероятно, являлась рецитация наставлений, которые человек, принадлежащий к сословию священнослужителей, дает королю, а тот их подтверждает.

Дэвид Бирн, развивая свою идею об использовании наставлений в инаугурации, опирался на текст, впрочем, довольно поздний – «Историю об основании Кайшиля²⁵». В этой саге говорится о том, как свинопас короля Коналла Корка пас свиней на вершине горы Кайшиль, и явился ему ангел, который произнес пророчество, начинавшееся словами:

«Благословение, процветание Мунстера на всех вас, короли Кайшиля, благословение правления, благословение скота, благословение побед, пожизненное благословение, благословение Господне, оно дается до тех пор, пока вы находитесь во власти правды и милосердия».

²³ *Lia Fáil*. («камень судьбы») – одно из «четырёх сокровищ Ирландии», по легенде привезенный на остров переселенцами из Племен Богини Дану. Возможно, именно он в Средние века был ввезен в Шотландию («Камень из Скона») и впоследствии использовался при интронизации английских королей. Как сказано в саге «Разговор Старейшин» (компиляция X в.), этот камень использовался и с другой целью, например в практике ордалий, т.е. верификации истинности. Человек, который считал себя несправедливо обвиненным либо желавший доказать свою правоту в судебном споре, должен был встать на Лиа Фаль. Если слова человека были лживы, камень «делал стоявшего на нем серым, бледным и красным» (то же самое случалось с человеком, против которого была исполнена хулительная песня).

²⁴ Подробнее о *Lia Fáil* см.: *Ó Broin, Tomás*. *Lia Fáil: Fact and Fiction in the Tradition // Celtica* 21 (1990). P. 393–401.

²⁵ Кайшиль (*Caisil*, досл. «замок») – резиденция королей юга Ирландии, политический и религиозный центр Мунстера в Средние века. Текст см.: *Dillon M. (ed.)*. *The Story of the Finding of Cashel // Ériu*. Vol. 16 (1952). P. 61–73.

Свинопас пересказывает все это королю. Каждый раз, когда очередное благословление, пересказываемое свинопасом, заканчивается, король произносит фразу: «Да будет эта правда исполняемой, да будет эта сила не злоупотребленной».

По этому поводу ирландский исследователь Ф.Дж. Бирн замечает следующее: «Благословление, которое королю дарует ангел, по духу своему языческое, ибо построено на силе плодородия, которое раскрывается через перечисление основных составляющих последнего, большое значение при этом уделяется понятию правды правителей»²⁶.

Соответственно Бирн реконструирует это как форму ритуала. Бирн замечает, однако, что этот текст – христианский, сочинен клириком, поскольку там употребляется слово *bendacht* – «благословление»: «благословление твоего статуса», «благословление почета» и т.д. Все эти слова являются латинским заимствованием.

Очевидно, что здесь мы видим сакральный ритуал. Бирн замечает, что свинопас в ирландской традиции – это фигура сакральная, сходная с друидом. То есть свинопас имеет ряд особых черт: он живет в лесу, следит за свиньями (священными животными, относящимися к Иному Миру). Мало того, что он живет рядом с сакральными животными, он еще и сам обитает в Ином Мире, потому что лес находится вне социума. Именно свинопасы в ирландских сагах изрекают пророчества, являются прорицателями, выполняют какие-то другие любопытные функции, например дают мудрые советы и прочее. Они типологически родственны фигуре мудрого отшельника уже из поздних христианских текстов. Этой же гипотезы придерживается проф. П. Ни Хахонь, посвятившая этой проблеме отдельное исследование²⁷. Свинопас имеет многие функции, присущие носителю сакрального знания, т.е. пророку, друиду, поэту и другим, причастным к Иному Миру.

Приблизительная форма ритуала следующая: человек, облеченный некой сакральной властью, изрекает совет, наставление, а король отвечает ему: «Да будет так».

Очень любопытно, что в традиции, уже документально зафиксированной, говорится о том, что в инаугурации короля обязательно должен был принимать участие королевский поэт (*rígfili*). Согласно позднему ритуалу, именно *rígfili* должен был вручить королю жезл²⁸, сделанный из священного дерева, являющегося воплощением плодородия, воплощением той животворящей силы, которой король как священный супруг своей страны должен обладать.

²⁶ Byrne F.J. *Irish Kings and High-kings*. London, 1953. P. 192.

²⁷ *Proinséas Ní Chatháin*. Swineherds, Seers and Druids // *Studia Celtica* 14–15 (1979–1980). P. 200–211.

²⁸ Жезл (*slat*) мог изготавливаться из ветви священного дерева *túath'a* или, позднее, дерева, посвященного местному святому (см. ниже). По существовавшему у ирландцев поверью, причинить вред священному дереву означало нанести урон самому королю и всему *túath'y*.

Последним этапом обряда инаугурации является, собственно, интронизация, совершение ритуала, после которого король становится королем. Вероятно, одна из версий саги «Разрушение Дома Да Дерга» предполагала включение в ее состав текстов королевских наставлений, которые, однако, по мнению МакКона²⁹, составитель упустил, чтобы не нарушать ход повествования. Поэтому вместо того чтобы перечислять королевские наставления, собственно те советы, которые давались королю во время восшествия на престол, повествование переходит к перечислению гейсов, которые были наложены на Конайре сразу же после того, как он стал королем. Поэтому следующим этапом после интронизации является ритуальное наложение гейсов на короля.

Обряд интронизации включал несколько этапов. Они реконструируются на основании свидетельств поздних источников, в том числе английских. В первую очередь, это стояние в процессе интронизации на священном инаугурационном камне. В данном случае МакКон это не эксплицирует, потому что священный камень уже присутствует в обряде узнавания – это *Lia Fáil*. Английские данные свидетельствуют о том же, например замечания Эдмунда Спенсера, напечатанные в XVIII веке (сами наблюдения были сделаны XVI веке). В них говорится, что когда какой-то король вступает во владение своей землей, он произносит клятвы, в которых обязуется быть мудрым, справедливым, защищать свой народ, привечать поэтов и бардов, давать пиры. При этом он становится на священный камень обеими ногами под сенью дерева, которое ирландцы почитают за священное. Камень лежит у подножия этого дерева.

Следующим этапом был обход короля вокруг священного камня и дерева или, по другим источникам, вокруг крепости, где проходил сам ритуал. Такой ритуальный обход назывался словом *desiul*. Согласно Спенсеру, король должен был сделать по четыре шага четыре раза по ходу солнца³⁰, четыре шага на запад, четыре шага на север, четыре шага на восток, четыре шага на юг.

После того как королю вручался жезл, сделанный из ветки этого священного дерева, он должен был обменяться одеждой с инаугуратором. Другое описание, содержащееся в трактате XV века, рассказывающем об инаугурации правителей клана О'Коноров (*O'Conchobhair*), говорит, что объезд совершался королем верхом на белой лошади, при этом забраться ему на лошадь помогал поэт, который подставлял свою спину. Обмен одежды короля с поэтом также присутствует в его описании³¹.

²⁹ См.: «Справедливость и плодородие». Р. 136–179.

³⁰ См.: *Dillon, Miles. The Inauguration of O'Conor // Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn Dublin, 1961. P. 197.*

³¹ В древней Ирландии, как и во всей индоевропейской традиции, движение по ходу солнца считалось благоприятным, созидательным, движение против хода солнца – неблагоприятным, разрушительным.

И, наконец, завершением этой процедуры являлся дружный крик присутствующих при инаугурации, называвший короля по имени и объявлявший его королем.

В «Житии святого Кольмана» тоже присутствует описание обряда инаугурации. Там сам король берет в руки копье:

«И вот что должно быть сделано: король должен находиться у подножия Камня Заложников (*Áil na Gíallnae*) на вершине холма. И человек из семьи И Ораннана (*Úi Forannan*) должен стоять на плоском камне внизу с вожжою в его руках так, чтобы оберегать себя от удара копья. И что-бы не отступил он в сторону от лежачего камня».

Король должен попасть копьем в человека, стоящего на камне, но тот должен это копье отбить – в этом и заключается сущность ритуала.

Возможно, описание этого ритуала является более архаичным, чем описание, которое дано в саге «Разрушение Дома Да Дерга». Возникает вопрос, какой мотив инаугурации считать более правильным: кидание копья или испытание, когда Ли́а Фаль должен закричать, коснувшись колесницы? Либо это две различные формы инаугурации, которые могли сосуществовать? «Житие святого Кольмана» претендует на историчность, в то время как сага «Разрушения Дома Да Дерга» – мифология. Но мотив метания копья королем или в короля в качестве доказательства его права, как и мотив стояния на камне, зафиксирован и в других культурах³².

Метание копья в избираемого короля любопытно соотносится с сагой из «Цикла Финна», повествующей о борьбе Финна с Айленом³³, сверхъестественного персонажа из *сида*³⁴.

Мы видим ряд моментов, которые совпадают с описанием ритуала инициации короля в саге «Разрушение Дома Да Дерга». Там тоже есть мотив с колесницей, лошадей, тот же мотив стояния на камне. В сагах «Разрушение дома Да Дерга» и «Приключение сыновей Эохада Мугведона» самому королю нужно встать на камень, который должен под ним закричать. В «Житии святого Кольмана», наоборот, король становится у подножия Камня Заложников и кидает копье в инаугуратора, стоящего на плоском камне (Ли́а Фаль).

Можно предположить, что к этому времени обряд инаугурации имел уже не первоначальный вид, и такое описание является чисто спекулятивным.

³² Meyer K. Betha Colmain Maic Luachain: Life Of Colman Son Of Luachan. Dublin, 1911. P. 87.

³³ Согласно легенде, Айлен в ночь на *samain* (канун ноября) выходил из *сида* и дыханием своих уст сжигал королевскую крепость. Знаменитый герой и предводитель *фениев* Финн Мак Кувал вызвался встать на защиту королевской крепости и победил Айлена, убив его на холме, получившем его имя (*Spóc Ailenn*).

³⁴ Слово *síd* употреблялось как для обозначения особого волшебного локуса (холма, кургана, пещеры), так и в качестве названия его обитателя.

То, что в обряде инаугурации должны были участвовать специально назначенные для этого люди, несомненно. По данным исторических источников, были определенные роды, как правило, это были роды поэтов, чьи члены участвовали в инаугурации королей определенных земель. Поэты были представителями знающего и религиозного сословия, являлись носителями и хранителями традиционных знаний, и можно предположить, в каких-то своих функциях заместили более ранних друидов. Впоследствии в позднем Средневековье на место поэтов пришли священники, но не везде.

Любопытное свидетельство, которое для нас очень важно, мы находим в «Топографии Ирландии» Гиральда Камбрийского (XIV век), которая, возможно, прольет свет на обряд инаугурации и то, как он реально выглядел. Звучит оно следующим образом:

«Есть на севере Ульстера, точнее, у рода Конала (Клан Конал) отвратительный обычай, которым они назначают себе короля. После того как все люди собираются вместе, на середину выводят белую скотину, после чего тот, кто не как вождь, но как зверь, не как король, но как изгой, проявляет себя, развратно приближаясь к ней сзади в присутствии всех. При этом не только бесстыдно, но даже не осторожно обнаруживает себя тем самым зверем. После сего животное убивают, разрезают на части и варят в воде. В нее окунают будущего короля и, сидя там, он поедает куски лошадиного мяса, которые подносят ему его люди. Они обступают его и едят вместе с ним, после чего он напивается этим бульоном, в который его окунают, не с помощью рук или кубка, но окунув туда рот. Когда все это заканчивается, его власть и обладание королевством соответствующим обычаем, но не правом доказывается»³⁵.

