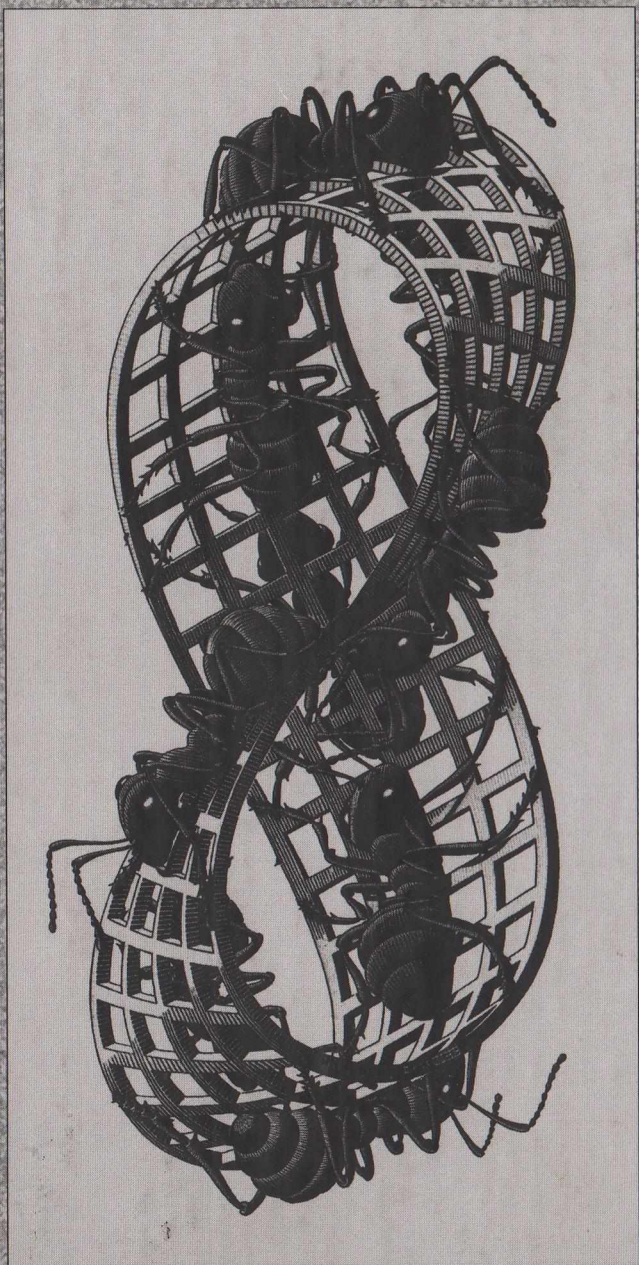


НАУКА

ГЛАЗАМИ ГУМАНИТАРИЯ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# НАУКА ГЛАЗАМИ ГУМАНИТАРИЯ



Прогресс-Традиция  
Москва

УДК 1/14  
ББК 87  
К 55

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 04-03-16145*

Ответственный редактор —  
член-корреспондент РАН В.А. ЛЕКТОРСКИЙ

К 55 Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 688 с.

ISBN 5-829826-248-2

В книге освещаются современные проблемы взаимоотношения естественнонаучного и гуманитарного подходов в науке, а также взаимоотношения ценностей и знания в науке вообще, в науках о человеке в частности и в особенности. Обсуждаются вопросы о науке и научности с точки зрения гуманитарного подхода, о единстве, конфронтации и взаимодействии естествознания и гуманитарного знания, о научности как аксиологической проблеме. Специально анализируются структура повседневности как предпосылки знаний о человеке и обществе, структура теорий в социогуманитарных науках, деятельностный подход в психологии и других науках о человеке, взаимоотношение компьютерной метафоры и гуманитарного подхода в психологии, методологические проблемы современного исторического знания, проблемы диалога как способа получения знания и коммуникативная парадигма в науках о человеке и обществе. Специальный раздел книги посвящён анализу философии в её отношении к естествознанию и гуманитарному знанию с точки зрения её когнитивной и ценностной функции.

The book is devoted to the relations of natural and human sciences, of values and knowledge in science. Such problems, as science and scientificity from the point of view of humanities, the unity, opposition and interaction of natural and human sciences, science as a problem of axiology have been discussed. The structure of everyday life as a background of human sciences, the structure of theories in human and social sciences, the activity approach in psychology and other human sciences, the relations of a computer metaphor and human approach in psychology, the methodological problems of the contemporary historical knowledge, a dialogue as a means of obtaining knowledge and the communicative paradigm in human and social sciences have been especially analyzed. A part of the book is devoted to the investigation of the relations between philosophy and natural and human sciences from the point of view of cognition and value.

УДК 1/14  
ББК 87

ISBN 5-829826-248-2

© Коллектив авторов, 2005  
© Ваншенкина Г.К., оформление, 2005  
© «Прогресс-Традиция», 2005

# Оглавление

## Предисловие

### Раздел I. Наука как знание и как ценность

- Глава I. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? — *В.А. Лекторский* ..... 13
- Глава II. О соотношении естественнонаучного и гуманитарного познания (Проблема методологического изоморфизма). — *М.А. Розов* ... 23
- Глава III. Природа и особенности гуманитарного познания и науки. — *В.М. Розин* ..... 59
- Глава IV. Идеология науки. — *Е.П. Никитин* ..... 94
- Глава V. Наука и научность как аксиологическая проблема. — *Е.Л. Черткова* ..... 113

### Раздел II. Социальное познание, диалог, коммуникация

- Глава VI. Повседневность как философско-эпистемологическая проблема. — *И.Т. Касавин* ... 137
- Глава VII. Философия, специализированное социальное знание и жизненный мир человека. — *Н.М. Смирнова* ..... 167
- Глава VIII. Структура теорий в социогуманитарных науках. — *А.В. Юревич* ..... 202
- Глава IX. Коммуникативная парадигма в социальном познании. — *И.П. Фарман* ..... 229
- Глава X. Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция. — *Г.Д. Левин* ..... 262
- Глава XI. О возможности диалога в науке. — *Л.А. Маркова* ..... 287

### Раздел III. Человек как предмет знания: деятельностный подход, компьютерная метафора, историческое знание

- Глава XII. Деятельностный подход: кризис или возрождение? — *В.А. Лекторский* ..... 327



Глава XIII. Деятельностный подход к пониманию «феномена человека» (Попытка современного осмысления). — <i>В.С. Швырёв</i> . . . . .	345
Глава XIV. Рефлексия и деятельность. — <i>М.А. Розов</i> .	384
Глава XV. Ценностные основания концепций деятельности в психологии и современной методологии. — <i>В.М. Розин</i> . . . . .	410
Глава XVI. Гомогенизация, компьютерная метафора и поиски онтологии деятельности в когнитивной психологии. — <i>Ф.М. Морозов</i> . . . . .	429
Глава XVII. Человек расколотый: конструктивистская интерпретация самосознания и коммуникации. — <i>А.Ю. Антоновский</i> . . . . .	447

#### **Раздел IV. История как проблема эпистемологии**

Глава XVIII. История, историософия и методология истории. — <i>В.П. Филатов</i> . . . . .	483
Глава XIX. Историческое познание и ценности практики. — <i>С.П. Щавелёв</i> . . . . .	501
Глава XX. Возможна ли история <i>a priori</i> ? — <i>А.Н. Круглов</i> . . . . .	523
Глава XXI. Гносеологическое и семиотическое понимание истории. — <i>А.В. Суховерхов</i> . . . . .	551

#### **Раздел V. Философия как тип знания**

Глава XXII. Философия: трудности становления и путь. — <i>Н.С. Мудрагей</i> . . . . .	581
Глава XXIII. Рациональность философии как ценность культуры. — <i>В.Н. Порус</i> . . . . .	604
Глава XXIV. Философия и филология. — <i>Н.С. Автономова</i> . . . . .	634
Глава XXV. Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты). — <i>А.А. Новиков</i> . . . . .	659

Предметный указатель . . . . .	684
--------------------------------	-----

## Предисловие

С тех пор как в XVII веке в истории западноевропейской философии произошел «эпистемологический поворот» (т.е. эпистемологическая тематика оказалась в центре философствования), большинство проблем, относящихся к анализу знания и познания, рассматривались в контексте того представления о знании, которое возникло в науке Нового времени.

Ибо именно наука (в отличие от обыденного знания, здравого смысла и даже от того типа знания, которое пыталась выработать философская метафизика) стала в это время считаться воплощением совершенного знания, эталоном того, что вообще можно и должно считать таковым. Важно иметь в виду, что при этом речь идет о естественнонаучном знании, так как только оно с этой точки зрения отвечает условиям, необходимым для новой научной парадигмы. Во-первых, настоящее знание считается принципиально отличным от обыденного. Основные положения перипатетической физики (а она и была когда-то воплощением науки, как последняя понималась в античности) выступали как обобщения обычного опыта. Совсем иначе обстоит дело в науке Нового времени. Здесь научное и обыденное резко противопоставляются. Действительное движение Солнца совсем не таково, каким оно представляется. В законах классической механики (а она в это время выступает как парадигма научной рациональности вообще) формулируются такие характеристики движущихся тел, которые противоречат тому, что наблюдается в опыте. Ибо наука основывается на эксперименте, а в последнем создаются искусственные условия, в которых обычный человек не может действовать. Это и есть второе условие научности с этой точки зрения. Научное (т.е. настоящее) знание позволяет на основе эксперимента в принципе точно предсказывать природные процессы, а поэтому контролировать и регулировать их, и тем самым создает для человека возможность стать господином природы.

Но при таком понимании изучение человеческих осмысленных действий выглядело как нечто чуждое самому ду-

ху науки. В результате мнение о существовании принципиальной разницы между исследованием природы и изучением человека и человеческих отношений приобрело большую популярность.

Поэтому все философы, которые исследовали общие проблемы эпистемологии, ориентировались именно на эпистемологию научного познания, а еще конкретнее — на эпистемологию естественных наук. Возможность наук о человеке и обществе казалась в течение многих столетий проблематичной для большинства философов. Тогда же, когда стали делаться попытки создания такого рода наук, подражание методам более успешных естественных наук казалось единственно правильным путем. Я имею в виду, в частности, понимание в конце XIX века В. Вундтом, создателем экспериментальной психологии, психологического эксперимента как имитации физического и использование создателем социологии О. Кунтом метафор «социальная статика» и «социальная динамика», навеянных классической механикой.

Большинство проблем классической эпистемологии связано именно с ориентацией на математическое и естественнонаучное знание как на эталон знания вообще. Это и проблема взаимоотношения первичных и вторичных качеств (бессмысленная для аристотелевского понимания знания и научности), и знаменитые кантовские вопросы о том, как возможна чистая математика и чистое естествознание (для Канта это способ ответа на вопрос о том, как возможно знание вообще), и критика логическими позитивистами метафизики и обыденного языка.

В данной книге мы пытаемся показать, что сегодня ситуация стала принципиально иной. Это вызвано двумя обстоятельствами.

Во-первых, ныне имеются серьезные основания иначе понимать естественнонаучное знание. Оно существенно изменилось. Возникновение и развитие теории относительности, квантовой механики, синергетики означали появление новых представлений о способах описания и объяснения мира, о возможности эксперимента и предсказания будущих событий. В то же время другим стало наше понимание характера и способов функционирования этого знания. К настоящему времени изучено много процессов, свидетельствующих о том, что естественнонаучное знание может

и должно быть понято в контексте развития человеческой деятельности, в связи с коммуникативными отношениями, в рамках существования тех или иных культурных эталонов и систем ценностей, а также определенных социальных институтов. Сегодня предмет острых дискуссий является вопрос о человеческой и культурной ценности естествознания и основанной на нем техники — вопрос, который не существовал для классического естествознания и классической философии. Иными словами, взгляд на естествознание глазами современного гуманитария открывает в этого рода знании такие проблемы, которые ранее не обсуждались, потому что они просто не были выявлены.