Этот обряд ритуального совокупления очень любопытен, несмотря на то что Гиральд Камбрийский очень предвзято относился к ирландцам. Мотив свадьбы, союза короля с его землей в саге «Разрушение Дома Да Дерга» показан менее явно, но тем не менее просматривается. Очевидно, составитель саги исходил из ряда других критериев. Поедание священного животного, в данном случае быка, оказывается предшествующим обряду инаугурации, в то время как в описании инаугурации правителя Тир Конал все это выражено более явно.

Другим общим моментом является смерть короля с последующим воскрешением. Старый правитель умирает, новый король сначала предстает в нечеловеческом облике (обнаженный муж, который шел по дороге в Тару, в другом случае, который ведет себя, как зверь). В момент обряда он как бы умирает: окунается в котел, возможно, символизирующий собой женское чрево, и заново рождается уже в качестве короля.

Можно предположить, что на самом деле и в том, и в другом случае, и в саге «Разрушение дома Да Дерга», и в описании обряда, который дает Гиральд Камбрийский, речь идет фактически об одной и той же схеме

³⁵ *Giraldus Cambrensis. Topographia Hiberniae. T. III, 25.*

обряда, но в процессе длительной эволюции на литературном материале очевидно как-то трансформированного. В саге быка сначала убивают, а потом кто-то должен наестся его мясом и прозреть будущего короля, потом его должны опознать и инаугурировать. У Гиральда Камбрийского же все наоборот.

Можно даже предположить такую гипотезу, что Гиральд Камбрийский в описании этого обряда был более точен. Во-первых, это был взгляд со стороны, а во-вторых, сказалось его негативное отношение к ирландцам, поэтому он с готовностью описывает тот обряд, который казался ему мерзким. В то время как сага «Разрушение Дома Да Дерга», как и все прочие, записывалась в монастырской среде, то можно предположить, что она подверглась некоторой форме цензуры, либо в процессе бытования традиций изменила свой облик в достаточной степени. Мотивы те же самые – убивание жертвенного животного, выпивание бульона и поедание мяса – мы видим и там, и там. Но в саге «Разрушение Дома Да Дерга» нет такого явного производительного акта, он замещен определенного рода символизмом: проезд между двумя камнями, стояние на Лиа Фаль – камне, который, возможно, являлся женским символом. Мы видим некоторую преобразенную форму совокупления, слегка завуалированную.

И в том, и в другом описании инаугурации происходит некоторое смещение акцентов, в результате чего очень сложно предположить, как обряд мог проходить на самом деле.

Однако что-то мы можем засвидетельствовать, исходя из более поздних описаний. Символика инаугурации в данном случае представляется очевидной. Понятно, что совокупление с кобылой или с другим скотом есть символическая репрезентация «брака» короля со своей землей. Соответственно и поедание этого же несчастного животного есть не что иное, как трансформированная форма жертвоприношения, с одной стороны, а с другой стороны, акт, посредством которого король получает жизненную силу божества, с которым он объединяется.

Название «Праздник Быка» (*tarbfeis*) является тоже некоторой трансформацией. Бык – это один из множества эпитетов, которым в ирландской традиции именуется сам король. То есть Праздник Быка – это не праздник быка, которого убивали, а праздник правителя, королевский пир, посвященный избранию и инаугурации нового короля. Вероятно, произошел некоторый семантический сдвиг, и убийство кобылы или коровы (т.е. животного женского пола, которое воплощает в себе богиню, покровительницу земли) по аналогии с названием праздника было заменено жертвоприношением быка. Составитель на основании названия реконструировал обряд именно так: мол, на Празднике Быка приносят в жертву быка.

В поздних вариантах обряда инаугурации король на специально подготовленной белой кобыле объезжал место своей инаугурации. Как правило, это была закрытая крепость, куда никто не мог заходить, кроме ко-

роля, некоторых его приближенных и инаугураторов, которых обычно было двое: тот, кто непосредственно проводил инаугурацию, и тот, кто охранял вход, не впуская никого внутрь (см. уже упоминавшуюся инаугурацию О'Коноров).

В «Житии святого Мэдока» из монастыря Ферна упоминается следующая плата инаугуратору:

«Дары святому Мэдоку от Лейнстера: облачение (одежды) короля Лейнстера в тот день, когда он сделался королем (т.е. в котором он был в процессе инаугурации), за исключением его шелковой рубашки и одного из его копий; и одна из его туфель, наполненная серебром»³⁶.

В данном случае роль инаугуратора выполняет уже не поэт или друид, а священник, но и в том, и в другом случае инаугуратор является носителем священнической функции.

Далее в «Житии святого Мэдока» описывается, что аббат монастыря Ферна три раза обходит вокруг короля, после чего он поднимает жезл и вкладывает его в руку короля, «чтобы всегда пребывала с ним его сила и могущество». То есть на смену инаугуратору приходит священнослужитель. Лошадь и одежды короля Брефне в день его инаугурации даются монастырю Мэдока. И священный ковчег Мэдока с его мощами обносится вокруг короля, который клянется на нем «соблюдать закон и правильно судить людей без различия от того, слабы они или могущественны». Клятва на мощах святого Мэдока, конечно же, является уже поздним наслоением.

«И жезл дается О'Даффи, королю Брефне, в честь Мэдока, и этот жезл должен быть вырезан из святого орешника Мэдока, который находится в Лейнстере».

Если предположить, что «Житие святого Мэдока» взято из более раннего источника, то, очевидно, что преемственность ритуала должна сохраняться. В первую очередь, в даре одежды и лошади, в наличии жезла и обхода, который инаугуратор делает вокруг короля.

Сохранилась одна бардическая поэма XIII века, посвященная описанию инаугурации, в которой участвует сын короля и сын верховного поэта племени. Поэт пишет:

«Мы имели право передать власть, и это было нашей обязанностью. Когда двое воодушевленных молодых людей, мы и король на вершине насыпи, которую он не опозорит (имеется в виду место, где проводилась инаугурация), обходили три раза вокруг него. После чего подставляя я ему свою спину»³⁷.

Уже упоминавшийся текст об инаугурации О'Коноров сообщает следующее:

³⁶ Здесь и далее перевод выполнен по изд.: *Plummer Ch. Bethada Náem nÉrenn. Lives of the Irish Saints. Oxford, 1922, repr. 1968. 2 vols. Vol. 1. P. 188.*

³⁷ *Fitz Patrick E. Royal Inauguration in Gaelic Ireland C. 1100–1600: A Cultural Landscape Study. Woodbridge, 2004. P. 162.*

«И это О'Маэль Хонире, ученый муж, чьей обязанностью было дать жезл королевской власти в руки короля во время инаугурации. Никто из благородных людей Коннахта не имеет права находиться с ним на вершине насыпи, кроме самого О'Маэль Хонире, который рукополагает его, и О'Коннахтана, который охраняет врата крепости. Его (королевская) лошадь и его одежды даются О'Маэль Хонире. И он должен забраться на эту лошадь со спины короля». То есть мы видим обратное действие: король должен подставить спину поэту, чтобы тот забрался на лошадь.

Еще один текст XV в. описывает инаугурацию вождей клана О'Дувда из *Túath Tír Amalgad* в Ульстере:

«Оружие, одежда для битвы, принадлежащая вождю О'Дувда, после его рукоположения давались его танисту³⁸ О'Кевину. А оружие и боевое облачение О'Кевина – поэту Мак Фирбису. И это незаконно было рукоположить О'Дувда, пока О'Кевин и Мак Фирбис не произнесут его имя, и до тех пор, пока Мак Фирбис не пронесет королевский жезл над головой О'Дувда»³⁹.

Здесь описан более поздний обычай, который в английских хрониках назван танистри, когда одновременно инаугурируется не только король, но и его прижизненный преемник, которого король выбирает для себя на случай, если с ним что-то произойдет.

Далее говорится:

«И после О'Кевина и Мак Фирбиса, всякий священник и наследник церкви, всякий епископ, всякий вождь его народа произносит его имя. И чтобы быть рукоположенным, должен он отправиться к Карн Авальгад. <...> ...И после того как король народа Фиахры таким образом объявлен, он получит долгое и счастливое царствование. А тот король народа Фиахры, который не пребудет туда для своей инаугурации, получит короткую жизнь, и число его потомков сократится, и он никогда не увидит царства божьего».

Опять присутствует специально обозначенное, освященное традицией место инаугурации (в данном случае это каирн, т.е. насыпь, курган), которое связывают с легендарным основателем племени.

Интересно свидетельство шестнадцатого века – описание Ирландии Эдмунда Спенсера:

«Обычно они (т.е. ирландцы) отводят того, кто должен быть их капитаном, на камень, который специально сохраняется для этих целей. И обычно камень этот помещается на вершине какого-нибудь холма. На некоторых из них, которые я видел, присутствует вырубленное очер-

³⁸ *Tánaist* (*tanaiste*, досл. «второй») – преемник короля на случай его смерти, избиравшийся вместе с ним.

³⁹ Здесь и далее цит. по: *O'Donovan J. (ed. and transl.) The Tribes and Customs of Hy-Many, commonly called O'Kelly's Country, from the Book of Lecan with translation and notes and a map of Hy-Many. Dublin 1843. P. 79.*

тание ноги, которое, как они говорят, точно соответствует размеру ноги их первого капитана. И, стоя на этом камне, капитан приносит клятву сохранять в неприкосновенности древние обычаи страны... После чего ему передается жезл из рук того, чьей обязанностью это является. Затем, сходя с камня, он обходит вокруг него по кругу: три раза посолонь, три раза против»⁴⁰.

В период с тринадцатого века по шестнадцатый особых изменений в обряде инаугурации не наблюдается. Король стоит на камне, вручается жезл, есть какой-то человек из рода инаугураторов, ритуальный обход вокруг камня или места инаугурации.

Отчет семнадцатого века показывает, как в обряде инаугурации сохраняется древняя и очень живучая традиция. Филипп О'Сулеван из Бере, служивший у О'Коноров придворным священником, составил своего рода отчет для английской администрации, в котором он пишет:

«Ирландские вожди инаугурируются либо другим вождем, либо теми, кому власть рукополагать королей традиционно приписывается (потомственные инаугураторы). Для этого они собираются в месте, предназначенном для инаугурации, в сопровождении длинной процессии людей и с очень помпезным эскортом. Собравшись, судьи объявляют, какой из претендентов на власть имеет на нее должные права, согласно традиционным законам. Далее те, которых надлежит рукоположить, приносят клятву, что они никогда не совершат ничего противного католической вере, не причинят зла своим клиентам, вассалам и подчиненным, и всем тем, на кого распространяется их власть. Но даже, если это потребуется, прольют ради них кровь и обретут смерть. Что они будут ревностны в своем служении, и будут насаждать среди своих подданных справедливость. После чего священником служится святая месса и освящается жезл, который передается новому вождю. Кто таким образом рукополагается – называется после этого О'Сулеван или О'Райли посредством определенного набора слов. Эти слова произносятся человеком, который осуществляет инаугурацию. И все это повторяется вместе людьми, которые стоят вокруг. И после этого не принято называть нового вождя его собственным именем, которое он получил при крещении»⁴¹. Вождя нарекают родовым именем, и, таким образом, к нему предполагается обращение: вождь О'Сулеван.