Во-вторых, многое произошло в развитии наук о человеке и обществе. Сегодня уже ясно для большинства исследователей в этой области, что эти науки могут успешно развиваться тогда, когда они не имитируют успешные в прошлом методы естествознания, а развивают собственные, относящиеся прежде всего к изучению осмысленных человеческих действий и семиотических систем, воплощающихся в культурных объективациях, в социальных институтах и определяющих способы межчеловеческой коммуникации. Самое интересное состоит в том, что эти методы оказываются значимыми и для понимания естествознания (роль диалога в развитии знания), и для понимания тех процессов, которые до недавних пор казались чисто естественными: как, например, представления о ментальных репрезентациях и интерпретативной деятельности в работе центральной нервной системы, развиваемые в современной когнитивной науке. Иными словами, развитие современных наук о человеке и обществе меняет классические представления о знании и науке в целом и задает немало новых проблем для эпистемологии, которые в прошлом не обсуждались и обсуждаться не могли. Это и понимание таких специфических объектов познания, как деятельность и коммуникация, как принципиальная роль мира повседневности и обыденного знания для наук о человеке и обществе — прежде всего для психологии и социологии (как я писал выше, классическая наука и классическая философия противопоставляют науку и обыденное знание). Таким образом, речь идет, по существу, о новом понимании знания, познания, науки в целом в связи с развитием наук о человеке,

о новой, исключительно важной и перспективной проблематике эпистемологии и философии науки (последняя и есть не что иное, как эпистемология научного знания).

В книге обсуждаются современные эпистемологические проблемы таких наук о человеке, как психология, психофизиология, когнитивная наука, социология, история в целом и история науки в частности, филология, культурология. Осуществляются сопоставления естественнонаучного и социально-гуманитарного знания. Обосновываются соображения о месте философии в современной культуре в связи с новой ситуацией в развитии науки.

Как заметит читатель, авторы высказывают разные, иногда даже диаметрально противоположные позиции по отдельным вопросам. Мне кажется, что это хорошо. Ибо проблемы, которым посвящена данная книга, в высшей степени дискуссионны. Мы только начинаем их обсуждать и намерены продолжать обсуждение этих и других проблем, относящихся к эпистемологии современных наук о человеке, в последующих наших трудах. А существует немало острых проблем, которые ставит развитие этих наук, которые мы не смогли в полной мере исследовать в данной книге (в некоторых статьях мы только подошли к ним) и которые, вместе с тем, можно рассматривать как вызовы современной эпистемологии и одновременно как «точки ее роста». Назову только некоторые из них.

Сегодня есть основания говорить о когнитивном повороте в науках о человеке и обществе. Возникла совершенно новая ситуация. Успешно развивается когнитивная социология, когнитивная социальная психология, даже когнитивная политология. Появилась «экономика знаний». Наконец, переживает бум когнитивная наука, которая пытается интегрировать исследования познания в разных дисциплинах и объединяет психологов, лингвистов, математиков, логиков и философов. Когнитивный поворот означает попытку понять как отдельного человека (в частности, его субъективность, переживания, действия), так и коллективную деятельность, межчеловеческие отношения, отношения социальных групп, институтов, экономическую деятельность с точки зрения процессов выработки, распределения и использования знания. Познавательные процессы оказываются, таким образом, не чем-то суще-



ствующим наряду с другими видами индивидуальной и коллективной деятельности (побуждениями, стремлениями, эмоциональными импульсами, борьбой за власть, отстаиванием своих интересов, групповыми, классовыми и этническими конфликтами и т. д.), а в некотором смысле центральным для понимания всего остального. Для эпистемологии это означает необходимость философского осмысления таких центральных для когнитивной науки понятий, как индивидуальные и коллективные ментальные репрезентации (и их отношение к реальности), интенциональность, когнитивные схемы, социальное и культурное распределение знания и др.

Нуждается в новом рассмотрении понятие субъекта (и его внутреннее проявление в качестве «Я») как носителя сознания, знания и познания. С легкой руки постмодернистов стало популярным в некоторых кругах (в том числе и среди ряда наших философов) мнение о его исчезновении. С этим мнением нельзя согласиться. Но следует признать, что сегодня проблема субъекта (и связанные с ним проблемы сознания и бессознательного) стала в ряде отношений проблематичной и нуждается в новом понимании. Требуют, в частности, переосмысления понятия индивидуального и коллективного субъекта. Сегодня становится ясным (получено много фактов в пользу такого понимания), что индивидуальное Я имеет различные несознаваемые уровни, которые можно интерпретировать даже как разные Я или суб-Я, находящиеся в отношениях коммуникации друг с другом. Поэтому сам индивидуальный субъект может быть понят как некая коллективная сущность. Отличие индивидуального субъекта от коллективного прежде всего в том, что первый воплощен в индивидуальном теле. Но сегодня обсуждается и возможность существования индивидуального субъекта в разных телах. Таким образом, граница между индивидуальным и коллективным субъектом во многом размывается. К тому же более сложной (изменчивой, а иногда размытой) становится идентичность индивидуального и коллективного субъектов. Но в этом контексте во многом по-новому можно понять сознание и бессознательное, индивидуальное и коллективное познание.

Мне представляется, что новые вызовы эпистемологии идут и от развития такой практики, как проектировочная

деятельность. Если до недавних пор человек проектировал технику, среду своего обитания и способы деятельности, то сегодня начинают обсуждать вопросы о проектировании самого тела человека. Ясно, что все это может иметь далеко идущие последствия (в том числе весьма негативные) для будущего человека. Но очевидно также и то, что вопрос о взаимоотношении познания, т. е. постижения того, что существует реально, и проектирования, т. е. создания чего-то искусственного, — стал исключительно острым. Существует мнение о том, что проектирование сегодня вообще вытесняет познание, что знание должно быть понято лишь как способ деятельности, конструирования, что понятие реальности не только в науках о человеке, но и в науках о природе устарело. Весьма популярны идеи так называемого радикального конструктивизма в эпистемологии. Этот круг вопросов — в частности, понимание реальности как необходимого коррелята знания в контексте современного развития наук о человеке и наук о природе, — по моему мнению, сегодня один из острых и дискуссионных в эпистемологии.

Таким образом, данная книга относится к начальной стадии обсуждения нашими философами эпистемологических проблем современных наук о человеке. А это вопросы такого рода, которые выходят (как в этом убедится читатель) на представления о будущем науки и научной рациональности вообще и в этой связи о будущем культуры и самого человека. Поэтому продолжение их обсуждения насущно необходимо.

Я выражаю благодарность Российскому гуманитарному научному фонду который поддержал наше исследование данных проблем и сделал возможным издание книги. Благодарю также кандидата филологических наук И. П. Фарман и кандидата философских наук Е. Л. Черткову за большую и самоотверженную работу по подготовке рукописи книги к печати.

*В.А. Лекторский*

Раздел I

**НАУКА  
КАК ЗНАНИЕ  
И КАК ЦЕННОСТЬ**

## **Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке?**

Отношения между естественными науками и науками о человеке понимались по-разному на различных этапах истории научного познания. Время от времени по этому вопросу разгорались острые дискуссии. Мне представляется, что сегодня предмет этих дискуссий может быть понят существенно по-новому. Это обусловлено в первую очередь теми изменениями, которые ныне происходят как в естественных науках, так и в науках о человеке. Самое интересное состоит в том, что эти изменения позволяют по-новому понять характер научного знания в целом. Мне кажется, что сегодня можно говорить о новом типе интеграции естественных наук и наук о человеке. Речь не идет о возникновении некоей единой науки, о которой мечтали логические позитивисты. Всегда будут существовать серьезные различия не только между естественными науками и науками о человеке, но также и внутри первых (например, между физикой и геологией), и внутри вторых (например, между психологией и историей). Процесс дифференциации научного знания будет продолжаться, будут возникать новые научные дисциплины. Когда я говорю об интеграции, я имею в виду только одно: принципиальное единство исследовательских методов. Но как раз по этому вопросу и сегодня существуют большие разногласия.

Первые попытки научного исследования человека и социальных отношений были связаны с имитацией методов и идей естествознания. Созданная В. Вундтом в конце XIX века экспериментальная психология была задумана как распространение экспериментальных методов, успешно применявшихся в физике и биологии, на исследование психических явлений. Основатель социологии О. Конт ввел понятия «социальная статика» и «социальная динамика», используя идеи и образы механики. Другой великий социолог — Э. Дюркгейм — черпал метафоры из биологии.

К концу XX века ситуация изменилась. Все более популярной в настоящее время становится понимание, согласно которому исследование человека — это изучение деятельности, предполагающей нормы, правила и другие семиотические средства. Науки о человеке имеют дело с проблемой интерпретации. Теперь уже ясно, что не существует принципиальной разницы между науками о человеке (или гуманитарными дисциплинами) и социальными науками. В недавнем прошлом считалось, что первые имеют дело с интерпретацией текстов, а вторые изучают механизмы функционирования и развития социальных структур и институтов. Сегодня все более популярным становится другое понимание: социальные институты — это конstellляции и производители смыслов человеческих действий («фабрики смыслов»). Возникли интерпретативная социология и антропология, культурная психология; герменевтика используется в исторических исследованиях. Но именно эти факты как раз и являются, с точки зрения ряда теоретиков, свидетельством того, что между науками о природе и науками о человеке существует непреодолимая пропасть. Есть даже мнение о том, что последние не являются науками в строгом смысле слова. Я попробую сначала суммировать главные тезисы сторонников этой точки зрения, а затем привести свои возражения.

\*\*\*

Вот главные утверждения сторонников точки зрения о существовании принципиальных различий между науками о природе и науками о человеке.

1. Естественные науки пытаются обнаружить общие зависимости, науки о человеке исследуют уникальные индивидуальные явления. Эта идея была сформулирована Г. Риккертом ещё в начале XX столетия, однако она продолжает быть популярной до сих пор, особенно среди историков.

2. В науках о природе предлагаются объяснения фактов, науки о человеке могут дать только интерпретацию человеческих действий и их продуктов, включая тексты и социальные институты. Использование методов герменевтики — это специфическая особенность наук второго типа.

3. Естественные науки могут предсказывать будущие события. Поэтому их используют для создания разного рода



технических устройств, с помощью которых можно контролировать естественную среду и утилизировать природные ресурсы. Науки о человеке не предсказывают. Их единственная задача — обеспечить понимание.

4. Объяснения, формулируемые в естествознании, — это не только и не обязательно эмпирические обобщения. Лучшие из них получаются с помощью теории. Однако в науках о человеке довольно трудно делать обобщения. Еще труднее строить в них теории, так как науки этого типа изучают отдельные события, локализованные в определенном участке пространства и происходящие в определенное время. Существует даже мнение, что в науках о человеке теория невозможна.

5. Естествознание может дать объективное представление об исследуемой области реальности. Науки о природе могут контролировать объективность своих результатов с помощью эксперимента. Между тем эксперименты, которые практикуются в науках о человеке (например, в психологии), не являются настоящими, так как в процессе их осуществления между экспериментатором и изучаемыми субъектами возникают коммуникативные отношения. В результате получаемые факты в значительной степени порождены вмешательством исследователя и несут отпечаток принимаемой последним системы ценностей, его социальных интересов, политических взглядов и места, которое он занимает в системе отношений власти. К тому же исследуемые субъекты могут принять выводы исследователя относительно них, и это обстоятельство изменит этих субъектов, т. е. изменит изучаемую человеческую и социальную реальность. Поэтому невозможно говорить об объективном знании (и, может быть, о знании вообще) в науках о человеке, так как в этом случае исследуемая реальность порождается самим процессом исследования.

Изложенные идеи широко распространены и имеют много сторонников среди философов и других теоретиков. Я попытаюсь оспорить эти идеи по всем пунктам.

1. Нельзя противопоставлять исследование уникальных событий и формулировку обобщений. Об отдельном событии вообще ничего нельзя сказать, если не использовать общие понятия и не учитывать систему общих отношений. Во времена Г. Риккерта истории главным образом изуча-

ли деяния отдельных («исторических») личностей. Сегодня большинство из них исследует исторические ситуации, в которые включено множество анонимных персонажей. Многие историки изучают проблемы социальной стратификации, экономические отношения в определенном регионе в определенное время. Они опираются на результаты социологии и экономической науки, используют математическую статистику и другие общие методы. Они пытаются выявить общие черты изучаемых объектов. Сегодня ясно, что анализ исторических фактов — это не что иное, как рациональная реконструкция, опирающаяся на общие методы.

С другой стороны, сегодня многие естествоиспытатели все больше изучают механизмы функционирования и эволюции таких уникальных систем, как Вселенная, Солнечная система, Земля, всемирная экологическая система. Этот интерес вызван появлением идеи об историческом характере самих природных законов (идея глобального эволюционизма) и обострением экологической ситуации и необходимостью сохранения уникальной природной среды обитания человечества.

2. Верно, что в обычных ситуациях, когда человек имеет дело с людьми, принадлежащими к его собственной культуре, к его социальному окружению, к его «жизненному миру», процедуры объяснения и понимания представляются существенно различными. Не так уж сложно понять другого человека, но непросто объяснить необычное явление. Это видимое различие было использовано В. Дильтеем для формулирования концепции, согласно которой науки о человеке имеют дело с пониманием, а науки о природе — с объяснением. Согласно Дильтею, достаточно осуществить «эмпатию», чтобы понять другого человека, текст или иную культуру. Но для того, чтобы осмыслить природное явление, следует предложить гипотетическое объяснение и проверить его.

Однако в действительности различие между науками о природе и науками о человеке в этом отношении не является столь уж резким. Процедура понимания человеческих действий и их продуктов включает знание правил действий и коммуникации, мотивов действующих агентов и их представлений о конкретной ситуации. Обычно это знание получить нетрудно, так как правила действий являются одина-

ковыми для всех принадлежащих к данному «жизненно-му миру», мотивы действующих агентов обычно известны, а их представления о ситуации весьма похожи. Но если социолог, антрополог или историк пытается понять другое общество, иную культуру или более ранние стадии собственной культуры, процедура понимания может оказаться непростой, так как в этом случае правила действий, мотивы агентов и их репрезентации ситуации заранее не известны исследователю — он должен их реконструировать. В этом случае он вынужден предлагать различные гипотезы относительно смысла исследуемых им действий и их продуктов. Проверка этих гипотез может подтвердить их или отвергнуть. Понимание оказывается, таким образом, не мистической процедурой «вчувствования», а рациональной реконструкцией. При подобном подходе понимание можно рассматривать как разновидность объяснения.

В естественных науках, в свою очередь, исследователь имеет дело с различными типами интерпретации, так как факты для проверки его гипотез не «даны», но всегда истолкованы, интерпретированы. Объяснения в естествознании — это попытки обнаружения причин и причинных механизмов. В науках о человеке ученый пытается не только найти причины событий, но и обнаружить мотивы действий. Однако мотивы можно рассматривать как особый тип причин.

3. Кажется, что, если мы имеем объяснение какого-то факта, мы легко можем предсказать будущие факты (известный тезис о симметрии между объяснением и предсказанием). Это мнение соответствует популярной модели объяснения как подведения фактов под общий закон. При этом предполагается, что формулирование предсказаний будущих событий — это отличительная черта естественных наук. Однако в действительности предсказание природных явлений — непростая задача. В некоторых случаях оно просто невозможно. Легко делать предсказания (с помощью знания законов), если мы имеем дело с закрытыми системами и с ограниченным количеством факторов, влияющих на протекающие процессы. Но такого рода ситуации существуют только в лабораторных условиях и в некоторых природных процессах, как, например, в движении планет Солнечной системы. Классическая механика изучала процессы

именно этого типа. Но если иметь дело с открытыми, сложно организованными системами в точке их бифуркации, точное предсказание становится невозможным. В этом случае можно лишь разработать несколько сценариев возможного будущего, не зная, какой именно из них будет реализован. Зато нередко можно объяснить те события, которые уже произошли. Ибо в этих случаях исследователь знает не только общие законы, но и те факты, которые он принципиально не мог знать раньше, и именно из-за этого не мог делать предсказаний. Например, если сложно организованная система выбрала один из возможных сценариев, это могло быть обусловлено неким случайным событием, которое нельзя было предвидеть заранее. Но когда это событие произошло и стало известным исследователю, поведение системы в прошлом может быть объяснено.

Но ведь ситуация в науках о человеке в принципе очень похожа. Невозможно делать точные предсказания больших социальных трансформаций (об этом в свое время писал К. Поппер). Зато можно разрабатывать сценарии будущего и объяснять события, когда они уже произошли: последним, в частности, специально занимаются историки. Трудно предсказать поведение отдельного человека в необычных условиях, особенно в ситуациях, когда индивид должен сделать выбор между разными линиями поведения (иногда в таких условиях человек не может предсказать даже свое собственное поведение). Возможность выбора между разными действиями часто рассматривается как специфическая черта человека, обуславливающая принципиальное различие между естественными науками и науками о человеке. Однако объяснить действия отдельного человека, если они уже осуществлены, можно, если мы знаем правила, которых придерживается данный агент, если мы способны реконструировать мотивы, повлиявшие на сделанный им выбор, и ту репрезентацию ситуации, которую он имел. В то же время в обычных условиях повседневной жизни можно предсказать поведение большой группы людей в той мере, в какой эти люди придерживаются правил взаимодействия, воплощенных в социальных институтах. Поэтому с помощью наук о человеке можно делать прогнозы при некоторых условиях. Эти науки могут быть использованы для разработки социальных и гуманитарных технологий (в частно-

сти, в области экономики, политики, образования, в психологическом тренинге, в психотерапии и т. д.).

4. Человеческие действия не только производят и воспроизводят социальные структуры, но в свою очередь сами обусловлены последними. Исследователь, работающий в науках о человеке, не только описывает действия, но также пытается анализировать социальные и культурные структуры, включая социальные институты и их взаимоотношения. Участники социальных взаимодействий придерживаются определенных правил. Но вовсе не обязательно, чтобы они знали эти правила и тем более знали структуру социальных институтов и взаимосвязи между ними. Одна из задач специалиста в области наук о человеке — анализ этих структур. Решить эту задачу можно, только построив теорию. Верно, что регулярности в человеческих действиях не являются постоянными, что они имеют локальные черты и культурно и исторически обусловлены. Если и возможно говорить об открытии законов в науках о человеке, то приходится признать, что эти законы не универсальны, а локальны. Тем не менее понимание и объяснение этих законов (регулярностей) возможно только с помощью теории.

В то же время, как я уже говорил, сегодня многие специалисты в области естествознания начинают рассматривать естественные законы как исторические и изменяющиеся, иными словами, тоже как локальные.

Таким образом, и в этом отношении нет принципиальной разницы между науками о природе и науками о человеке.

5. Естествоиспытатели изучают реальность, которая независима от процесса исследования. Но они могут делать это, только конструируя различные концептуальные системы и используя разные искусственные приспособления: инструменты, приборы и т. д. — и нередко создавая искусственные условия в виде эксперимента. Сторонники разных концепций (теорий, парадигм, исследовательских программ, познавательных традиций и т. д.) вступают в коммуникативные отношения и в борьбу друг с другом. Эта борьба, как хорошо показано сегодня в работах о социальных условиях производства знаний, включает защиту не только какой-то системы идей, но и определенных интересов, в частности места в науке как в социальном институте.



Важно подчеркнуть, однако, что эти социальные отношения не препятствуют получению объективного знания о природных феноменах. Логично даже сказать, что только в таком человеческом контексте и возможно развитие естествознания, так как эти условия позволяют формулировать разные подходы, выдвигать разные гипотезы, только некоторые из которых оказываются плодотворными.

Но ситуация в науках о человеке во многом похожа. Разные системы ценностей позволяют исследователю выявлять разные аспекты социальной реальности, как бы видеть эту реальность в разных перспективах. В то же самое время ученые, принадлежащие к одной социальной и культурной группе, разделяют основные способы интерпретации человеческой реальности и поэтому могут понимать друг друга, сравнивать и проверять свои гипотезы. Верно, что социальная реальность (в отличие от природной) не существует вне человеческой деятельности: она производится и воспроизводится последней (можно даже сказать, конструируется человеческой деятельностью). Но существует объективная социальная структура, которая обуславливает саму деятельность. Исследователь и в этом случае (как во всех случаях, где действительно имеет место познание) не может творить изучаемую реальность. Другое дело, что возникают такие ситуации, когда ученый в результате исследования рекомендует изменение социальных отношений (в социологии, в экономической науке), или межличностных отношений (в социальной психологии), или же личных способов осмысления жизни и самого себя (например, в психотерапии, основанной на теории психоанализа). В этом случае полученное знание в самом деле может изменить исследуемую реальность. Но это может случиться только тогда, когда такие своеобразные объекты исследования, как люди, принимают результаты исследования и используют их для осуществления изменений. Сам по себе процесс исследования никогда не может изменить изучаемую реальность. Раб, который знает о своем рабстве, не может перестать быть рабом с помощью одного лишь знания.

Верно, что трудно, а во многих случаях невозможно ставить эксперименты в науках о человеке. Потому что исследователь может (часто неосознанно) влиять на поведение экспериментируемых. Коммуникация между исследовате-

лем и изучаемыми им субъектами может изменить интерпретацию ситуации последними. Сторонники коммуникационного подхода в психологии подчеркивают, что исследователь (в частности, экспериментатор) не открывает что-то, что существует до исследования, а в процессе коммуникации вместе с изучаемыми им субъектами конструирует новую социальную реальность. Однако важно подчеркнуть, что, как правило, исследователь не может изменить правила и нормы действий изучаемых субъектов. В то же время существуют определенные техники, предотвращающие влияние исследователя на получаемые результаты.

Но ведь во многих случаях эксперименты нельзя проводить и со сложно организованными природными системами. Эксперимент имеет дело с закрытыми системами. Но сейчас ясно, что в своем большинстве природные системы открыты и нестабильны.

Таким образом, хотя в этом пункте существуют различия между естественными науками и науками о человеке, они все же не дают основания для формулирования тезиса о том, что эти две группы наук принципиально различны.

Я хочу сделать некоторые выводы из сказанного.

Наука как особый способ получения знания возникла не в Новое время. Имеются основания говорить об античной и средневековой науке, которые существенно отличаются от современной, так как они развивались в рамках иных когнитивных установок и систем ценностей.

Современная наука — продукт определенной культурно-исторической ситуации. Так, например, в античной науке теория понималась как выражение определенного содержания, которое изначально дано и может созерцаться, интуитивно схватываться (дедуктивное развертывание теории есть лишь выявление этого содержания). Экспериментальное естествознание Нового времени могло возникнуть лишь в условиях определенного понимания природы и отношения к ней человека. Это понимание обусловлено возникновением особого типа цивилизации, которую можно называть технологической. Природа истолковывается как простой ресурс человеческой деятельности, как пластичный материал, допускающий безграничное человеческое вмешательство, переделку и преобразование с точки зрения интересов человека. Эксперимент есть способ такого вме-

шательства в естественные процессы для того, чтобы лучше понять их внутренние механизмы. Человек может в принципе точно предсказывать природные процессы, а поэтому контролировать и регулировать их, стать господином природы. Но при таком понимании научного мышления изучение человеческих осмысленных действий выглядело как нечто чуждое самому духу науки. В результате мнение о существовании принципиальной разницы между исследованием природы и изучением человека и человеческих отношений приобрело популярность.

Я пытался показать, что происходящие изменения в науках о природе и в науках о человеке позволяют понять их отношения в новом свете и выявить их сущностное единство. Они дают возможность также по-новому понять цели научного мышления в целом. Это не только предсказание и контроль. В тех случаях, когда исследование не ведет к осуществлению этих целей, оно не обязательно перестает быть научным, ибо может иметь ценность уникального способа реализации человеческой потребности в объяснении и понимании реальности. Ведь жить в неосмысленном мире человек просто не может.

### **О соотношении естественнонаучного и гуманитарного познания (Проблема методологического изоморфизма)**

В последнее время в нашем отечественном гуманитарном сообществе наблюдается явная тенденция резкого противопоставления наук естественных и гуманитарных, тенденция даже некоторого неприятия естественных наук. Нам представляется, что это отрицательно сказывается как на гуманитарном, так и на естественнонаучном познании, изолируя друг от друга представителей разных областей, препятствуя постановке методологических проблем и обмену опытом.

Цель данной статьи — показать на фоне развития науки XX века существенный параллелизм в развитии ведущих естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, обосновать их категориальный или методологический изоморфизм. Забегая вперед, хотелось бы сказать следующее. Резкое противопоставление наук естественных и гуманитарных было в какой-то мере оправдано в свете классического естествознания XIX века. Но в XX столетии мы наблюдаем в естествознании коренные изменения мировоззренческого характера, которые созвучны методологическим проблемам гуманитарных наук и существенно сближают эти области знания. Как это ни парадоксально, но гуманитарные науки, включая семиотику, философию науки и эпистемологию, по характеру своих проблем и по своим методологическим установкам ближе всего к современной физике.