Про символику жезла пишет Джеффри Китинг (XVII век) в своей «Истории Ирландии», где говорится о том, что жезл вручается королю оллавом, т.е. верховным поэтом.

⁴⁰ Renwick W.L. (ed.). A View of the Present State of Ireland by Edmund Spenser. London, 1934. P. 34.

⁴¹ Matthew J. Byrne (ed. and trans.). Ireland under Elizabeth: Chapters towards a history of Ireland in the reign of Elizabeth, being a portion of the history of Catholic Ireland by Don Philip O'Sullivan Bear. Dublin 1903; repr. New York, 1970. P. 43.

«Тот жезл, который оллав вручает королю, он целиком белый, ибо слово правды символизируется белым цветом жезла, поскольку белый цвет свидетельствует об истинности, а черный – о ложности.

Причина, по которой жезл целиком прямой, та, чтобы означать, что король и его люди, и его народ призваны быть твердыми и несгибаемыми – без всяких уверток в словах либо в судебных решениях между друзьями и врагами, между сильными и слабыми.

Причина, по которой освященный жезл целиком ровный, заключается в том, чтобы означать, что народ, которым правители принуждены управлять, свободен от бесчестности и грубости в осуществлении справедливости, и что для короля все равны...»⁴².

Итак, общими моментами для всех упоминаний инаугураций – при достаточной степени условности – можно назвать следующие: в инаугурации присутствует ученое сословие: друиды, поэты или священники; обряд инаугурации сопряжен с символикой производительного акта, ритуального «брака», который в преображенных формах и в разных мотивах присутствует; в процессе инаугурации король приносит клятвы, определенную вербальную формулу произносит и инаугуратор. Возможно, инаугуратор должен был декламировать те фрагменты текстов, которые в настоящий момент известны как уже упоминавшиеся выше «королевские зеркала».

Самым известным праздником инаугурации был Праздник Тары. В ирландском эпосе Праздник Тары связывается с инаугурацией верховного короля, короля всей Ирландии.

Как показывает исследование источников, титул короля Тары носил скорее символическое, чем политическое значение. Но то, что мифопоэтическая традиция упрямо связывает власть над Тарой с властью над всей Ирландией, говорит об особом положении этого места в ирландской традиции. Возможно, здесь присутствует связь с представлениями о священном центре страны, и, соответственно, идеей священной центральной власти, *regnum sacrum*; вполне вероятно, что это в большей степени религиозно-мифологический концепт, никогда не имевший под собой исторической основы. Как уже указывалось, праздник Тары мог рассматриваться в первую очередь как ритуальный брак верховного короля и богини – покровительницы острова или его центральной части. Возможно, соответствующий персонаж сохранился в мифопоэтической традиции под именем Medb Lethderg⁴³.

⁴² Forus Feasa ar Éirinn. Keating's History of Ireland. Sec. I. P. 13–15.

⁴³ Medb Lethderg (досл. «наполовину красная / кровавая») – возможно, богиня, связанная с плодородием, войной и властью ('Sovereignty Goddess'). Типологически родственным персонажем является Medb Cróderg («кровавая ворона»), которую традиция соотносит с Круаханом, священным и политическим центром запада Ирландии (Коннахта) в дохристианскую эпоху.

В избрании короля участвовали все свободные члены племени. Такие важные события, как похороны предыдущего короля и избрание нового, были привилегией всех, кто обладал свободным статусом. В сагах перечислены следующие участники подобных собраний: аристократия и воины, женщины, молодежь под присмотром своих воспитателей, фении, ремесленники, слуги и прочие. Не могли участвовать только изгои и рабы.

Свидетельства церемонии инаугурации в Таре мы видим в довольно поздней поэме, которая называется «Холм над устьем реки Лиффи⁴⁴». Эта поэма посвящена Кормаку Мак Арту, легендарному королю Ирландии, и повествует о том, как лейнстерцы изгоняют его из Тары. И Тарой в течение четырнадцати месяцев управляет Медв. Однако затем Кормак возвращается, но лейнстерцы не принимают его в качестве своего короля до тех пор, пока Медв не провела с ним ночь⁴⁵.

«Анналы Ульстера» за 560-й год отмечают специально проведение праздника в Таре королем Диармайдом, сыном Кервалла. Там говорится, что это очень не понравилось святому Руадану. В самом «Житии святого Руадана» описывается тот момент, когда из-за спора между Диармайдом, сыном Кервалла, и святым Руаданом Тара оказывается проклятой и брошенной. На самом деле последний раз проведение праздника Тары зафиксировано в IX веке, и прекратился этот обычай во время правления короля из династии Северных И Нейллов Фланна, сына Конанга. При этом хронист с некоторым удивлением замечает, что в этом году не отмечался праздник Тары, «хотя не было никаких причин для того, чтобы не проводить его». Но если учитывать личность короля Фланна, сына Конанга, то можно предположить, что королю просто было некогда — он вел постоянные войны против викингов, а также в союзе с викингими против других ирландских племен.

Подобные же церемонии инаугураций зафиксированы в анналах по отношению к Ульстеру, а именно Айлеху, королевской резиденции Северных И Нейллов, и Круаху (Круахан), легендарной столицы Коннахта.

Конечно, следует учитывать, что миф трудно проецировать на историческую действительность, на нашедшие отражение в документах действительные обряды. Задокументированные инаугурационные церемонии, фиксируемые уже в поздний исторический период, хоть и существенно отличаются, но также сохраняют целый ряд архаичных черт.

⁴⁴ Имеется в виду холм в Таре.

⁴⁵ Mac Cana P. Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature // *Etudes Celtiques* 7. P. 76–114.

Пограничный характер знания и поэзии в раннесредневековой Ирландии

В ирландской средневековой литературе поэт-филид (fili) часто изображается как обладатель сверхъестественного знания (imbas или fis). Он знает о прошлой и будущей истории общества, а также о других мирах, окружающих его. Филид может исполнять функции шамана; он, в отличие от большинства других членов общества, имеет доступ к сверхчувственной реальности и может открыть эту реальность им через свою поэзию¹.

Данная статья – попытка описать и проанализировать «пограничный» характер поэтического знания, как он проявляется в сохранившихся текстах средневековой ирландской литературы. Мы увидим, что поэт, искатель знания, приобретает его в *лиминальных* ситуациях, что владелец этого знания часто является фигурой *лиминальной* и что это знание исходит от *лиминальных* источников.

Термином «лиминальный» (как синоним – «пограничный») я отсылаю к состоянию существования между отдельными категориями пространства, времени, состояния и личности². Так, юноша, находящийся на грани возмужания – лиминальная, пограничная фигура, как некто, переходящий из одного мира в другой. Такие фигуры только косвенно принадлежат к тем или иным категориям, они либо не классифицируются, или же классифицируются более чем одним способом.

В ритуалах и мифах многих культур неопределенность, характерная для такого пограничного состояния, является символом сакральной силы. Пограничные фигуры могут совершать экстраординарные действия, а лиминальные объекты являются источниками сверхъестественных сил³. Так как лиминальность поднимается над обычными различиями между

¹ О роли и функция поэта в раннесредневековом ирландском обществе см., к примеру: *Caerwyn Williams J.E. The Court Poet in Medieval Ireland // Proceedings of the Royal Irish Academy (PRIA). 1971. 57. P. 85–125.* О дивинационных и профетических функциях поэтов и элементах шаманизма в ирландской поэтической традиции см. также: *O'Rahilly T. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946. P. 323–325; Калыгин В.П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986. С. 17–30.*

² Первым, кто поднял проблему пограничных состояний и сформулировал концепт лиминальности, несомненно, следует считать А. Ван Геннепа с его работой «Обряды перехода» (*Van Gennep A. Les Rites de passage. Paris, 1909*).

³ См., например, в: *Ó Riain P. Boundary Association in Early Irish Society // Studia Celtica. 1972. 7. P. 12–29.*

отдельными категориями бытия, это рождает угрозу социальному и эпистемологическому порядку; но в то же время лиминальность также создает мост между обществом и той реальностью, которая хотя и отделена от этого общества, но знание о ней является для него не только желательным, но даже необходимым. Лиминальная фигура или лиминальный объект скрывает в себе ключ к тем категориям, между которыми и эти объекты, и эти фигуры существуют. Более того – они даже могут представлять собою посредствующие звенья и между другими парами автономных категорий.

В средневековой ирландской литературе ритуалы предсказаний (процесс и результат которых почти всегда облекались в стихотворную форму) редко описываются в деталях. Однако в тексте X века, так называемом Глоссарии Кормака (*Sanas Cormaic*)⁴, сохранилось описание ритуала, названного по его конечному результату *imbais for-osna* – «великое знание, которое освещает» (*imbais* от др. ирл. *imb-fess*, дословно «окруженное знанием»). Для того чтобы обрести знание, поэт, например, жует кусок сырого мяса кошки, собаки или свиньи, потом вытаскивает пережеванную массу изо рта, кладет за порог, предлагая ее богам. Затем он закрывает лицо руками и ложится спать – до тех пор пока то, что он хотел узнать, не откроется ему само, явившись как видение из Иного мира.

В этой технике прорицания присутствуют сразу несколько лиминальных аспектов. Кусок мяса, через который поэт контактирует с Иным миром и получает оттуда знание, – это кусок, неподходящий для человека – ведь он не приготовлен. И кроме того, даже если ирландцы и ели мясо свиньи, мясо кошки и собаки всегда было у них под запретом. Однако эта очевидная «не-еда» воспринимается ищущим знание, поэтом, как съедобная. Таким образом, разжеванный кусок сырого мяса функционирует в ритуале как объект, пограничный между категориями съедобного и несъедобного. Этот кусок разжеван, но не проглочен, то есть он не съеден! И поэтому этот кусок находится не только в «пространстве» между съедобным и несъедобным, но и расположен между съеденным и несъеденным. Такой разжеванный кусок поэт кладет за порог, предлагая его богам; так как порог отделяет пространство комнат и дома от внешнего мира, то кусок мяса становится связью еще и между мирами. Поэтому *imbais for-osna* является примером использования лиминальности: кусок сырого мяса – сразу и съедобный, и несъедобный, съеденный и несъеденный, расположен сразу и внутри, и снаружи; и в таком качестве он представляет собою посредника между мирами – и потому для поэта является собою источник знания.

⁴ Stokes W. (ed.). *Three Irish Glossaries*. London, 1862. P. 25. См. также: Chadwick N. *Imbais forosna* // *Scottish Gaelic Studies*. 1935. 4. P. 97–135; Калыгин В.П. *Op. cit.* P. 27, а также несколько иную интерпретацию этих процедур в: Carey John. *The Three Things Required of a Poet* // *Ériu*. 1997. 48. P. 41–58.

Другой ритуал, упомянутый в Глоссарии Кормака, носит название *dichetal di chennaib* – «закливание от концов». Кратко он описывается как *aisneis do chendaib a chnamae* «закливание от концов тела (поэта)», например, пальцев⁵. По-видимому, при использовании этой процедуры предполагалось, что поэт получит информацию через посредство *концов* различных объектов, не обязательно концов тела. Термин *dichetal di chennaib coll* («закливание от концов лещины» или, возможно, «от конца головы») ⁶ засвидетельствован также и как *dichetal do chennaib* *spoc no snaturbarc* – «закливание от вершин холмов и кораблей»⁷. В двух других историях из Глоссария Кормака поэтам показывают черепа домашних собак, принадлежность которых они должны установить; поэты называют их клички, а заодно узнают, кто является их владельцами. Голова, верхняя часть тела, оказывается для поэта источником информации о том существе, которому она принадлежала. В одной из таких историй поэт дотрагивается концом своей палки до черепа, чтобы узнать, чей он⁸. В ирландской литературе есть и другие ссылки на ритуалы, где поэт действует аналогичным образом – дотрагивается палкой до отсеченной головы или обезглавленного трупа – и получает подробную информацию о мертвом, кто он и какому роду принадлежит⁹.

Таким образом, конечности или, условно говоря, «периферийные части» тел и других объектов (их лиминальные части) выполняют роль инструментов для получения скрытого знания. Пальцы, головы, ветки, вершины холмов, вершины мачт, концы палок или посохов – вот те предметы, с помощью которых поэт-провидец получает информацию.

Примечательно, что в обеих историях из Глоссария Кормака упоминаются черепа именно *домашних* собак (*oírcе*). Собака сама по себе является аномальным и лиминальным животным: будучи одомашненным существом, принадлежа изначально дикой природе, она теперь живет в составе общества и в гораздо большей степени зависит от человека, чем, скажем, охотничья или пастушья собака. В одной из историй пёс, череп которого был найден впоследствии, был привезен в Ирландию и отдан в совладение местными великим королям (в истории эта информация вкладывается в уста поэта)¹⁰. Этот пёс символизировал связь между королевствами Ирландии и Британии (откуда он и был привезен), а также союз между великими королями Ирландии. Лиминальное существо, которое создавало континуум между обособленными политическими образовани-

⁵ Stokes W. Ibid.

⁶ Chadwick N. Op. cit. P. 105.

⁷ Macalister R.A.S., MacNeill J. (edd.). Leabhar Gabhála: The Book of Conquests of Ireland. Dublin, 1916. Part. 1. N. 9. P. 264.

⁸ Stokes W. Op. cit. P. 13–14, 29–30.

⁹ Калыгин В.П. Op. cit. P. 27. Там же см. ссылки на соответствующие тексты.

¹⁰ Stokes W. Op. cit. P. 14.

ями, представало перед поэтом как связующий элемент настоящего с прошлым.

В другом ритуале гадания, упомянутом в средневековой ирландской литературе, поэт ложится на плетень (*clíatha*), сделанный из ветвей горного ясеня и покрытый шкурами жертвенных быков, пьет свеже сваренное пиво и после этого ждет откровения¹¹. Плетни же обычно использовались для сооружения стен, дверей, заборов и крыш, то есть для того, чтобы разделить пространство и создать в нем границы. Таким образом, провидец, откровения к которому приходят на «плетне знания» (*clíatha fis*), использует лиминальные инструменты, чтобы установить контакт со своим сверхъестественным информантом. Пиво, которое выпивал поэт, еще только *стало* пивом, оно также находится между категориями добродившего и не добродившего напитка, то есть, как и плетень, пиво выступает в роли лиминального символа.

В ритуале, засвидетельствованном в шотландском фольклоре, поэт-провидец заворачивается в шкуру только что убитого быка и уходит в отдаленное укрытое от посторонних глаз место, где ожидает откровения¹². Шкура только что убитого животного, так же как и поэт, сделавший это, тем самым находятся в промежуточном состоянии между жизнью и смертью. Поэт соотносится с освежаемым животным и в течение ритуала занимает как бы промежуточное положение между человеком и животным. Как маргинальный элемент социума он, тем самым, получает возможность доступа к особому виду знания.

Во всех этих ритуалах лиминальность является техникой получения откровения, просветления. Поэт-провидец использует лиминальные орудия (аномальную пищу, концы, плетни, шкуру) в лиминальных местах (на пороге, между дикостью и цивилизацией), чтобы создать лиминальную атмосферу, в которой он получает доступ к источнику знания. Источник этого знания в ирландской мифологии может выступать как некий водоем из Иного мира. Подходящим местом для такого источника являлась область, прилегающая к дому или поселению, например двор (*les*)¹³. Таким образом, источник знания лежал в срединной зоне между жилищем и внешним миром. Поэт-провидец ставит себя в лиминальную ситуацию, чтобы получить доступ к знанию, находящемуся в лиминальной зоне Иного мира.

Знание, почерпнутое из водного источника, в свою очередь, проистекает от попавших в воду этого источника лесных орехов, которые выросли в Ином мире. Лосось Мудрости (*Éo fiss*), который живет в этом источ-

¹¹ *Plummer Ch. (ed.). Bethada Náem nÉrenn: Lives of Irish Saints. Oxford, 1922. Vol. I. P. 34.*

¹² *Martin M. A Description of the Western Islands. London, 1716. P. 111–112.*

¹³ *Stokes W. (ed.). The Irish Ordeals, Cormac's Adventure in the Land of Promise, and the Decision as to Cormac's Sword // Irische Texte. P. 195; Stokes W. (ed.). The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas // Revue Celtique. 1894. 15. P. 315.*

нике и свободно плавает от него к устью реки, поедает эти орехи, а поэт, поймавший и съевший этого лосося, к тому же обретает знание¹⁴. Знание содержится в «концах» ореховых деревьев Иного мира, то есть в наиболее доступных и лиминальных частях деревьев – плодах. Знание приходит к поэту, опять-таки, в аномальной, лиминальной форме: оно помещено в орех, который съедает рыба, и таким образом знание передается через посредство растительной и животной материи.

К тому же, чтобы получить это знание, поэт должен ждать на берегу реки, а берег этот является пограничной зоной между сушей и водой¹⁵. Итак, знание происходит из лиминальных источников и приходит к поэту в лиминальном месте. Ищущий знание должен стать лиминальной фигурой, и эта лиминальность еще более крепнет с обретением знания.

Одной из наиболее популярных фигур в ирландской нарративной традиции является поэт-провидец Финн сын Кувала (Finn mac Cumail)¹⁶. Финн является фением – профессиональным воином и охотником, он возглавляет особую воинскую фратрию, находящуюся на службе у короля Ирландии. Многочисленные истории, рассказывающие о Финне, разворачиваются вокруг его способностей постигать будущее и распознавать тех или иных inferнальных персонажей, с которыми сталкиваются он и его помощники. Финн обладал особой техникой постижения истины: он клал в рот палец, жевал его, и ему открывалась правда. Чтобы получить знание, Финн использовал именно палец, периферийную и лиминальную часть тела, – знание приходит к нему, как в описанном выше ритуале, посредством «концов тела». Ритуал Финна тем самым напоминает не только *dichetal di chennaib*, но и ритуал вроде также упомянутого выше *imbais for-osna*. Финн жует свой палец, сырой кусок непригодной пищи, но не глотает его. То есть палец Финна функционирует здесь как пограничный (лиминальный) объект между категориями съедобного–несъедобного, съеденного–несъеденного, точно так же, как кусок мяса из ритуала *imbais for-osna*.

В средневековой ирландской литературе есть несколько версий того, как Финн обрел свою особую технику дивинации и стал провидцем. Но каждая версия, так или иначе, затрагивает тему пограничных, переходных состояний.

Юный Финн отправился учиться поэтическому мастерству к поэту, которого тоже звали Финн (Finn Éces, в позднейших версиях – Finnéices). Последний уже несколько лет ждал на берегу реки Бойн лосося знания. В конце концов, он поймал этого лосося и велел ученику приготовить его, но есть его самому не велел. Финн-ученик принес приготовленного

¹⁴ Gwynn E.J. *The Metrical Dindsenchas*. Dublin, 1913. Vol. III. P. 288, 292–294.

¹⁵ Stokes W. (ed.). *Immacallam in Dá Thuairaid* // *Revue Celtique*. 1905. 26. P. 8.

¹⁶ См. подробный пересказ приводимых ниже историй в: Murphy G. *The Ossanice Lore and Romantic Tales of Medieval Ireland*. Dublin, 1955. P. 5–29, 49–59 et passim.

лососю учителю и рассказал, что не пробовал его, но в процессе приготовления обжег себе палец и сунул его в рот. Когда поэт узнал об этом, то понял, что тем самым юный Финн получил от лосося сакральное знание, которое ожидал получить сам. Тогда он велел ученику съесть рыбу целиком, ибо теперь он и есть истинный Финн. После этого случая каждый раз, как Финн клал палец в рот, его «озаряло знание»¹⁷.

В этой истории из текста XII века знание обретается *между* деятельностью приготовления и потребления – юноша, который *готовил* лосося и *отведал* его, но при этом *не съел*, получает знание. Финн обучается поэтическому искусству на берегу реки, то есть *между* водой и сушей. Он стал поэтом в процессе *приготовления* – того процесса, во время которого сырая пища превращается в приготовленную и съедобную, то есть переходного, лиминального, который превращает одну категорию (сырое\природное) в другую (приготовленное\окультуренное)¹⁸. Знание передается посредством лосося – также пограничного существа, путешествующего из Иного мира в этот, которое одновременно приготовлено и приготовило (обожгло Финна) – и потому «принадлежит» пальцу Финна, периферийной части его тела. Таким образом, Финн сам находится между двумя категориями – приготовления и приготовленности, потребления и потребленности, и тем самым получает знание. Также этот эпизод происходит в переходный лиминальный период жизни Финна – юноша становится мужчиной, ученик поэта сам становится поэтом.

Другая история из цикла рассказов о Финне и его воинах повествует следующее: человек, появляющийся из *сида* (волшебного холма), постоянно ворует у людей Финна пищу, прежде чем ее успевают подать к столу и съесть. Тогда последний подкарауливает и преследует вора до самой двери *сида* и убивает его там. Финн пытается пройти в сид, но женщина с почти пустым сосудом, стоящая при входе, захлопывает перед ним дверь. Палец Финна оказывается застрявшим в дверном проеме, и часть магической жидкости из сосуда женщины проливается на него. В конце концов, Финну удается выдернуть палец и, стараясь унять боль, он сует защемленный палец в рот. Затем он возвращается в лагерь с отобранной пищей. С тех пор всякий раз, как Финн совершал это простое действие – клал палец в рот – ему открывалось знание¹⁹.

В этой версии, сохранившейся в текстах VIII века, действие происходит за пределами «обыденного» мира – в дикой местности на пороге *сида*, а события разворачиваются как бы между этим миром и миром иным. Финн сталкивается со сверхъестественным вором, что и становится возможностью для обретения знания после того, как еда была приго-

¹⁷ Meyer K. (ed.). Macgnimartha Finn // Revue Celtique. 1882. 5. P. 201.

¹⁸ Здесь более чем уместно вспомнить рассуждения К. Леви-Строса, изложенные им в «Мифологиках» (т. 3, «Сырое и приготовленное»). Русск. пер.: М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

¹⁹ Meyer K. (ed.). Finn and the Man in the Tree // Revue Celtique. 1904. 25. P. 344–346.