#### **1. Методологическое мышление и методологический изоморфизм научных дисциплин**

Но прежде всего надо выяснить, как мы собираемся сравнивать естественнонаучные и гуманитарные дисциплины

плины, по каким параметрам рационально проводить их сопоставление. Перед нами фактически два разных мира, и на первый взгляд между ними почти нет ничего общего. И тем не менее, хотя речь идет о знаниях и проблемах, очень разных по своему конкретному содержанию, их сопоставление не только имеет смысл, но позволяет вскрыть их глубокое и закономерное единство на уровне методологического или категориального изоморфизма.

В ходе познания, как обыденного, так и научного, мы всегда имеем как бы два вектора движения мысли. Первый — это путь буквального понимания уже полученных знаний, путь решения конкретных задач в рамках имеющихся теорий или накопленного практического опыта. Второй — превращение уже имеющихся знаний в образец для построения новых методов, новых теорий или научных дисциплин. Это путь методологического мышления, путь метафор и категориальных программ, позволяющий заимствовать опыт отдаленных областей знания.

Начнем с конкретных примеров. Уже сравнительно давно, начиная со второй половины XIX века, существует такой раздел биологической науки, как экология, со своими специфическими проблемами и со своим предметом исследования. Признанный основатель этой дисциплины Эрнст Геккель определил ее в 1868 году как науку «об общих отношениях организма к окружающему внешнему миру, к органическим и неорганическим условиям существования»<sup>1</sup>. И вот не проходит и ста лет, как термин «экология» начинает встречаться все чаще и чаще в контекстах, очень далеких от биологии. Появляются такие выражения, как социальная экология, культурная экология, этническая экология, экология народонаселения, экология преступности, экологический подход в психологии, экология науки... Что же произошло? А то, что биологическая дисциплина, изучающая условия существования живых организмов и взаимоотношения между организмами и средой обитания, стала образцом (программой) для формирования целого ряда направлений исследования, очень далеких от биологии по своему конкретному содержанию. Очевидно, однако, что на категориальном уровне рассмотрения речь идет об одном и том же: есть некоторое явление, и мы изучаем его взаимоотношения со средой. И оче-



видно также, что выражения типа «экология науки» или «экология преступности» — это по своему происхождению метафоры.

Явления такого рода не исключение. Например, основатель социологии О. Конт подразделял эту науку на социальную статику и социальную динамику, явно опираясь на образец механики. Крупнейший французский социолог Э. Дюркгейм выделял в социологии социальную морфологию и социальную физиологию, опираясь уже на образцы биологических дисциплин. Наш широко известный отечественный фольклорист В. Я. Пропп называет свой основной труд «Морфология сказки», и не только называет, но и сознательно пытается следовать избранному образцу. «Слово *морфология*, — пишет он, — означает учение о формах. В ботанике под морфологией понимается учение о составных частях растения, об их отношении друг к другу и к целому, иными словами, учение о строении растения. О возможности понятия и термина *морфология сказки* никто не думал. Между тем в области народной, фольклорной сказки рассмотрение форм и установление закономерностей строя возможно с такой же точностью, с какой возможна морфология органических образований»<sup>2</sup>. Едва ли нужно доказывать, что и здесь такие выражения, как «морфология сказки», «социальная физиология» или «социальная статика», имеют явное метафорическое звучание.

Приведенные примеры как раз и иллюстрируют, что такое методологическое мышление или методологические исследовательские программы. Общеизвестно, что методы, разработанные в рамках одной науки, могут затем успешно работать в сфере других научных дисциплин. Физические методы исследования широко применяются в химии, в биологии, в науках о Земле. Биология и геология не могут обойтись без методов химического анализа. Но в приведенных примерах речь идет отнюдь не о заимствовании каких-либо биологических методов или вообще о каком-либо биологическом подходе к преступности, к этносу или к сказке. Биологическая дисциплина в целом выступает здесь как образец для построения других научных дисциплин, принципиально отличных по содержанию, но методологически, категориально изоморфных. Это очень важное противопоставление. Можно использовать тот или иной метод в раз-

ных сферах исследования, а можно строить новый метод по образцу уже существующих; можно использовать уже созданную теорию для решения конкретных задач, а можно по образцу этой теории строить новую в рамках совсем другой области знания. Методологическое мышление как раз и предполагает использование уже имеющихся методов, теорий, научных дисциплин в качестве образцов при обсуждении трудных проблем или при построении новых сфер исследования. Иными словами, методологическое мышление предполагает выход за рамки той или иной узкой специализации, оно в принципе является междисциплинарным.

Приведем еще один пример, ибо примеры в данном случае гораздо красноречивее общих рассуждений. Один из основателей электронной теории, Г.А. Лорентц, писал: «Электронную теорию следует рассматривать как распространение на область электричества молекулярной и атомной теорий, которые уже вполне оправдали себя во многих отраслях физики и химии»<sup>3</sup>. Очевидно, что речь идет не просто о применении атомной или молекулярной теории при изучении электрических явлений, так как ни атомов, ни молекул в их обычном понимании мы здесь не имеем. Как же следует понимать термин «распространение»? Ответ дает выступление Гельмгольца на Фарадеевских чтениях в 1881 году. «Если принять существование атомов химических элементов, — пишет Гельмгольц, — то нельзя удержаться от того, чтобы не сделать дальнейшего заключения, что также и электричество, как положительное, так и отрицательное, распадается на определенные элементарные кванты, которые ведут себя как атомы электричества»<sup>4</sup>. Хорошо видно, что химическая атомистика выступает здесь как образец для построения совершенно новой теории, а слово «атом» явно приобретает у Гельмгольца характер метафоры.

Для дальнейшей детализации воспользуемся в качестве модели явлением, казалось бы, очень далеко отстоящим от науки, а именно — таким фольклорным жанром, как поговорка.

Рассмотрим широко известные изречения: «Не в свои сани не садись», «Куй железо, пока горячо», «У каждой палки два конца» и т. п. Очевидно, что их можно понимать буквально, и в некоторых случаях как раз буквальный смысл выступает на первый план. Правда, этот буквальный

смысл, как правило, достаточно тривиален и очевиден, и отнюдь не он сам по себе придает пословице ее значимость. Значимость пословицы в том, что, описывая некоторую тривиальную ситуацию, она делает ее образцом для понимания целого класса других ситуаций, отнюдь не столь очевидных, но ей изоморфных. Допустим, вам предлагают новую должность, а приятель, с которым вы решили это обсудить, говорит: «Не в свои сани не садись!» Но, помилуйте, никаких саней здесь нет и в помине! А это значит, что использование пословицы в данной ситуации предполагает метафору: новая должность — это те же сани.

Любое пословичное изречение в его буквальном прочтении можно с рядом оговорок уподобить элементарной теории, предписывающей нам способ действия в некоторых ситуациях. Но в такой же степени, как и пословица, любая теория, в свою очередь, может быть использована не только в своем буквальном, но и в переносном значении, порождая соответствующие метафоры типа: «Наука — это организм» или «Электрон — это атом». В первом случае такая метафора может натолкнуть нас на попытку построить экологию или анатомию науки, во втором — на попытку построить электронную теорию по образцу атомистики. Все это в более элементарном виде можно рассмотреть и на материале использования пословиц.

Представьте себе, что вы продолжаете обсуждать со своим приятелем вопрос о переходе на новую работу и он вам неожиданно говорит: «Куй железо, пока горячо». Что это может означать в условиях очевидного отсутствия и железа, и кузницы? «Вакансия — это то же железо», — говорит вам приятель, предлагая тем самым построить новую «теорию» по образцу «теории» кузнечного ремесла. Эта новая «теория» может звучать примерно так: «переходя на новую работу, торопись, пока есть вакансия». Разумеется, если та же пословица используется в другой ситуации, например в условиях военных действий или медицинской практики, то и метафоры, и соответствующие «теории» будут другими. Каждая пословица рассматриваемого типа способна породить бесконечное количество метафор и «теорий». Но это в равной степени относится и к научной теории, к любой науке, если мы начинаем ее рассматривать в роли образа для воспроизведения.

А нельзя ли все множество «теорий», которое способна породить та или иная пословица, сформулировать в виде одного достаточно общего принципа? Строго говоря, нельзя, хотя мы постоянно пытаемся это сделать и делаем с большим или меньшим успехом. Например, пословицу «Куй железо, пока горячо» можно попробовать заменить таким выражением: обстоятельства, если они сейчас и благоприятны для достижения вашей цели, всегда могут измениться, поэтому не следует терять время. В такой же степени и научные метафоры сплошь и рядом трансформируются в методологические принципы. Как и в случае пословиц, такая трансформация требует очень общих понятий типа «обстоятельства», «цель», «изменение»... Короче, речь идет о философских категориях. Поэтому методологическое мышление и методологические программы можно охарактеризовать как программы, имеющие принципиально категориальный характер и в силу этого оторванные от специфического материала той или иной области знания. Для них, как правило, не существует предметных границ, и их могут успешно обсуждать представители разных специальностей, не вдаваясь при этом в детали своих проблем.

## 2. Парадоксы гуманитарного исследования

Попробуем теперь подойти к гуманитарным наукам с точки зрения классических методологических представлений. Вот, например, как эти представления изложены в одной из работ известного лингвиста Х.И. Ульдалля: «В нашей повседневной жизни мы привыкли рассматривать все явления с трех самостоятельных и разных точек зрения: “вещь” существует, у нее есть определенные качества, и она совершает определенные действия... Если бы стул не существовал, у него не могло бы быть качества прочности, а не будь у него этого качества, он не мог бы совершить действие, которое заключается в поддержании сидящего на нем человека»<sup>5</sup>. По сути дела, речь идет о формулировке некоторого общего методологического принципа мировосприятия, действующего, однако, не только в повседневной жизни, но и в науке.

Будем онтологические представления такого типа называть предметоцентризмом. Мир здесь предстает перед нами

как совокупность относительно самостоятельных вещей (предметов), обладающих свойствами (качествами), причины которых надо искать в составе и строении вещей, в их материале. Если у нас не идут часы, мы несем их к часовщику, который открывает крышку и заглядывает в механизм, ища там причину изменения свойств. Если физик хочет объяснить какие-либо свойства газа, например его упругость, он опять-таки анализирует его внутренний «механизм», предполагая, что газ состоит из множества беспорядочно движущихся молекул. Мы с детства привыкаем, что объяснение свойств надо искать внутри вещи, что свойства есть проявление внутренней природы вещей. Нетрудно видеть, что предметоцентризм — это двойник элементаризма. Он позволяет рассматривать каждый предмет, каждую вещь как нечто самостоятельное и самодостаточное, как нечто существующее само по себе в силу своей собственной внутренней природы. Так и получается, что мир распадается на множество вещей, каждая вещь — на множество элементов, каждый из таких элементов — это тоже вещь...

Легко показать, что в рамках гуманитарных наук предметоцентризм как методологический принцип не срабатывает. Вообще говоря, он не срабатывает при изучении очень широкого класса как социальных, так и природных явлений, но на примере гуманитарных дисциплин это особенно бросается в глаза. Дело в том, что гуманитарные науки имеют дело с текстом, который надо читать и понимать. В этом нередко усматривают основную особенность гуманитарных дисциплин, что позволяет, кстати, относить их к особой группе наук, наук понимающих, противопоставляя наукам объясняющим, к числу которых относятся все разделы естествознания. Вот что писал по этому поводу М.М. Бахтин: «Гуманитарные науки — науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), то есть создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)»<sup>6</sup>.

Но текст, идет ли речь о произведении художественной литературы или о научном тексте, — это нечто крайне таин-

ственное, ибо при чтении он неожиданно открывает нам целый мир образов, мир, где действуют люди или силы природы, где происходят события часто совсем не в том пространстве и времени, в котором существует сам текст. Есть два пространственно-временных мира: мир текста и мир как бы внутри или за текстом. Роман Л.Н. Толстого «Война и мир» стоит на полке в моей библиотеке, я могу взять его в руки, положить на стол, открыть на любой странице, но, погрузившись в чтение, я попадаю в совсем иной мир, никак не связанный с пространством моего кабинета, и неожиданно становлюсь как бы соучастником событий прошлого века. Каков способ бытия этого внутреннего пространства-времени и происходящих в нем событий? Сам текст, лежащий передо мной на столе, совершенно недостаточен для того, чтобы ответить на этот вопрос.