товлена, но еще не подана и не съедена. А ситуация у входа в сид прерывает последовательность событий (приготовление пищи, подача к столу, прием пищи), или же уже первоначально занимает лиминальную позицию (является необходимым условием). Если бы Финн не преследовал вора, не вернул бы пищу и по ходу дела не обрел бы знание, еда никогда бы не была подана и съедена.

Финн обретает свои сверхъестественные способности на пороге Иного мира. Посредниками, связывающими его со знанием Иного мира, являются лиминальные объекты – дверной проем, остатки жидкости в сосуде и его палец²⁰. Когда бы Финн ни клал свой палец в рот, он тем самым воссоздавал ситуацию на пороге сида; его рот при этом выступает в качестве проема, у которого ему некогда открылось знание. Здесь мы наблюдаем очевидный пример последующего воспроизведения некоторого первоначального события, т.е. принцип, лежащий в основе любых форм ритуальных действий.

Еще одна очень близкая версия истории о том, как Финн получил знание, содержится уже в позднесредневековой рукописной компиляции, известной как «Пир в доме Конана» (*Feis Tighe Chonáin*). Существо из Иного мира владеет колодцем мудрости, который охраняют три его дочери. Кто-либо, кто хочет получить от него знание, должен заплатить за это. Финн и его люди нашли путь к источнику и попытались туда проникнуть. Но три дочери заслонили собой дверной проем, и пока Финн и его помощники боролись с ними, одна из женщин, держащая сосуд, наполненный волшебным напитком, случайно пролила несколько капель ему в рот. Так Финн получил знание, не платя за него²¹.

Как и в предыдущей истории, просветление снисходит на Финна в дверях. Знание он получает посредством небольшого количества волшебной жидкости, которая тоже носит пограничный характер, пересекая границу между Иным и нашим миром.

А вот еще одна версия истории обретения Финном знания, включенная в *Feis Tighe Chonáin*. Во время охоты Финна увлекла женщина из другого мира, превратившаяся в оленя. Приведя его к озеру, она приняла свой нормальный облик и попросила Финна достать из воды кольца, которые она туда уронила. Финн выполнил ее просьбу, но когда вынырнул из воды, никакой женщины не нашел, а обнаружил, что сам стал дряхлым стариком. Когда его люди нашли его и опознали, они направились к ближайшему сиду, чтобы отомстить. Король сида по имени *Cuilenn* («падуб»), чтобы откупиться от Финна, дал ему волшебный напиток, который

²⁰ Можно вспомнить в данном контексте схожие мотивы в пророчестве о рождении святой Бригиты: «Девочка, что рождена будет ни днем, ни ночью, ни в доме, ни вне дома, превзойдет всех прочих женщин Ирландии» (*Stokes W. (ed.). Three Middle-Irish Homilies on the Lives of Saints Patrick, Calcutta: Brigit and Columba, 1877. P. 57*).

²¹ *Joynt M. (ed.). Feis Tighe Chonáin. Dublin, 1936. Lines 1331–1376.*

не только вернул герою молодость, но и даровал мудрость. Однако волосы Финна остались седыми, и когда король сида предложил вернуть их прежний цвет, Финн предпочел, чтобы они седыми и оставались. Он передал чашу своим людям, но когда они начали пить из нее, чаша выскользнула из их рук и схоронилась в земле²².

В этой истории Финн получил возможность обрести знание, став аномальным человеком – молодым героем с телом старика. Финн не утрачивает своего медиального положения между категориями молодости и старости и в конце истории, поскольку волосы его остались седыми. И получатель, и податель знания, по сути, оказываются лиминальными фигурами – ведь король сида (иными словами, подземное существо, живущее в холме) явился на землю, чтобы даровать Финну мудрость. То же касается и волшебной чаши, которая, в конце концов, вернулась на свое место – под землю.

Итак, во всех вышеописанных случаях обретения знания, всё – и ситуация, и владельцы, и посредники – носят пограничный характер и обладают свойством лиминальности. В истории про Финна и воришки из сида герой получает знание, преследуя последнего (а он, в свою очередь, путешествует между двумя мирами) и сталкиваясь со сверхъестественной женщиной в дверях. Или же, как в другой истории, Финн становится поэтом и провидцем, учась у человека, пребывавшего на берегу реки – между водой и сушей, в процессе приготовления Лосося Мудрости – существа, курсирующего между этим миром и миром иным. В следующей истории Финн получает знание от женщины, также находящейся в промежуточном положении – между источником в сиде и людьми, пытающимися напиться из него. И, наконец, в последней истории Финн приходит к источнику знания, следуя за лиминальной женщиной (эта лиминальность выражается в промежуточном состоянии этой женщины между человеком и животным), а напиток он получает от существа, находящегося как бы посередине между растением и человеком, ведь его имя означает «падуб».

Финн получает знание в лиминальных ситуациях и сам становится лиминальной фигурой – он одновременно и потребляющий, и потребляемое (история с лососем), он же юноша с седыми волосами. Однако лиминальной фигурой Финн является уже изначально: как охотник он живет вне общества, среди лесов и холмов, а как главный воин (*fénnid*) ирландского короля исполняет социальные функции, то есть он одновременно принадлежит и не принадлежит обществу. Таким образом, он является медиатором между двумя мирами и потому имеет доступ к сакральному знанию.

Столь явно отраженная в ирландской традиции лиминальность поэтического и пророческого знания подразумевает, что это знание носит

²² Ibid. Lines 1141–1330.

межмировой (внемировой) характер. Одной из главных функций поэта было постижение знания о прошлом, будущем и Ином мире, он – обитатель пространства между иными реальностями и своей, он открывает свои знания другим, обычным членам общества. Поэту известна истина, так как он парадигмально является срединной фигурой, имеет непосредственный доступ к любым мирам и всем категориям бытия. Самое мудрое существо из всех – это Финтан сын Бохра, великий поэт, живущий в Ирландии с начала времен, который даже жил тем, что был способен принимать облики различных существ²³. Он же, согласно другим легендам, являлся также и зачинателем социального и политического порядка, помогая разделить Ирландию на пять основных королевств и распределяя между ними функции, которые они должны исполнять²⁴.

Характеристика поэта как лиминальной, вездесущей и всеведущей фигуры совпадает с представлениями о свободе, связанной с поэтами и другими мастерами. Принадлежность к классу людей искусства – *aes dána* – давала поэту защиту и возможность заниматься своим делом вне границ племени, тогда как другие члены общества такими возможностями не обладали, и даже помыслить об этом не могли. Поэт и его искусство поднимаются над политическими и социальными ограничениями своего мира, он является медиатором не только между особыми образованиями в пределах общества, но и между прошлым и будущим социума, между обычным миром нормальных людей и загадочными мирами вне его.

²³ Hull E. The Hawk of Achill, or the Legend of the Oldest Animals // Folk-Lore. 1932. 43. P. 386–409.

²⁴ См. издание этого текста (на основании текста из YBL): Macalister R.A.S. (ed.). Fallsigud teglach Temra // Ériu. 1908. 4. P. 121–161.

Форма как условие intersубъективного понимания

Понятие формы – одно из древнейших и самых плодотворных философских и научных понятий, применяемых в большом числе научных дисциплин – математике, физике, биологии, социологии, лингвистике и когнитивных науках (в особенности в философии сознания, теориях искусственного интеллекта, философских теориях науки, и конечно, в самой науке). Нашу задачу в этой статье мы видим в том, чтобы дать – пусть фрагментарный и неполный – обзор применений этого понятия в лингвистике и философии сознания и показать связь понятия формы и процесса понимания, которое это понятие делает возможным. Последнее предполагает прояснение роли формы для понятия коммуникации.

Понятие формы в языке

Я позволю себе использовать представление о форме в не совсем традиционном логическом исчислении Спенсера-Брауна¹. Это представление о форме очень серьезно повлияло на социологическую теорию, прежде всего на теорию коммуникации. В этом исчислении задействован всего лишь один знак – «mark», являющийся и оператором или логической функцией, и переменной.



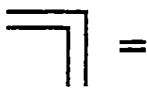
Но, несмотря на свою простоту и элементарность, этот знак все-таки уже содержит некоторую латентную информацию. Он выражает и символизирует процесс отличия *обозначения и различения*. Поскольку он состоит из двух частей, он указывает на то, что ко всякому воспринимаемому предмету должен добавляться модус его презентации, наблюдения, операции с объектом. Отсюда вытекают некоторые онтологические следствия. Мир, данный в знаках, должен пониматься как состоящий не из вещей (категорий вещей), а из наблюдений вещей из операций с вещами. Поэтому во всяком предмете наблюдения надо изначально учитывать *два обстоятельства* – сам предмет и его наблюдение. Во всякий предмет

¹ *Spencer-Brown G. Laws of Form. Ohio, 1974.*

изначально включено социальное измерение, требующее ставить вопрос: кто наблюдатель?²

Примеры различения: слово и его смысл (лингвистическая форма), переживание (ментальная форма) и действие, вызванное переживанием. Различение между истиной и ложью в научной коммуникации, законным и незаконным в правовой системе. Это все примеры форм.

Какие законы существуют в этом различении? Я остановлюсь только на одном: *законе пересечения границы различения*, выхода за пределы различенного. С чем мы сталкиваемся, если различаем, отличаем саму операцию различения?



Это закон утверждает, что у знака нет коррелятов в мире, результатом применения марка к самому себе является пустое пространство. Мы способны производить различения, наблюдение и есть различение: означающее от означаемого, слово отличаем от его смысла, предмет нашего обсуждения от самого процесса нашего обсуждения, предложение от события. Возникает вопрос: а что есть само это отличие и от чего оно отлично?

Ответ Спенсера-Брауна – *больше ни от чего*.

Более конкретно этот тезис можно проиллюстрировать с помощью понятий *индикация и дистинкция, самореференция и инореференция*.

Говоря о чем-то, мы фокусируем внимание либо на некотором означаемом (скажем, на референте в виде яблока, *отличая* его, скажем, от груши. Индикация и дистинкция здесь осуществлены *инореференциально*, применяются к внешнему для самого слова референту.

Но мы можем осуществить индикацию и дистинкцию и *самореференциально*, т.е. применительно к слову «яблоко», отличив его от слова «груша» или от некорректных лингвистических форм, например от «яблако».

² Например, мы не можем задать классический вопрос, о том «что есть человек», не ставя вопрос о том, кто ставит этот вопрос. Священник может утверждать, что человек есть существо, обремененное грехом. Но ученый-медицинский утверждает, что священник наблюдает человека, исходя из нерелексивно используемого различения: божественное/человеческое, безгрешное/греховное. Семантика этого понятия, т.е. определение человека как греховного существа, определяется спецификой социальной структуры, церкви, социальной системой религии с ее особым типом наблюдения, которое само по себе является для нее слепым пятном. Но и сам ученый-медицинский, определяя человека в качестве существа, обремененного болезнью, не видит того, что семантика его понятия человека определена конститутивным для системы медицины различением: болезни и здоровья.