Вдумаемся в ситуацию, ибо она вполне этого заслуживает. С одной стороны, очевидно, что текст обладает удивительной способностью вызывать в нашем сознании некоторые представления, способностью воздействовать на нас интеллектуально и эмоционально. Но с другой — сколько бы мы ни анализировали материал текста, мы не найдем ничего такого, что могло бы объяснить эту его способность. Более того, материал текста может варьировать в очень широких пределах, от пятен краски на бумаге до звуковых колебаний воздушной среды, ничего не меняя по существу, т. е. полностью сохраняя свою осмысленность, свою диспозицию быть понимаемым. Картина совершенно непохожа на ту, которая нарисована Ульдаллем. Можно смело сказать, что в рамках привычных предметоцентристских представлений она просто парадоксальна. Во всяком случае, не менее парадоксальна, чем знаменитая улыбка Чеширского кота, которая остается, когда самого кота уже нет и в помине. Представьте себе стул, на котором вы продолжаете сидеть, хотя сам стул уже исчез, а вы просто висите в воздухе. Чудо! Но вот письменный текст превращается в колебания воздуха, ничего не меняя в нашем его понимании, и это решительно никого не удивляет. Мы все к этому привыкли, а привычное чудо — это уже не чудо.

Но как же нам изучать явления такого рода, если их характеристики вдруг утратили непосредственную связь с ма-

териалом и перестали быть свойствами или атрибутами в обычном понимании этих терминов? Можно ли говорить о строении, о структуре этих явлений, об их морфологии, и если да, то какой конкретный смысл в данном случае следует вкладывать в эти представления? Начнем с того, что все попытки реализации более или менее традиционных подходов чреваты парадоксальностью. Возьмем для примера знаменитую книгу В.Я. Проппа «Морфология сказки», которую мы уже упоминали в начале статьи. Само название говорит о том, что речь пойдет о строении, о структуре литературных произведений определенного типа. Именно по аналогии с биологической морфологией Пропп и пытается подойти к изучению сказки. Что же понимается под морфологией сказки, из каких частей эта последняя состоит? Удивительно, но в качестве таких составных частей выступают у Проппа функции действующих лиц. Сами эти лица меняются от одной сказки к другой, но их функции по отношению друг к другу и последовательность этих функций остаются постоянными, образуя некоторую устойчивую структуру. Мы ни в коей мере не хотим принизить открытие Проппа, но нельзя не обратить внимание на следующее: волшебная сказка, которую я читаю или рассказываю, существует здесь и теперь, т. е. как элемент моей сегодняшней реальности, а вот происходящие в сказке события, включая и функции действующих лиц, не только не существуют в моем настоящем пространстве и времени, но, вероятно, и вообще никогда реально не существовали. Во всяком случае, они никогда не существовали в том же смысле, в каком можно говорить о существовании сборника русских сказок в моей библиотеке. Получается так, что вполне реальный объект состоит из частей, которым нет места в реальности. Разве это не парадоксально?

Мы сталкиваемся здесь с проблемой, которая, как мы полагаем, является кардинальной для любой области гуманитарного знания. Она в следующем: что мы должны изучать, говоря о морфологии сказки или любого литературного произведения вообще, содержание этого произведения или то «устройство», благодаря которому это содержание существует? Иными словами, должны мы искать эту морфологию в нашем пространстве и времени или во внутреннем пространстве и времени соответствующего произведения?

Надо сказать, что традиционно анализ морфологии (состава, строения) всегда был связан с задачами объяснения наблюдаемых свойств. Так, например, обстоит дело при исследовании структуры кристаллов или при изучении анатомии и физиологии животных и растений. Что же нуждается в объяснении, если речь идет о строении литературного произведения? Прежде всего, вероятно, то, что пятна краски на бумаге, именуемые текстом, способны таким удивительным образом воздействовать на наше сознание, порождая там то или иное содержание. В анализе, следовательно, нуждается не это содержание, а нечто другое, что его порождает.

Поясним сказанное с помощью простой аналогии. Представьте себе зеркало, в котором отражается ринг и бой боксеров. Возможны различные подходы к изучению этой ситуации. Во-первых, можно изучать зеркало, его свойства, его строение. Это один подход. При этом нам будет безразлично, что именно отражается в зеркале в данный момент. Важно выяснить, что такое зеркало, как оно устроено и как и почему возникает отражение. При этом было бы крайне странно говорить, что отражение в данный момент состоит из боксеров, которые пытаются нокаутировать друг друга. В такой же степени нельзя выразиться и в более общем плане, сказав, что отражение — это набор особых зеркальных объектов, взаимодействующих друг с другом. Зеркало — это стекло, покрытое с одной стороны амальгамой, а изображение возникает за счет отражения световых лучей. Все происходящее подчиняется законам оптики, но никак не правилам проведения боксерских соревнований. Возможен, однако, и другой подход: нас может интересовать, что именно отражено в зеркале. В этом случае, наблюдая отражение, мы его интерпретируем как нечто происходящее за пределами зеркала. Само зеркало нас при этом почти не интересует, нас интересует поединок боксеров. Правда, наблюдаем мы этот поединок именно в зеркале и поэтому должны учитывать возможные искажения. Иными словами, мы должны различать реальные объекты и, если можно так выразиться, «зеркальные конструкторы». Можно заменить зеркало изображением на киноэкране или на экране телевизора, и наша аналогия станет еще более полной, ибо объекты в зеркале всегда имеют своих реальных прототипов, чего нельзя сказать о сказочных героях или о героях на экране.



Вообще говоря, парадокс, связанный с «Морфологией сказки» Проппа, легко устранить, если просто изменить форму выражения и говорить не о действующих лицах и их функциях, а об описании этих функций. Составными частями сказки будут тогда содержательные куски текста, следующие друг за другом в определенной последовательности, устойчивой при переходе от одной сказки к другой. Ничего парадоксального, казалось бы, здесь уже нет, но суть дела от этого не изменилась. Используя аналогию с зеркалом, нашу акцию можно охарактеризовать следующим образом. Мы теперь не утверждаем, что зеркало состоит из совокупности связанных друг с другом зеркальных объектов, мы говорим, что оно состоит из нескольких зеркал, каждое из которых фиксирует свой объект. Если все объекты, включая и наблюдателя, неподвижны, то можно даже расчертить поверхность зеркала соответствующим образом, но очевидно, что это не имеет никакого отношения к тому, что можно назвать устройством зеркала.

Великая магия текста как раз в том и состоит, что мы видим прежде всего мир действующих лиц, а вовсе не то устройство, которое вызывает их к жизни. И поэтому, говоря о строении, о морфологии такого рода произведений, мы постоянно идем по пути Проппа, хотя, строго говоря, строение надо искать совсем в другом. Точнее, любой текст имеет далеко не одну морфологию: он имеет морфологию содержания и морфологию «устройства», которое это содержание порождает. Это как в случае калейдоскопа, где можно описывать и калейдоскоп как таковой, и те узоры, которые в нем возникают. Нельзя только смешивать одно с другим. Но смешение происходит, ибо мы невольно поддаемся магии текста.

Приведем еще один пример, относящийся уже к анализу не сказки, а научной теории. Вот что пишет по этому поводу один из ведущих наших специалистов по философии науки В.С. Степин: «Своеобразной клеточкой организации теоретических знаний на каждом из его подуровней является двухслойная конструкция — теоретическая модель и формулируемый относительно нее теоретический закон»<sup>7</sup>. Как же устроены теоретические модели? «В качестве их элементов, — продолжает В.С. Степин, — выступают абстрактные объекты (теоретические конструкты) которые находятся

в строго определенных связях и отношениях друг с другом». Надо уточнить, что понимается под абстрактными объектами. На одной из предыдущих страниц автор, противопоставляя эмпирическое и теоретическое исследование, дает следующий ответ на этот вопрос. «Но и язык теоретического исследования отличается от языка эмпирических описаний. В качестве его основы выступают теоретические термины, смыслом которых являются теоретические идеальные объекты. Их также называют идеализированными объектами, абстрактными объектами или теоретическими конструктами»<sup>8</sup>. Итак, в качестве элементов теоретической модели выступают смыслы теоретических терминов, «которые находятся в строго определенных связях и отношениях друг с другом». Интересно, какие же это связи? И тут мы получаем совершенно неожиданный ответ, правда, не в общей форме, а в виде конкретного примера. «Например, если изучаются механические колебания тел (маятник, тело на пружине и т. д.), то, чтобы выявить закон их движения, вводят представление о материальной точке, которая периодически отклоняется от положения равновесия и вновь возвращается в это положение. Само это представление имеет смысл только тогда, когда зафиксирована система отсчета. А это — второй теоретический конструкт, фигурирующий в теории колебаний. Он соответствует идеализированному представлению физической лаборатории, снабженной часами и линейками. Наконец, для выявления закона колебаний необходим еще один абстрактный объект — квазиупругая сила, которая вводится по признаку: приводить в движение материальную точку, возвращая ее к положению равновесия»<sup>9</sup>. Но вдумайтесь, что же это такое? Неужели смысл термина «квазиупругая сила» способен приводить в движение смысл термина «материальная точка»? Не слишком ли это, господа?! Неужели смысл термина «мышь» может быть пойман и беспощадно съеден смыслом термина «кошка»? Это, как нетрудно видеть, тот же парадокс, что и у Проппа, что еще раз подчеркивает закономерность подобного рода парадоксальности.

Нет, речь идет не о случайных ошибках того или иного автора, а об устойчивой традиции, которая постоянно воспроизводится то на одном, то на другом материале, уходя своими корнями в далекое прошлое. Рассмотрим еще

один эпизод выявления «морфологии» семиотических образований, который вполне можно считать классическим. После работ Г. Фреге собственные имена принято рассматривать как связку следующих трех элементов: имя как таковое, денотат и смысл. Традиционная иллюстрация: имя «Вальтер Скотт» обозначает, т. е. имеет в качестве денотата, известного шотландского писателя, а плюс к этому выражает определенный смысл, который отличает его от других имен, имеющих тот же денотат, например от имени «Автор Уэверли». «Грубо говоря, — пишет А. Черч, излагая концепцию Фреге, — смысл — это то, что бывает усвоено, когда понято имя, так что возможно понимать смысл имени, ничего не зная о его денотате, кроме того, что он определяется этим смыслом»<sup>10</sup>. В примечаниях он добавляет, что смысл — «это постулированный абстрактный объект с определенными постулированными свойствами»<sup>11</sup>. Не очень ясно, но пока нам этого достаточно. Нередко все сказанное изображают графически в виде треугольника, где имя, смысл и денотат выступают в качестве вершин. Все это внешне очень напоминает структурную химическую формулу, но только внешне, ибо ни о какой реальной структуре не может быть и речи. Имя «Вальтер Скотт» постоянно воспроизводится, оно воспроизведено и в настоящей статье, шотландский писатель, выступающий в роли денотата этого имени, давно умер, а смысл, т. е. «постулированный абстрактный объект», — это нечто из сферы нашего сознания. Представьте себе вполне реальный сегодняшний корабль с командой, набранной из матросов Колумба, и с капитаном Немо во главе!

### 3. Проблема способа бытия

В чем же основная трудность, с которой мы сталкиваемся в гуманитарных науках? Она в том, что удивительная способность текста порождать в нас определенное содержание как бы повисает в воздухе, она не является атрибутом текста как некоторого материала, который мы держим в руках. Классическая естественнонаучная схема объяснения не срабатывает, так как нам просто неясно, что надо изучать, кроме самого содержания, наличие которого, однако, как раз и нуждается в объяснении. Именно поэтому

в гуманитарных науках особую остроту приобретает проблема способа бытия изучаемых объектов, способа бытия литературных произведений или вообще продуктов интеллектуального творчества в самом широком смысле этого слова. Где и как существует продукт литератора или ученого, можно ли этот продукт идентифицировать с материалом текста письменного или устного? Нам представляется, что удовлетворительного ответа на этот вопрос пока нет, но существующие точки зрения хорошо иллюстрируют сложность проблемы.