Итак, мы проводим инореференциальные различия между значениями форм и самореференциальные различия между самими лингвистическими формами, между словами. А что будет значением, если мы осуществим закон Спесера Брауна, спросим, от чего отличается само различие? Проведем различие различий *яблоко/груша* и *«яблоко»/«груша»*. От чего оно отлично? Что является другой стороной этой формы? Стоит ли за этой формой какая-то реальность? Нет. Это различие более ни от чего не отлично. Вывод из такого рассуждения состоит в следующем: выхода к реальности за пределами различий нет. Мы обречены только сравнивать формы. Не существует человека как такового, а есть сравнение самых разных «конститутивных» различий, которые, повторяясь, словно конденсируются в объекты (первый закон Спенсера-Брауна, который мы здесь специально не рассматривали). Речь может идти о различиях греховное (человеческое)/ангельское (безгрешное), смертное/бессмертное, социальное/асоциальное и т.д.

Что дают эти понятия формы для анализа коммуникативного понимания? Мы не можем ничего знать о том, какие дистинкции осуществляет наш контрагент. Мы не можем знать, какие смысловые дистинкции осуществляются в его сознании. Но мы точно знаем, какие дистинкции осуществляются в области *самореференции*. Обозначающее, языковая, вербальная форма дана с очевидностью. При этом инореференциальная проблемность смысла внешнего референта, неизвестность того, какие инореференциальные дистинкции осуществляет наш партнер, что он имеет в виду, когда произносит слова, как раз и не тормозит общение, а скорее является его условием, требует уточнений, провоцирует вопросы и запускает коммуникацию: требует подсоединения одного коммуникативного акта к другому. Но можно говорить и о понимании в более глубоком смысле. Речь идет о понимании связи между формой и ее другой стороной. Я понимаю, если понимаю, от чего произносящий отличает яблоко от *других слов* или от *других смыслов*, решаю принципиальную амбивалентность любого сообщения, его способность концентрироваться вокруг самореференциальных и инореференциальных значений.

Понятие ментальной формы

С проблемами ментальной формы, ментальных предикатов мы сталкиваемся в философии сознания. Теория идентичности (Джон Сمارт, Юллин Плэйс³) проблематизируют понятие «ментального предиката» (чувственные ощущения «боли», «красного», но не только их) как некоторого аналога лингвистической формы или «означающего». Ментальный предикат (как и лингвистические формы, т.е. монемы, морфемы, или звуки, слоги, буквы, слова, предложения) обладает некоторой инорефе-

³ Smart J.J.C. Sensations and Brain Processes // Philosophical Review. 1959. № 58. P. 141–156.

ренцией, представляют нечто «вне их» (как бы указывают на свое значение, на свою другую сторону, «означаемое»). Например, это может быть активация нейронных ансамблей в мозгу). Сверх того, ментальная форма способна вступать в те или иные самореференциальные отношения с другими формами (*ощущение* голода порождает моторные реакции организма (поиск пищи) и как следствие порождает вкусовые *ощущения*). Но сам характер отношений между формой и ее референцией, между означающим и означаемым в сознании оставался проблемой.

В подходе, получившем название «теории идентичности», Дж. Смарт и Ю. Плэйс предложили *идентифицировать* ментальные предикаты и некоторые физические свойства. Последнее понималось как некая *неотъемлемая* «другая сторона» предиката, своего рода другая сторона одной и той же медали. Всякий ментальный предикат, утверждают Смарт и Плэйс, выражает (или воплощает) некоторое физическое свойство, а всякому ментальному предикату соответствует физический предикат, а вместе они, не являясь *синонимами* (т.е. имея разные смыслы, но общее значение, во фрегевском смысле), тождественны, как могут быть тождественны две стороны одного феномена. Форма и здесь есть дистинкция внутреннего—внешнего.

Это, безусловно, требовало как-то определить *критерии идентичности различающихся* свойств (скажем, температуры и кинетической энергии молекул) в целом, не основываясь на проблематичной идентификации по общему объекту. Так, «вечерняя звезда» идентична «утренней звезде», поскольку обе они указывают на общий объект — планету Венеру. Но почему «вечерняя звезда» не «обладает» своей собственной «частной», «вечерней» пространственно-временной объектностью? Разве ей не соответствует свой собственный, некий ограниченный во времени «вечерний» объект?

Итак, при анализе объекта волей-неволей приходилось учитывать свойства наблюдателя, т.е. некоторой перспективы, концепции, системы отсчета, в которую включен объект. Именно позиция наблюдателя определяла различающиеся смыслы одного и того же феномена.

Проблема тождественности свойств ментального и физического требовала решить вопрос универсальных критериях идентичности. Один из вариантов решения проблемы *критериев идентичности свойств* был предложен в теоретико-редукционистских подходах Клифода Хукера и Э. Нагеля.⁴ Так, температура газа полагалась идентичной средней кинетической энергии его молекул, поскольку классическая термодинамика может редуцироваться к статистической механике. Такое отождествление явлений и их теоретических описаний определяется *общей каузальностью*, одинаковыми следствиями у кажущихся различными феноменов. Очевидно, что повышение температуры во всех случаях ведет к тем же

⁴ Hooker C., Nagel E. An introduction to logic and scientific method. L., 1934.

следствиям, что и увеличение средней кинетической энергии молекул, и наоборот.

Такая интерпретация ментальных предикатов (с присущей каждому другой физической стороны) не посягала на *закрытость* физического мира. Ведь каждому физическому событию (например, движению руки) предшествует свое причинным образом воздействующее физическое событие (например, нейрохимический сигнал). Привнесение дополнительных – ментальных – факторов в форму психических ощущений, желаний и полаганий порождало бы проблему избыточности «психических» причин (например, «желаний») для физической причинности. Это и ставило бы под вопрос вышеозначенную замкнутость физических взаимодействий.

Теория тождества полагала *ментальные формы* всего лишь некоторыми особыми *формами проявления* физических процессов. Ментальные представления мозговых процессов имели отличные (от физических явлений) – нефизические – *смыслы*, поскольку они являлись наблюдателю, переживающему их в сознании, не в виде физических событий, активации неких нейронных ансамблей, а лишь в виде *красного, зеленого, чувства боли или голода*. Но им могло соответствовать физикалистски интерпретированное *значение*: активация нейронов, нейрохимические реакции в нейронных сетях.

Итак, всякая ментальная форма некоторым образом представляет, т.е. *обозначает*, физическое событие. Но в чем же тогда состоит «нефизический» смысл или содержание ментальных форм? Здесь Смарт вынужден вводить смысловые (коллективно-личностное и пространственное) измерения смысла, зависящее от вида доступа наблюдателя к явлению, от того, где локализован наблюдатель – вне или внутри сознания.

«Ощущения (ментальные формы. – А. А.) являются *личными*, мозговые процессы – *публичны* (т.е. коллективны. – А. А.). Если я осуществляю высказывание: «я вижу желто-оранжевый после-образ» и при этом не делаю грамматических ошибок, то я никак не могу здесь ошибиться. Но я могу ошибиться в отношении мозговых процессов. Ученый, наблюдающий мой мозг, может попасть под влияние иллюзии. Кроме того, представляется осмысленным утверждение лишь о том, что двое или большее число людей наблюдают один и тот же мозговой процесс, но никак не о том, что двое или большее число людей сообщают об одном и том же внутреннем опыте»⁵.

Итак, различие в смыслах между ментальной формой и ее физической «другой стороной», которую она *обозначает*, которое он, как это и следовало бы из Г. Фреге, есть различие не *онтологическое*, а *эпистемическое*. Это различие между *личной априорной истинностью* формы и принципиальной фальсифицируемостью социального или коллективного наблюдения физического процесса как значения этой формы. Тем самым

⁵ Smart J.J.C. Sensations and Brain Processes // Philosophical Review. 1959. 58. P. 62.

возникают два принципиально различных доступа: эпистемический (лично-определенный) доступ к ментальной форме и онтический (коллективный) доступ к (физикалистски понимаемому) значению формы.

Переход от предметной идентичности ментальной формы и ее значения к функциональному представлению ментальных форм

Решительный удар по теории тождества ментальной формы и физического содержания («мозгового процесса»), как известно, нанес С. Крипке. Такая связь, по мнению логика, является контингентной (возможной по-другому). В одних обстоятельствах активация того или иного образа или ментальной формы (например, боли) сопровождалась бы одним мозговым процессом (например, активацией гипотетических «Сиволокон»), а в других – каких-то иных волокон или нейронов. Боль является *жестким десигнатором*, т.е. всегда равна себе во всех возможных мирах. То же самое касается и так называемых «Сиволокон», во всех мирах являющихся тем, что они есть. Но каждая их связь не является необходимой. И действительно, как показывают результаты позитронно-эмиссионной томографии, одни и те же ментальные состояния сопровождаются активацией схожих и рядоположенных, но разных нейронных ансамблей и областей, не говоря уже о том, что в случае повреждения тех или иных тканей мозга их функции способны брать на себя иные участки коры.

Попытки прояснить – гораздо более комплексные – отношения ментальных форм (ощущений, желаний, полаганий) и их «физических смыслов» возобновили представители функционализма. Ментальные формы понимались как функциональные состояния, т.е. такие состояния, которые обозначаются как *каузально-определенные события*: во-первых, являются *следствием* внешних по отношению к психике событий (боль есть следствие ожога), во-вторых, являются *причинами* внешних событий (боль причина отдергивания руки от горячего места), в-третьих, вступает в причинно-следственные отношения с другими ментальными формами (*ощущение боли – причина желания избежать боли*).

Отношение ментальной формы (функционального состояния) и того, что она обозначает или презентует, теперь выглядит более конкретно. Это отношение получило название *реализации*. Формы как функции теперь реализуются не необходимым, а действительно контингентным образом – и через мозговые процессы, и процессы в механических автоматах. Но сами *причинно-следственные функции* не являются физической реальностью, а представляют собой некие диспозиции, условные предложения «если... то...», аккумулирующиеся в тот или иной алгоритм или «теорию» возможного поведения автомата или индивида.

Значением ментальной формы выступает, с одной стороны, множество *возможностей ее реализации* (в виде человеческого мозга или в ви-

де компьютера), а с другой – множество возможных поведений, действий, конкретной реализации. Значением такой ментальной формы, как голод, может служить движение в сторону пищи, в случае ее человеческой реализации, или изменение маршрута самоуправляемого автомата – в случае ее машинной реализации.

Итак, значением ментальной формы в ее функционалистской интерпретации являются физическая *реализация* формы и *каузальные функции* формы в виде написанного алгоритма или программы.

Однако за скобками оставалось интуитивно привычное значение форм, а именно, – само *переживаемое* в процессе переживания. Кроме того, по меньшей мере, теоретически могли разрабатываться так называемые «странные»⁶ реализации форм. Речь шла о том, что каждая строка в программе машины, алгоритма может выполняться отдельной группой людей, которые не понимают и не переживают некоего феноменального смысла поставляемой на входе информации, – того *о чем* идет речь в процессе некоторой осмысленной операции, того, как нечто чувствует-ся или переживается⁷.

Так или иначе, приходится добавлять в качестве третьего претендента на роль значения ментальной формы (помимо указанных физических реализаций и каузальных связей) еще и само *переживаемое*. Имея в своем распоряжении форму «красное», мы с ее помощью можем переживать нечто красное. Само переживание красного при этом, очевидно, не является красным.

Существеннейшей проблемой функционализма стало отношение между *значениями* ментальных форм – между *каузальными связями* форм (связью переживания, скажем, *переживанием* красного, и вытекающей моторной реакцией – *срыванием* красного томата и самим переживаемым *образом* красного томата). Выяснилось, что в некоторых случаях *переживание* лишь произвольно связано с тем, какую *каузальную* роль оно играет в причинении последствий, поведения. Одни и те же переживания

⁶ Block N. Troubles with Functionalism // Savage C.W. (ed.). Perception and Cognition. Minnesota Studies in Philosophy of Science. Vol. 9. University of Minnesota Press, 1978. P. 276.