Приведем в качестве примера рассуждения известного польского философа Т. Котарбинского в его книге «Трактат о хорошей работе». Обычно полагают, пишет он, что продукты умственной деятельности «состоят из составленных в единое целое различных отрывочных содержаний — впечатлительных, смысловых, мыслительных, а возможно, и каких-то еще других; что они не телесны» и представляют собой «какой-то так называемый “идеальный” объект»<sup>12</sup>. Используя нашу аналогию с зеркалом, можно сказать, что речь идет о мире зазеркалья. Котарбинского такое «метафорическое», как он говорит, понимание не удовлетворяет. «Трудно принять утверждение, — пишет он, — будто научные суждения состояются из отдельных смыслов в том же понимании “составления” из чего-то, в каком изделия инженерной техники состояются из частей, например, тротуар из бетонных плит»<sup>13</sup>. «А если говорят, что “Илиада” (или, точнее, содержание “Илиады”) состоит из приключений Ахиллеса, то это метафорическое выражение означает только то, что со слушателем “Илиады” происходит так, словно бы приключения Ахиллеса совершались в зоне его наблюдения»<sup>14</sup>. Очевидно, что Котарбинский не приемлет ни подход Проппа к анализу сказки, ни подход Степина к анализу строения научной теории.

Какова же позитивная точка зрения самого Котарбинского? «В сфере творческой деятельности писателей, композиторов, работников изобразительных искусств, — пишет он, — создаются два вида изделий. Ими являются либо человеческие индивиды, которых сделали познавшими то-то, либо также тела, не являющиеся индивидами, но исполняющие по отношению к индивидам роль импульсов (колеблющиеся определенным образом струны, висящие на

стене картины, изваяния и т. д.). Под воздействием этих импульсов соответственно подготовленный индивид становится познающим индивидом»<sup>15</sup>. В принципе, здесь уже все сказано. Создавая то или иное произведение, автор прежде всего изменяет самого себя, изменяет состояние своих нервных клеток и превращается в индивида, который знает нечто такое, чего раньше не знал. Это «изделие» первого типа. Но, кроме этого, автор создает и некоторый текст, «изделие» второго типа, который способен изменить соответствующим образом состояние нервных клеток других индивидов, если последние к этому подготовлены, т. е. знают язык.

Нетрудно видеть, что Котарбинский пытается реализовать атрибутивный подход к анализу текста за счет введения такого фактора, как состояние нашей нервной системы. Это состояние таково, что мы понимаем текст, а понимание текста, в свою очередь, позволяет транслировать состояние нервных клеток от одного индивида к другому, что уже можно рассматривать как предпосылку создания литературных или научных произведений. На этом пути, однако, мы наталкиваемся по крайней мере на две трудности. Первая в том, что, как признает и сам Котарбинский, охарактеризовать указанные состояния наших нервных клеток «в терминах анатомии, химии или физики мы, однако, не в состоянии, по крайней мере до сих пор»<sup>16</sup>. А если и будем в состоянии, то не означает ли это крайний редукционизм в понимании гуманитарных наук? Вторая трудность менее очевидна, но гораздо более принципиальна: неясно, как мы достигаем такого универсального согласования наших нервных систем, что это обеспечивает существование языка и речи? Ниже мы остановимся на этом более подробно.

Другая попытка решить проблему способа бытия, более известная в философских кругах, принадлежит К. Попперу. Если Котарбинский в понимании изделий умственного труда отталкивается от нашей нервной системы, от состояния нервных клеток, то Поппер, напротив, резко противопоставляет субъективное и объективное знание, знание, как он говорит, без познающего субъекта. Интересует его именно последнее. Где же и как оно существует? Знание, с его точки зрения, — это свойство или диспозиция текста,

диспозиция, состоящая в том, что текст может быть понят. «Именно возможность или потенциальность некоторой вещи быть понятой, ее диспозиционный характер быть понятой и интерпретированной, или неправильно понятой и неправильно интерпретированной, делает ее книгой»<sup>17</sup>. Знание рассматривается здесь по аналогии с любым физическим свойством предмета. Какое-либо вещество, например, может быть растворимым или нерастворимым в соляной кислоте. Это его потенциальность, его диспозиция существует независимо от того, будет процесс растворения когда-либо реально осуществлен или нет. Мы, однако, уже говорили, что материал текста никак не объясняет нам указанную его диспозицию. Она существует как бы независимо от этого материала, напоминая улыбку Чеширского кота. Концепция Поппера явно не способна справиться с этой трудностью.

Можно предъявить к этой концепции и другие претензии. Объективное знание Поппер относит к особому третьему миру, противопоставляя ему мир физических явлений и мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний. Третий мир — это «мир *объективного содержания мышления*, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства»<sup>18</sup>. Так о чем же идет речь — о мире текстов, способных порождать в нас определенное содержание, или о самом этом содержании? Говоря о независимости третьего мира, Поппер идентифицирует его с текстами, с миром книг и библиотек, уничтожив которые мы уничтожим и цивилизацию. Но книги и библиотеки явно можно отнести к миру физических явлений. Правда, книги мы понимаем, получая при этом определенное содержание, но ведь и движение молекул в окружающей среде порождает в нас ощущение тепла или холода. Молекулы — это представители мира физического, ощущения — мира ментального. А нужен ли нам особый третий мир? Вероятно, не нужен.

Совсем иной подход просматривается в работе Р. Уэллека и О. Уоррена «Теория литературы». Говоря о способе бытия литературного произведения, они рассматривают его как стратифицированную систему норм. «Таким образом, — пишут они, — поэзия должна быть рассмотрена как совокупность некоторых норм, связанных отношением

структуры и лишь частично раскрывающихся в непосредственном опыте ее многочисленных читателей»<sup>19</sup>. Нам представляется, что это очень верный и многообещающий ход мысли, но авторы почему-то останавливаются на полпути. Чуть дальше они признают, что «понимание литературного произведения как стратифицированной системы норм оставляет открытым вопрос о том, каков же способ бытия этой системы. Чтобы найти верное решение, — пишут они, — следовало бы затронуть здесь полемику номинализма и реализма, ментализма и бихевиоризма — короче говоря, весь круг основных проблем эпистемологии. Для наших целей, однако, достаточно просто избегать двух противоположных крайностей — крайнего платонизма и крайнего номинализма»<sup>20</sup>. Рецепт, как вы понимаете, достаточно неопределенный.

Такой же неопределенностью страдает и общий итог, который подводят авторы: «Таким образом, художественное произведение предстает как обладающий особой онтологической природой объект познания *sui generis*. Оно не является по своей природе ни чем-то существующим в самой реальной жизни (физическим, наподобие монумента), ни чем-то существующим в душевной жизни (психологическим, наподобие тех реакций, что вызываются светом или болью), ни чем-то существующим идеально (наподобие треугольника). Оно представляет собой систему норм, в которых запечатлены идеальные понятия интерсубъективного характера. Эти понятия, очевидно, существуют в совокупности общественных идей и изменяются вместе с изменениями данной совокупности; они открываются нам только через индивидуальный душевный опыт и опираются на звуковую структуру тех лингвистических единиц, из которых состоит текст произведения»<sup>21</sup>. Остается только ответить на вопрос о том, как же существуют эти общественные идеи «интерсубъективного характера». Но это как раз тот вопрос, на который пытался ответить К. Поппер.

#### 4. Физика и гуманитарные науки

Попробуем теперь наметить выход из сложившейся ситуации на пути методологических сопоставлений. Как мы уже отмечали в самом начале статьи, гуманитарные науки

больше всего похожи на современную физику. Покажем хотя бы на нескольких примерах, что здесь действительно просматривается достаточно глубокий категориальный изоморфизм.

А. Эйнштейн, излагая общую теорию относительности, писал: «Поле тяготения обладает одним в высшей степени замечательным свойством, имеющим фундаментальное значение для дальнейшего. Тела, которые движутся исключительно под действием поля тяжести, испытывают ускорение, *не зависящее ни от материала, ни от физического состояния тела*»<sup>22</sup>. И действительно странно. Мы привыкли, что свойства окружающих нас вещей зависят от того, из чего они сделаны, и если, например, сахар сладкий, а соль соленая, то это объясняется разным химическим составом. И вот оказывается, что характер материала никак не влияет на ускорение тела в поле тяжести. Разве это не та же самая ситуация кризиса предметоцентризма, с которой мы сталкиваемся в гуманитарных науках? Возьмем, к примеру, ректора какого-либо университета или президента США. Очевидно, что каждый из них обладает определенными характеристиками, которые нельзя объяснить ни анатомическими, ни физиологическими их особенностями. Эти характеристики остаются инвариантными при замене одного ректора или президента другим. Или другой пример: словосочетание «Вальтер Скотт» может быть записано на бумаге, произнесено вслух, высечено на камне... но это не меняет его содержания.

Интересно, что объяснение явлений такого типа и физика, и социальные науки ищут сходным путем. Общая теория относительности объясняет гравитацию кривизной пространства — времени. Социолог скажет, что ректор или президент — это люди, занимающие определенные места в социальном «пространстве», и именно социальное «пространство» определяет их характеристики. Тут важно следующее. При изучении того или иного объекта у нас два возможных пути движения: объяснение особенностей объекта мы ищем либо в его материале, исследуя его состав и строение, либо в особенностях той целостности, того универсума, в рамках которого данный объект существует. И физика в лице общей теории относительности, и гуманитарные науки избрали в настоящее время второй путь.



Приведем по этому поводу замечательные рассуждения Ю.М. Лотмана из его статьи «О семиосфере». «Современная семиотика, — пишет Лотман, — переживает процесс пересмотра некоторых основных понятий»<sup>23</sup>. В чем же суть этого пересмотра? У истоков семиотики лежат две научные традиции, одна из которых восходит к Пирсу и Моррису, а другая основывается на тезисах Соссюра и Пражской школы. Однако при всем отличии этих подходов в них есть одна существенная общность: за основу берется простейший, атомарный элемент, представленный в первом случае отдельным изолированным знаком, а во втором — отдельным актом коммуникации. И именно этот «атомизм», или элементаризм, в настоящее время нуждается в пересмотре. Элементаризм в семиотике изжил себя.

«Такой подход, — пишет Лотман, — отвечал известному правилу научного мышления: восходить от простого к сложному — и на первом этапе безусловно себя оправдал. Однако в нем таится и опасность: эвристическая целесообразность (удобство анализа) начинает восприниматься как онтологическое свойство объекта, которому приписывается структура, восходящая от простых и четко очерченных атомарных элементов к постепенному их усложнению. Сложный объект сводится к сумме простых.

Пройденный за последние двадцать пять лет путь семиотических исследований позволяет на многое взглянуть иначе. Как можно теперь предположить, четкие и функционально однозначные системы в реальном функционировании не существуют сами по себе, в изолированном виде. Вычленение их обусловлено лишь эвристической необходимостью. Ни одна из них, взятая отдельно, фактически не работоспособна. Они функционируют, лишь будучи погружены в некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями. Такой континуум мы, по аналогии с введенным В.И. Вернадским понятием “биосфера”, называем семиосферой»<sup>24</sup>.

Лотман, как мы видим, ссылается на Вернадского, но с таким же успехом он мог бы сослаться и на Эйнштейна. Разумеется, в обоих случаях речь может идти только о метафорах, ибо только метафорически можно говорить о социальном пространстве или сопоставлять семиосферу и био-

сферу. Правда, эти метафоры имеют никак не меньшее право на существование, чем рассмотренные выше метафоры типа экологии преступности или атома электричества.

Существуют две программы развития физики. Ч. Мизнер и Дж. Уилер в свое время сформулировали их следующим образом: «Имеются две прямо противоположные точки зрения на сущность физики: 1) Пространственно-временной континуум служит лишь ареной проявления полей и частиц. Эти последние сущности чужды геометрии. Их следует добавить к геометрии для того, чтобы вообще можно было говорить о какой-либо физике. 2) В мире нет ничего, кроме пустого искривленного пространства. Материя, заряд, электромагнетизм и другие поля являются лишь проявлением искривления пространства. *Физика есть геометрия*»<sup>25</sup>. Казалось бы, какое до этого дело представителям гуманитарной науки?! Но в свете приведенных примеров можно только повторить: «Не спрашивай, по ком звонит колокол, ибо он звонит по тебе».

Разберемся, что такое место в социальном «пространстве», чем именно оно определяется? Попробуем ответить на этот вопрос. Относительная независимость социальных явлений от материала наталкивает на сопоставления и несколько иного рода. Дело в том, что социальные явления по этому параметру очень напоминают волну. Одиночная волна на поверхности водоема захватывает все новые и новые частицы воды, все время обновляясь, но оставаясь той же самой волной. Нечто аналогичное характеризует, например, и МГУ: здесь могут меняться здания, студенты, преподаватели, а университет остается университетом. Относительное безразличие к материалу, как уже отмечалось, характеризует и любой знак, например любое слово языка. «Когда мы слышим на публичной лекции, — пишет Ф. де Соссюр, — неоднократно повторяемое обращение *Messieurs!* (“Господа!”), мы ощущаем, что каждый раз это то же самое выражение. Между тем вариации в произнесении и интонации его в разных оборотах речи представляют весьма существенные различия, столь же существенные, как и те, которые в других случаях служат для различения отдельных слов...»<sup>26</sup> И здесь напрашивается аналогия с волной.

Будем такие волноподобные явления называть куматоидами (от греческого *kuma* — волна). Вообще говоря, это до-

вольно широкий класс явлений, к числу которых можно отнести и некоторые объекты естествознания, например живой организм. В. Гейзенберг приписывает Н. Бору следующие слова: «Но организмы — не статические образования. Древнее сравнение живого существа с пламенем говорит о том, что живые организмы, подобно пламени, представляют собой такую форму, через которую материя в известном смысле проходит как поток. Явно невозможно, скажем, какими-нибудь измерениями определить, какие именно атомы принадлежат живому существу, а какие нет»<sup>27</sup>. Нечто похожее писал наш известный биолог В.Н. Беклемишев: «Живой организм не обладает постоянством материала — форма его подобна форме пламени, образованного потоком быстро несущихся раскаленных частиц; частицы сменяются, форма остается»<sup>28</sup>. Естественно возникают вопросы: а можно ли такого рода образования рассматривать как системы, работают ли здесь системные представления, столь модные еще совсем недавно в нашей литературе? Что следует понимать под составом, строением, структурой куматоида? У нас, к сожалению, нет возможности рассматривать здесь весь этот комплекс методологических проблем, но хочется хотя бы обратить на них внимание.

Нетрудно видеть, что любой социальный куматоид — это некоторая «программа», в рамках которой люди осуществляют свое поведение. Простейший и базовый способ существования таких «программ» — это социальная эстафета, т. е. воспроизведение тех или иных форм поведения по непосредственным «живым» образцам, воспроизведение их путем подражания. Ребенок, например, осваивая язык, не пользуется при этом ни словарями, ни грамматиками, как это может делать взрослый человек, но опирается исключительно на образцы конкретной речевой деятельности, которые ему постоянно демонстрируют все, кто его окружает. Такая эстафета — это простейший, элементарный социальный куматоид, здесь все меняется: люди, которые осуществляют определенные действия, объекты, с которыми они действуют... Правда, как будет показано ниже, эстафета не существует отдельно вне универсума других эстафет, т. е. и здесь имеет место некоторый аналог семиосферы Лотмана. Надо отметить, что идея подражания и соответствующее ему восприятие социальных явлений как волн восходит

к французскому социологу Габриелю Тарду, который выделял в развитии культуры «изобретения» и «подражания», объясняя при этом изобретения взаимодействием «волн подражания»<sup>29</sup>.

Теперь мы можем ответить на поставленный выше вопрос. Место в социальном «пространстве» — это куматоид, это конкретная социальная программа, существующая в конечном итоге в виде некоторой совокупности социальных эстафет. Мы говорим «в конечном итоге», ибо письменный или устный текст, с помощью которого мы можем зафиксировать эту программу, сам, в свою очередь, предполагает наличие эстафет речевой деятельности. Между местом в пространстве социальном и в пространстве физическом есть достаточно глубокая аналогия. Место в физическом пространстве — это тоже куматоид: одно и то же место могут занимать разные предметы, сменяя друг друга, но сохраняя в качестве инварианта координаты этого места, т. е. некоторую программу его определения в рамках заданной системы отсчета.

Выражение «социальные явления — это куматоиды» по своему методологическому статусу аналогично выражению типа «свет — это электромагнитная волна». В обоих случаях решается вопрос о способе бытия изучаемых объектов, вопрос, как мы видели, достаточно запутанный в гуманитарных науках. В свете сказанного мы можем подтвердить точку зрения Р. Уэллека и О. Уоррена: да, все семиотические объекты, включая произведения литературы, как художественной, так и научной, — это «совокупность некоторых норм, связанных отношением структуры». Мы, однако, ответили и на вопрос о способе бытия этих норм. Способ их бытия — это социальные эстафеты. Человек всегда действует по имеющимся у него образцам, являясь актуальным или потенциальным участником огромного количества эстафет. И именно это определяет постоянное воспроизводство социального целого, воспроизводство языка и речи, форм социального поведения и практической деятельности. И это вовсе не какой-то особый «третий мир». Мир социальных эстафет — это мир физический, физический, разумеется, не в специально-научном смысле слова, а по своему онтологическому статусу. Нас поэтому ни в коем случае не следует понимать в том смысле,

что мы проповедуем какой-либо естественнонаучный редукционизм применительно к изучению социальных явлений. Отнюдь нет. Более того, концепция социальных эстафет кладет жесткий предел каким-либо редукционистским поползновениям в этой области. Сколько бы мы ни изучали физические или химические свойства воды, это не приведет к пониманию конкретной волновой картины на поверхности океана в данный момент. Но в такой же степени физическое или биологическое изучение человека никогда не объяснит нам состояния социальных «волн», именуемого Культурой.

Но вернемся теперь к конкретному примеру, частично уже разобранным выше, к так называемому треугольнику Фреге. Его парадоксальность не случайна, ибо если знак — это куматоид, то его строение надо искать не в мире отношений вещей типа имени и денотата, а в мире социальных эстафет. Куматоид, как уже отмечалось, — это некоторая социальная программа, которая имеет свое содержание и строение. Описание знака по схеме Фреге — это описание содержания программы, ибо фактически речь идет о том, что с помощью конкретного имени мы обозначаем (можем или должны обозначать) некоторый предмет, имея на то определенные основания. Но как устроена эта программа, как она существует? Этот вопрос традиционно ускользает из сферы внимания. А между тем именно здесь и надо искать то, что мы назвали «устройством зеркала». Важно подчеркнуть, что речь идет отнюдь не об одной эстафете. Представьте себе, что в вашем присутствии какого-то незнакомого вам человека назвали по имени. Достаточно ли вам этого, чтобы в дальнейшем правильно воспроизводить полученный образец? Как вы поняли, что произнесенное слово — это именно имя? Вам, вероятно, известны образцы имен, употребляемых в русском языке. А потом, что это значит — «образцы имен»? Именем то или иное слово или группу слов делает способ их употребления. А это значит, что вы уже должны быть участником эстафет именованья. Только в контексте этих эстафет вы способны правильно воспроизводить вновь полученный образец. Короче, речь идет о некоторой эстафетной или нормативной структуре, о некоторой, как пишут Р. Уэллек и О. Уоррен, «стратифицированной системе норм».

## 5. Явление дополнительности

Аналогию с волной и волновой механикой нетрудно продолжить, если вспомнить неоднократные попытки Н. Бора распространить квантово-механический принцип дополнительности на гуманитарные науки. Вот, в частности, что он писал в 1929 году: «Строго говоря, глубокий анализ любого понятия и его непосредственное применение взаимно исключают друг друга»<sup>30</sup>. Проходит почти два десятка лет, и в 1948 году Бор повторяет ту же мысль: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»<sup>31</sup>. Что имеется в виду? Сам Бор явно скупится на разъяснения, но нам представляется, что интуиция его не обманывает и приведенные высказывания заслуживают детального анализа. Обратите внимание, Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова мы не можем его точно определить, а дав точное определение, теряем возможность практического использования. Ну разве это не парадокс?!

Как это следует понимать? Практическое использование слов или понятий реализуется путем воспроизведения непосредственных образцов словоупотребления, т. е. на уровне социальных эстафет. Поэтому и причины отмеченной Бором дополнительности следует искать в эстафетном механизме передачи опыта. Суть в том, что образцы сами по себе не задают никакого четкого множества возможных реализаций, так как, строго говоря, все на все похоже. Именно поэтому, как уже отмечалось, социальные эстафеты не существуют изолированно, но только в контексте множества других эстафет. Но и этого мало: реализация образцов всегда достаточно ситуативна и зависит не только от эстафетного окружения, но и от конкретной предметной ситуации, в рамках которой нам приходится действовать. Как гласит пословица, на безрыбье и рак рыба. И поэтому словом «стол», например, мы можем назвать даже болотную кочку, если во время похода расстелили на ней клеенку и положили еду или карту местности. Иными словами, в реальной практике словоупотребления слово или понятие просто не имеет четко определенного содержания.

Попробуем теперь перейти от практического употребления к точному описанию. Это, вероятно, можно сделать дву-

мя различными способами: мы можем либо искусственно закрепить одну из возможных интерпретаций образцов словоупотребления применительно к некоторой конкретной ситуации, либо, наоборот, включить в содержание описываемого понятия некоторые признаки, придав им статус абсолютности, т. е. безотносительности к той или иной ситуации. В обоих случаях, однако, это приводит к построению нового понятия, которое к тому же неизбежно оказывается практически нигде не применимым. Действительно, попробуем точно описать содержание понятия «стол». Реализуя первый из указанных способов, мы получим детальное описание одной ситуации словоупотребления, которая, строго говоря, нигде и никогда не может быть воспроизведена во всей своей конкретности. Но пойдем вторым путем. Допустим, мы пишем: «Стол имеет горизонтальную поверхность». Строго горизонтальную или нет? Можно сказать: «Все зависит от обстоятельств». Но такой ответ означает, что мы просто отказались дать точное описание стола. Можно, однако, дать и такую формулировку, которая заведомо удовлетворит нас при всех обстоятельствах: «Стол имеет идеально горизонтальную поверхность». Исключено, чтобы кто-либо в той или иной ситуации забраковал стол на том основании, что он слишком горизонтален. Вот мы и решили задачу точного описания, беда только в том, что мы теперь не можем продемонстрировать ни одного реального образца номинации «это — стол», ибо описанных столов просто не существует. Иными словами, имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем точно зафиксировать правило нашего действия, т. е. содержание образцов, ибо оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо.

Можно сформулировать принцип дополнительности для гуманитарных наук и несколько иначе. Имея дело с социальными эстафетами, мы можем описывать либо сам эстафетный механизм трансляции опыта, либо содержание образцов. В первом случае речь идет о механизмах социальной памяти, во втором — о том, что в ней записано. Нетрудно видеть, что противопоставляя практическое употребление слова или понятия его точному описанию, мы противопоставля-

ем именно механизм и содержание памяти. Получается так: либо мы фиксируем факт воспроизведения определенных образцов поведения, не имея возможности сформулировать точное правило, либо, напротив, формулируем это правило, но тогда не можем указать соответствующих образцов. Последнее, кстати, можно понимать двояким образом. 1. Сформулированное правило нигде практически не применимо, ибо предполагает сильную идеализацию. 2. Речь идет о том, что мы должны отказаться от указания тех образцов, в рамках которых указанное поведение фактически осуществлялось, так как сама формулировка правила предполагает наличие совсем других образцов, не тех, содержание которых мы якобы описывали. Иными словами, описание механизмов и содержания социальной памяти дополнительные.