⁷ Для того чтобы воспроизводить программы сложных организмов, требуются огромные количества ответственных за строчки, за каждую возможную поведенческую опцию: если больно, следует отдернуть руку и перейти в состояние $X_n + 1$ (один человек); если хочется спать, разложить постель и перейти в состояние $X_n + 2$ (другой человек или устройство). Нэд Блок делает вывод, что функциональные системы механического типа (машина Тьюринга, черепашка Грэя), а также аморфные слабо связанные механические комплексы являются точными функциональными эквивалентами сознания, выполняют те же операции, являются «странными» (но физическими) реализациями функций, программ или алгоритмов, включены в каузальные связи с физическими процессами, но не имеют в своем распоряжении каких-либо ментальных состояний или форм.

должны были вызывать одни и те же физические реакции, например телесные операции во внешнем мире: хватание, срывание. Но ряд мысленных экспериментов доказал, что это не всегда так. Связь переживания и переживаемого, с одной стороны, и его типовых каузальных ролей, с другой, оказалась произвольной.

Понимание формы и инвертированные квалиа (ощущений)

Однако в каузальной интерпретации ментальных форм никак не учитывались *феноменальные* свойства ощущений и переживаний, т.е. то, как нечто чувствуется и как нечто переживается. Оставалось неясным, как связан характер моего *ощущения* красного с каузальной ролью этого ощущения? Как ментальная форма связана со своим значением? Если нет такой связи, то мы не можем *понять* Другого. Ведь в этом случае невозможно связать его внутренние дистинкции (его внутреннее самореференциальное различие красного и зеленого) с внешними, инореференциальными, деятельными дистинкциями: *срыванием* красного томата и *оставлением* зеленых плодов).

Выяснилось, что в некоторых случаях *ощущения* лишь произвольно связаны с тем, какую *каузальную* роль они играют в причинении последствий, поведения. Предположим, человек страдает неким аналогом дальтонизма (с детства воспринимает цвета инвертировано: красное ощущает как зеленое, и наоборот). Ощущение *Красного* в этом случае не может *реализовываться* в виде «каузальной роли», ведь за это ответственна противоположная форма.

Возникает парадокс противоположности тождественного: *противоположные ментальные формы (красное и не-красное) тождественны в отношении их каузальной роли или реализации. Характер ментальной формы, ощущения в случае инвертированного цвета оказывается безразличным для его каузальной роли. Как в этом смысле ощущение может определяться каузально?*

Я хочу оставить этот парадокс нерешенным и делаю вывод: произвольность в отношениях формы и значения есть существеннейшая характеристика формы. Такое же произвольное отношение характерно и для понимания формы в научных теориях, и для понимания формы в языке и коммуникации.

Конечно, такие ментальные формы, как ощущения цвета, допускают инверсию, но другие ментальные формы (скажем, голод) не могут брать на себя каузальные роли гетерогенных ментальных форм (скажем, ощущения счастья или даже боли).

Имеют место постоянные *осцилляции* между двумя значениями формы. Каждая форма представляет собой два *одновременно* осуществляющихся различия. Так, ментальная форма «красное» представляет собой дистинкцию со своей «референцией» – ее каузальной ролью, физически-

ми операциями тела, которые она «причиняет». В этом смысле ментальная форма обладает некоторой инореференцией.

Но одновременно ментальная форма «красное» встроена в самореференциальную дистинкцию *красное/не-красное*, в частности представляет собой различие *красное/зеленое*. В природе имеет функциональный смысл не просто фиксировать нечто как красное, но отличать его от зеленого, поскольку именно овладение такой формой обеспечивало выживание, например различие спелых и неспелых плодов.

Таким образом, мы можем констатировать тот факт, что, несмотря на известную произвольность отношения *форма/значение*, существуют некоторые жесткие различия в реальности (внешнем мире восприятия, например спелое/неспелое), которые как бы навязывают корреляции на уровне формы (на уровне самореференциальных дистинкций, типа различия *красное/зеленое*).

Красное еще не является целостной ментальной формой в собственном смысле слова. Поэтому оно не может представлять (реферировать к... указывать на...) функцию или каузальную роль. Лишь различие между красным и не красным (зеленым) является формой в собственном смысле слова и способно запускать физические каузальные процессы – различения в действиях человека: *срывать спелый плод/оставлять зеленый*.

Форма есть различие между самореференциальными и инореференциальными значениями формы (в нашем случае: различие в переживаниях между *красным/не-красным* и различие в действиях *сорвать спелый плод/оставить неспелый*). Понять Другого – значит сравнить самореференциальные дистинкции (*красное/зеленые*) с их реализациями в виде инореференциальных дистинкций (*сорвать или не сорвать красный плод*).

Понимание ментальных форм базируется не на самореференции (как это имело место в понимании языковых форм), а на инореференции. Мы основываем наше понимание Другого на констатации физической реализации ментальных форм. Фундаментальным условием понимания психических процессов в сознании Другого являются инореференциальные дистинкции (различия в действиях, в реализациях ментальных форм), а самореференциальные дистинкции принципиально скрыты. Но именно это является мотивом понимания Другого.

Именной указатель

А

Авенариус Р., 17
Алексеев А.Ю., 142, 144, 145,
148, 149, 155, 157, 158, 160,
162, 165, 167, 168, 180, 182
Анненкова И.В., 203, 223, 224,
225
Антоновский А.Ю., 249, 264,
319, 397
Апель К.-О., 10, 89, 92, 93, 94,
123, 124, 125, 133, 205, 206,
211
Аршинов В.И., 89, 123, 124
Аристарх Самосский, 208
Аристотель, 242, 276, 361
Арлаускайте Н., 218
Ахапкин А.М., 218

Б

Бабушкин В.У., 185
Бартоломеус Д., 311
Басин Е. А. 121
Бауман З., 7, 202, 226
Бергер П., 10, 185, 229, 230, 295,
296, 297
Бергсон А., 3, 47, 48, 54, 117,
126, 131, 132, 137, 281, 317,
351
Беркли Дж., 71
Берталанфи Л. фон, 102, 103
Бинчи Д., 364, 365, 366, 367, 372
Битов А., 122
Блок Н., 152, 159, 160, 164, 180,
181, 403
Блур Д., 206, 319, 320

Блэк М., 241
Бодрийяр Ж., 202
Большман Л., 21
Брентано Ф., 195, 353
Бринсборд С., 154, 159, 160, 176
Бродель Ф., 5
Бройль Л. де, 96
Брукс Р., 158
Брушлинский А.В., 279
Буданов В.Г., 124
Будда, 95
Бурдые П., 202, 226
Бор Н., 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
103, 105, 124
Бредсли М., 241
Булгаков М., 232
Бэйтсон Г., 95, 104, 139

В

Вагнер Г., 48, 288
Вайцеккер К.Ф. фон, 136, 137
Вальденфельдс Б., 246,
Ван Гог В., 310
Варела Ф., 104, 105, 108, 109,
110, 111, 124, 125, 126
Вартовский М., 162
Васюков В.Л., 305, 306
Вейль Г., 97
Вебер М., 228, 278, 284, 285,
286, 287, 288, 295, 298
Вентер К., 209
Винер Н., 113
Витгенштейн Л., 14, 31, 124,
162, 203, 205, 211, 244
Вундт В. 252, 253, 254, 255

Г

Гадамер Г., 242
Гайденок П.П., 48
Гарфинкель Г., 9, 10, 232, 245, 246
Гваттари Ф., 90, 99, 100, 101, 104, 105, 349
Гедель К., 102, 139, 153, 160
Галилей Г., 96, 276, 277
Гаспаров М.Л., 218
Гегель Г.В.Ф., 16, 17, 19, 22, 23, 24, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 42, 51
Гейзенберг В., 39, 96, 98, 139
Гелен А., 268
Гераклит, 122
Гете И.В фон., 16, 17, 18, 114
Гиральд Кембрийский, 381, 382
Глюксман А., 276
Гоулднер Э., 301, 302
Гудман Н., 244
Гумбольдт В., 227, 228
Гуслоп А., 150
Гуссерль Э. 3, 4, 5, 7, 10, 11, 12, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 83, 84, 89, 105, 108, 127, 131, 137, 140, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 205, 212, 229, 230, 235, 243, 244, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 300, 307, 316, 317, 350, 352, 353, 356

Д

Даллмер Ф., 69, 280,
Джегер Х. де, 115, 116, 117
Деев В.В., 161
Декарт Р., 19, 20, 21, 23, 28, 29, 39, 53, 84, 86, 123, 126, 140, 141, 151, 274
Делёз Ж., 3, 75, 76, 90, 99, 100, 101, 104, 105, 127, 349,
Деннет Д., 10, 157, 163, 164, 167, 171, 172, 173, 175
Деррида Ж., 101, 127, 241
Джеглер Х. де 112
Джексон Ф., 154, 180
Джемс У., 3, 48, 49
Джослин К., 209, 210
Дзоло Д., 91
Долгов К.М., 185
Дубровский Д.И., 144, 145, 157, 162, 167, 168, 180, 203, 206, 207, 213, 215
Дуглас Дж., 293
Дуров В.Л., 215
Дэвидсон Д., 154
Дюркгейм Э. 10, 251, 261, 279, 291, 292, 293

Ж

Жид А., 37
Жижек С. 144

З

Занер Р., 47, 290, 301
Зотов А.Ф., 14
Зотов О.А. 84, 364, 388

И

Ингарден Р., 185
Иксюль Я. фон. 110

К

Кант И., 7, 13, 19, 20, 23, 24, 29,
33, 36, 47, 48, 51, 55, 84, 85,
86, 87, 124, 133, 185, 213, 242,
272, 287, 298, 334
Карнап Р., 10, 132
Карно С., 326
Касавин И.Т., 78, 144, 314
Кассирер Э., 26
Кафка Ф., 37
Келли Ф., 368
Кирк Р., 154, 168, 170, 171, 172,
179

Князева Е.Н., 106, 353
Коген Г., 26
Койре А., 185
Колмогоров А.Н., 104
Крейдлин Г.Е., 119, 314
Крипке С., 166, 402
Куайн У., 10
Кули Ч.Х., 6, 299
Кун Т., 127
Курцвейл Р., 209
Кьеркегор С., 17, 22, 28, 35
Кэмпбелл Д., 180
Кэрролл Л., 49

Л

Лакатос И., 129
Лао Цзы, 95
Лаплас П.С., 20, 70, 99
Леви-Брюль Л., 296
Левинас Э., 101, 127
Лейбниц Г., 15, 16, 183

Лем С., 6
Ленайер А., 168, 169
Ленат Д., 158
Ливий Т., 366
Линас Р. 11
Линч М., 180
Ллойд Д., 168, 169
Локк Дж., 213, 334
Лоренц Э., 138
Лотман Ю.М., 218
Лукман Т., 10, 229, 230, 274, 295,
296, 297
Луман Н., 10, 90, 92, 102, 105,
124, 135, 205, 235, 256, 318,
319
Лурия А.Р. 231

М

МакКаллох У., 113
Маккарти Дж., 176, 177
МакКон К., 370, 374, 375, 379
Мак-Эндрю К., 245
Мальнева Е.Ю., 218
Мамардашвили М.К., 55, 56
Манин Ю.И., 97
Марков Б.В., 124
Маркова Л.А., 70
Маркс К., 17, 18, 22, 35, 44, 45,
85, 206, 251
Матурана У., 104, 109, 111, 124,
125, 126
Мах Э., 17, 21, 71
Мерло-Понти М., 109, 116, 117,
118, 131, 182, 195
Мертон П., 168
Мид Дж. Г., 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 265, 266,
267, 268, 269, 270, 271, 272,
299

Милль Д., 17
Молчанов В.И., 49, 59, 137, 189
Морен Э., 90, 101, 102, 103, 104,
105, 127, 128, 130, 133, 134,
135, 141
Моркина Ю.С., 313, 349
Мотрошилова Н.В., 48, 55, 56
Моуди Т. 168, 169, 173, 174, 175,
176, 177

Н

Нагель Э., 400, 167, 168, 169
Нагуманова С.Ф., 167, 180
Налимов В.В., 128, 129, 130, 133,
135, 137, 138
Натансон М., 314
Николис Г., 126, 127
Нейман Дж., 104
Николеску Б., 141
Ницше Ф., 23, 114, 219
Новотны Х., 134, 135
Ноз А., 111
Ньютон И. 20, 129, 131, 277

О

Огурцов А.П., 276
О'Лири Ф., 366
Ортега-и-Гассет Х., 202, 220,
221, 226, 282
О'Сулеван Ф. 385

П

Павленко А.Н., 205, 206, 207,
208, 324, 325, 343, 345
Павлов И.П., 24
Паоло Дж., 112, 117

Парсонс Т., 295, 297
Патнэм Х., 154, 156, 180
Пенроуз Р., 153
Пиаже Ж., 296
Пилат П., 232, 233
Планк М., 96, 121
Платон, 14, 15, 22, 23, 39, 96,
183, 275, 309
Плэйс Ю., 399, 400
По Э., 218
Полани М., 9, 213, 238, 239, 316
Полджер Т., 168, 169, 170, 173
Поллнер М., 245
Поллок Дж., 157
Полюшкина Е., 314
Поппер К., 95, 129, 130
Пригожин И.Р., 90, 102, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 135, 136, 138, 140
Пуанкаре А. 205

Р

Раппопорт В., 150
Рассел Б., 101, 105,
Ресслер О., 138, 139, 140
Рикёр П., 70, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 185, 186, 195
Ричардс И., 241
Роуз Э., 245
Рош Э., 106, 108
Руссо Ж.-Ж., 240

С

Сакс Г., 10, 245
Сартр Ж.-П., 4, 32, 33, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
59, 67, 69, 182, 186, 189, 280,
352

Серль Дж., 153, 160, 164, 172,
173, 175, 180
Сеченов И.М., 24
Сикурел А., 234, 237, 247, 248
Сломан А., 157, 159, 177
Смарт Дж., 399, 400, 401
Смирнова Н.М., 13, 47, 71, 89,
144, 183, 211, 212, 226, 273,
304, 314, 316, 317, 322, 351
Смит А., 120
Спиноза Б., 94
Стейнер П., 150
Стенгерс И., 126, 132
Стёпин В.С., 90, 91, 92, 123, 155,
209, 273, 276
Стоквелл П., 218
Стросон П., 76, 77, 79, 80
Стружевский В., 122
Суворов А.В., 335
Спенсер-Браун Дж., 92, 105, 397,
398, 399

Т

Тард Ч., 178
Тимашев С.Ф., 136, 137, 140
Томас В., 299
Томпсон Э., 106, 107, 108, 109
Турчин В., 209, 210
Тьюринг А., 142, 143, 144, 145,
147, 148, 149, 151, 152, 153,
156, 157, 158, 159, 160, 163,
164, 169, 177, 181, 182, 403
Тэрлоу Т.М. 137

У

Уайтхед А., 105, 126, 132
Уилер Дж., 138
Уолтер Г., 273

Уолш Д., 291, 292
Уорф Б., 227
Урибе Р. 353

Ф

Фалес, 32
Федотова В.Г., 302
Фейерабенд П., 127
Фейербах Л., 22
Фейнман Р., 96
Ферстер Х. фон, 90, 95, 102, 104,
105, 124, 135
Финк Е., 28
Финкельстайн Д., 137
Фихте И., 133
Фланаган О., 168, 169, 173,
174
Флоренский П.А., 121
Фомин М., 366
Фреге Г., 101, 162, 305
306, 313, 314, 315, 401
Фробель С., 137, 140
Фукс Т., 115, 116, 117
Фэтас Дж., 300

Х

Хабермас Ю., 7, 89, 201, 205,
206, 211
Хайдеггер М., ., 4, 19, 31, 32, 35,
36, 43, 59, 126, 132, 186, 189,
196, 361
Хакен Г., 90, 102, 126, 127, 128,
135,
Харнад С., 153, 156, 158, 160,
168, 169
Хаусер Л., 168, 169
Хофштадтер Д., 102
Хутто Д., 111

Ц

Циммерман Д., 245
Циолковский К.Э., 210

Ч

Чабанов С.В., 146, 147
Чалмерс Д., 118, 154, 166, 168,
169, 178, 179, 180
Чахер В., 138
Черниговская Т.В., 215, 217
Чёрчленд П., 176

Ш

Шекспир В., 311, 312
Шелер М., 31, 185, 197, 198, 199,
200, 229, 230, 273, 290
Шеннон К., 154
Шопенгауэр А., 17, 29, 114
Шредингер Э., 96
Штайн Э., 273
Шульга Е.Н., 303, 307

Шюц А., 8, 10, 12, 51, 63, 68, 69,
196, 197, 198, 199, 200, 201,
228, 230, 232, 234, 236, 237,
245, 278, 279, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 298, 300, 314,
315, 317, 322, 351, 352, 354

Э

Эйнштейн А., ., 39, 94, 95, 96,
98, 131, 132, 138
Эко У., 202
Элиас Н., 7, 202
Энгельс Ф., 18

Ю

Юлина Н.С., 167
Юм Д., 213, 334, 357, 358

Я

Якобсон Р., 241, 243

Наши авторы

Алексеев Андрей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент Московского государственного университета культуры и искусств, координатор программ Научного совета РАН по методологии искусственного интеллекта. E-mail: aa65@list.ru

Антоновский Александр Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: antonovski@iph.ras.ru

Аршинов Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники и сектором междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН. E-mail: varshinov@mail.ru

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: ddi29@mail.ru

Зотов Анатолий Федорович – доктор философских наук, заслуженный профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: zotsmi@gmail.com

Зотов Олег Анатольевич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: Olegs.Zotovs@inbox.lv

Князева Елена Николаевна – доктор философских наук, заведующая сектором эволюционной эпистемологии Института философии РАН. E-mail: helena_knyazeva@mail.ru

Маркова Людмила Артемьевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: markova@formatek.ru

Моркина Юлия Сергеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: morkina21@mail.ru

Павленко Андрей Николаевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, руководитель науч-

но-исследовательской группы «Онтология науки» Института философии РАН. E-mail: anpravlenko@mail.ru

Смирнова Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, профессор кафедры истории и философии науки Института философии РАН. E-mail: nsmirnova17@gmail.com

Шульга Елена Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, и.о. профессора кафедры истории и философии науки Института философии РАН. E-mail: vasyukov@inbox.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Интерсубъективность как концепт науки и философии. <i>Смирнова Н.М.</i>	3
ГЛАВА 1. Когнитивные истоки и философский смысл интерсубъективности	
<i>Зотов А.Ф.</i> Историко-философский контекст проблемы интерсубъективности	14
<i>Смирнова Н.М.</i> Когнитивный анализ феноменологической концепции интерсубъективности	47
<i>Маркова Л.А.</i> Плюрализм как основа интерсубъективности: от Э. Гуссерля к П. Рикёру	70
<i>Зотов О.А.</i> Философские трансформации субъекта в европейской философии Нового времени	94
ГЛАВА 2. Концепт интерсубъективности – инструмент анализа проблем современной науки	
<i>Аршинов В.И.</i> Интерсубъективность в онтологии парадигмы сложности	89
<i>Князева Е.Н.</i> Интерсубъективность с позиции энактивизма	106
<i>Аршинов В.И.</i> Становление интерсубъективности в познании сложного мира	123
<i>Алексеев А.Ю.</i> Концепт интерсубъективности в когнитивных моделях искусственного интеллекта	142
ГЛАВА 3. Интерсубъективность как концепт когнитивных наук о человеке	
<i>Смирнова Н.М.</i> Трансцендентальная интерсубъективность и проблема «чужих сознаний»	183
<i>Дубровский Д.И.</i> Интерсубъективность в научном и массовом сознании	203
<i>Смирнова Н.М.</i> Интерсубъективность речевых коммуникаций	226
<i>Антоновский А.Ю.</i> Пространство, время и интерсубъективность в символическом интеракционизме Дж.Г. Мида	249
ГЛАВА 4. Концепт интерсубъективности в анализе социальных коммуникаций	
<i>Смирнова Н.М.</i> Коммуникативный смысл интерсубъективности: феноменология и когнитивные науки	273
<i>Шульга Е.Н.</i> Интерсубъективные аспекты интерпретации и понимания в коммуникативном процессе	303

<i>Моркина Ю.С.</i> Интерсубъективность как трансляция смыслов	313
<i>Павленко А.Н.</i> Пасторальная модель коммуникации: аппликативная интерсубъективность	324

**ГЛАВА 5. Понятие интерсубъективности
в анализе социально-культурного опыта**

<i>Моркина Ю.С.</i> Интерсубъективность интерпретации произведения . . .	349
<i>Зотов О.А.</i> Мосты через века и культуры: интерсубъективность кросс-культурных коммуникаций	364
<i>Зотов О.А.</i> Пограничный характер знания и поэзии в раннесредневековой Ирландии	388
<i>Антоновский А.Ю.</i> Форма как условие интерсубъективного понимания	397
Именной указатель	406
Наши авторы	411

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ В НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ

Ответственный редактор *Н.М. Смирнова*

Директор — *Божко Ю. В.*

Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*

Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*

Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 03.01.2014.

Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 26,0. Уч.-изд. л. 28,35. Тираж 1000 экз. Заказ 40.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».

111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.

Тел./факс 8 (495) 702-04-57.

E-mail: kanonplus@mail.ru

Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие

«Издательство «Белорусский Дом печати».

ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.

Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



Эта книга адресована широкому кругу образованных читателей, интересующихся современными проблемами философии и науки. В ней на обширном материале из истории науки и философии проиллюстрирована познавательная ценность понятия интерес- субъективности как основы общезначимости научных суждений и предельного основания взаимопонимания в человеческом мире. Книга содержит интереснейший материал по истории культуры – комментированные переводы правовых и ученых текстов древнекекельской культуры, выполненные специально для данного издания и впервые опубликованные на русском языке. Каждого, кто обеспокоен судьбою современной науки, культуры и философии, мы приглашаем открыть эту книгу.

ISBN 978-5-88373-395-5



9 785883 733955

В оформлении обложки
использована картина
П. Филонова «Нарвские ворота». 1929 г.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАН-Н-ПЛЮС**