Принцип дополнительности в таком понимании, несомненно, важен для всех гуманитарных наук, которые постоянно сталкиваются с задачей точной формулировки тех или иных норм. Это и проблема языковой нормы, и проблема этических или эстетических норм. Сказанное относится и к методологическому мышлению. Здесь тоже практика использования уже существующих концепций или научных дисциплин в качестве образцов дополнительна к попыткам точной формулировки каких-либо методологических принципов. Все это можно проиллюстрировать и на материале пословиц. Выше, в частности, мы уже отмечали, что пословицу нельзя заменить никаким общим принципом, хотя практически мы постоянно пытаемся это делать. На трудности семантического описания пословиц уже давно обратили внимание и специалисты в области паремиологии. «Пословичный текст, — пишет А.А. Крикманн, — оказывается неопределенным “потенциалом” не только по отношению к конкретным возможностям употребления, но и по отношению к своим возможным абстрактным семантическим описаниям: мы можем давать пословице несколько разных описаний, ни одно из которых не будет исчерпывающим и из числа которых трудно предпочесть одно другому»<sup>32</sup>.

Но иначе и быть не может. Говоря, что у каждой палки два конца, мы предлагаем использовать этот тривиальный факт в качестве образца при истолковании каких-то других, менее очевидных фактов нашего бытия. Мы предлага-



ем действовать по заданному образцу. Но образец, как уже отмечалось, сам по себе не задает никакого четкого множества возможных реализаций. Очевидно, что в любом явлении, в любой жизненной ситуации мы можем найти и противопоставить друг другу какие-то стороны как положительные или отрицательные, и при этом различными способами в зависимости от конкретной ситуации. Иными словами, пословице изначально присуща некоторая неопределенность содержания, некоторая возможность творческой свободы. Все это исчезает, если мы пытаемся сформулировать четкий принцип. Мы при этом неизбежно либо сильно сужаем возможности пословицы, либо, наоборот, далеко выходим за границы ее реального употребления. Крюкманн подчеркивает, что такие описания «в значительной мере отражают не свойства самого описываемого объекта, а особенности языка описания и сознания описывающего»<sup>33</sup>. В качестве примера он приводит следующее толкование эстонской пословицы «Пустой мешок не стоит»: «Объект, у которого, в зависимости от его сущности или по каким-нибудь внешним и случайным обстоятельствам, отсутствует (или не является реальной) возможность перейти в качественно более высокое или более негэнтропийное состояние, не достигнет этого и в действительности, пока существуют причины, отрицающие или минимизирующие эту возможность... и если даже он по каким-либо внешним или случайным обстоятельствам попал в это состояние, то не может пребывать в нем после прекращения влияния этих случайных факторов»<sup>34</sup>. Очевидно, что от пословицы здесь почти ничего не осталось. Все сказанное, как мы полагаем, в равной степени относится и к методологическим принципам.

Нетрудно показать, что именно явление дополнительно порождает представления об идеальных или абстрактных объектах типа материальной точки или абсолютно твердого тела в механике. Как устроены эти абстрактные объекты, каков способ их бытия? Начнем с того, что любое общее утверждение потенциально предполагает идеализацию. Допустим, вы хотите объяснить своему знакомому, как пройти от метро к вашему дому, и говорите, что надо идти прямо через парк по центральной аллее. Вы искренне убеждены, что дали правильное указание, но на следу-

щий день ваш знакомый сообщает вам, что не смог пройти, так как в парке ремонтируют трубы и поперек аллеи выкопана огромная канава. Вы извиняетесь, хотя очевидно, вы не могли этого предусмотреть. Столь же очевидно, что ремонт труб — это далеко не единственное возможное препятствие. Во время дождя аллею могут перегородить большие лужи, ворота парка могут оказаться неожиданно закрытыми в силу каких-либо ситуативных причин, ночью в парке могут погаснуть фонари... Многое зависит и от вашего знакомого: мужчина это или женщина, в сапогах или в модных туфельках, какие препятствия готов ваш знакомый преодолевать ради счастья оказаться у вас в гостях... Что же вы имели в виду, когда давали свое указание? ИмPLICITно вы предполагали некоторую нормальную ситуацию, а точнее, предполагали, что указанная дорога всегда проходима. Иными словами, речь шла о некоторой идеальной или абстрактной дороге.

Как же устроен этот абстрактный объект? Нетрудно видеть, что речь идет об особой форме осознания условий истинности или применимости наших утверждений. Описание того, как пройти от метро к дому, истинно и применимо, если выход из метро всегда открыт, если аллеи не перекопаны, если не было сильного дождя, если... Очевидно, что количество таких «если» потенциально бесконечно, а кроме того, их невозможно точно сформулировать, ибо все зависит еще от наших целевых установок, от готовности идти на жертвы и т. п. Иными словами, описание истинно только в условиях, когда все «если» выполнены, чего реально никогда не бывает и быть не может. В силу этого ситуация истинности описания и воспринимается как идеальная. Так из чего же состоит наш абстрактный объект, какова его морфология? Прежде всего это некоторая программа, фиксирующая границы истинности или применимости наших знаний. Она, однако, может существовать в виде конкретных образцов практического применения той или иной теории и в этих условиях вовсе не осознается в форме признания некоторого объекта с особым статусом бытия. Так, например, в курсе теоретической физики Ландау и Лифшица материальная точка определяется следующим образом: «Под этим названием понимают тело, размерами которого можно пренебречь при описании его движения. Разумеется, воз-

возможность такого пренебрежения зависит от конкретных условий той или иной задачи»<sup>35</sup>. Обратите внимание, речь вовсе не идет о каком-то идеальном объекте. Материальная точка в рамках данного определения — это вполне реальное тело, к которому в некоторых условиях применима определенная программа его описания. Правда, авторы нигде точно не формулируют, как и от каких именно условий это зависит, но предполагают, что любой специалист, например инженер, применяющий механику, имеет в поле своего зрения достаточное количество образцов такого применения. Реальный объект, однако, становится идеальным, точнее, осознается как идеальный, когда мы пытаемся четко сформулировать программу применимости или истинности наших знаний и обнаруживаем, что в точной формулировке эта программа неприменима к реальным объектам. Иными словами, идеализация — это феномен рефлексии. Действуя по образцам, мы не можем точно определить границы применимости теории, а при попытке четко эти границы осознать приходим к правилу, которое нельзя практически использовать, имея дело с реальными объектами. Именно так и возникает стол с абсолютно горизонтальной поверхностью, идеальная дорога, которая всегда проходима, или тело, которое имеет массу, но не имеет размеров. Все это — попытка зафиксировать в рефлексии содержание соответствующих образцов использования слов или знаний.

## **6. Альтернатива понимания и объяснения**

Рассмотрим теперь традиционное для гуманитарных наук противопоставление понимания и объяснения. Есть ли что-либо аналогичное в мире наук естественных, скажем в физике? Бросается в глаза, что объясняющий подход там, как правило, противопоставляется не пониманию, а феноменологическому описанию. Так, например, мы можем описывать поведение газа в сосуде, фиксируя такие его параметры, как объем, давление, температура. Мы можем заметить, что объем и давление изменяются по определенному закону при изменении температуры, что газ охлаждается при падении давления и т.п. Все это — феноменологическое описание. Если же мы хотим объяснить замеченные закономерности, мы должны построить модель газа, сделав

определенные предположения относительно того, как он устроен. Мы можем предположить, например, что газ — это множество беспорядочно движущихся молекул, из чего и исходят кинетическая теория газа или статистическая физика.

Вот как это противопоставление проводят сами физики. «Существуют два метода изучения состояний макроскопических систем — *термодинамический и статистический*. *Термодинамический метод* не опирается ни на какие модельные представления об атомно-молекулярной структуре вещества и является по своей сути методом феноменологическим. Это значит, что задачей термодинамического метода является установление связей между непосредственно наблюдаемыми... величинами, такими, как давление, объем, температура, концентрация раствора, напряженность электрического или магнитного поля, световой поток и т. д. Наоборот, никакие величины, связанные с атомно-молекулярной структурой вещества... не входят в рассмотрение при термодинамическом подходе к решению задач. В противоположность этому, статистический метод изучения свойств макроскопических тел с самого начала основан на модельных атомно-молекулярных представлениях, и основную задачу статистической физики можно сформулировать следующим образом: зная законы поведения частиц, из которых построена система... установить законы поведения макроскопического количества вещества»<sup>36</sup>.

А можно ли провести подобное противопоставление феноменологического описания и объяснения в науках гуманитарных? Фактически мы уже показали, что можно. Допустим, мы наблюдаем поведение некоторого человека и фиксируем, что он ударами одного камня о другой производит острые осколки, которые затем использует в качестве скребков при обработке шкур. Что мы описали, как не феноменологию некоторой деятельности? Если теперь мы захотим объяснить, почему этот человек действует так, а не иначе, то нам, вероятно, придется сказать, что он действует в рамках существующих социокультурных образцов, т. е. ввести представление о традициях или о социальных эстафетах. Аналогичным образом можно описать речевое поведение и зафиксировать, что некто в определенных ситуациях постоянно произносит имя «Вальтер Скотт». Это

некоторая феноменологическая закономерность, которую кратко можно сформулировать, например, так: именем «Вальтер Скотт» обозначают шотландского писателя, написавшего роман «Айвенго». И опять-таки объяснение мы будем искать в мире лингвистических эстафетных структур. Итак, если мы имеем дело с социальными куматоидами, в основе которых лежит воспроизведение тех или иных форм поведения по образцам, то у нас существуют два альтернативных подхода к описанию такого рода образований: либо мы описываем содержание образцов, либо их связи, т. е. эстафетные или нормативные структуры. Первое — это подход феноменологический, второе — объясняющий.

Выше мы показали, что описание содержания образцов и описание эстафетных механизмов дополнительные в квантово-механическом смысле слова. Теперь, очевидно, мы должны признать то же самое и применительно к феноменологическому и объясняющему подходам в гуманитарных науках. Интересно, что аналогичная проблема обсуждалась и в физике. Так, например, В. Гейзенберг в книге «Часть и целое» приписывает Н. Бору следующие слова: «Я не могу усмотреть такой уж принципиальной разницы между положением дел в квантовой механике и в учении о теплоте. Ситуация наблюдения, в которой производится измерение температуры, или снятие показаний термометра, находится во взаимоисключающем отношении с другой ситуацией, в которой могут быть определены координаты и скорости всех входящих в рассмотрение частиц. ...Поэтому точное знание температуры несочетаемо с точным знанием местоположения и скоростей молекул»<sup>37</sup>. Позднее аналогичные мысли о дополнительности между статистическими характеристиками (температура, плотность, давление...) и микроскопическим описанием частиц, входящих в систему, высказывал очень талантливый, но рано умерший физик Н.С. Крылов.

А что же такое понимание, или понимающий подход, в гуманитарных науках? Если он противостоит объяснению, то нельзя ли найти нечто общее между ним и феноменологическим описанием? Нам представляется, что ответ должен быть утвердительным. Рассмотрим максимально простой пример. Допустим, что человек, стоя у дороги, поднял руку. Попробуем реализовать применительно к этому

жесту понимающий подход. Это означает, что мы должны относиться к поднятию руки не просто как к некоторому физическому акту, а как к акту семиотическому, несущему определенную информацию. Следует при этом подчеркнуть, что нас интересует не психологический процесс понимания и не наши ментальные состояния, а вербальная фиксация значения наблюдаемого жеста. Именно вербальная фиксация, так как речь идет не просто о понимании, а о понимающем подходе в науке, о понимающем подходе при описании знака. Короче, мы должны не просто понимать, но и описать наше понимание, точнее, его содержание. Будем предполагать, что все окружающие являются участниками некоторых эстафет, в рамках которых с помощью поднятия руки принято останавливать такси. В этом случае, вероятно в ответ на вопрос о значении указанного жеста, мы получим примерно такой ответ: руку поднимают, если хотят остановить такси. Но что нам при этом описали? Вопрос может вызвать недоумение: мы ведь уже отмечали, что речь идет о содержании соответствующего понимания. Так-то так, но разве не бросается в глаза, что, зафиксировав это содержание, нам фактически описали феноменологию некоторой деятельности? При этом, конечно же, речь идет не о деятельности того человека, который так и продолжает стоять на краю тротуара. Его жест пока никак с такси не связан и поэтому сам по себе не дает никаких оснований для его понимания. Описали нам фактически вовсе не то, что мы в данный момент видим, а нечто другое. В свете концепции эстафет логично допустить, что описание относится не к настоящему, а к прошлому, к тем образцам, в соответствии с которыми, как предполагается, действует данный человек. Понимание, следовательно, если речь идет о вербализованном понимании, — это описание содержания тех образцов, в соответствии с которыми предположительно осуществляются понимаемые действия.

Не нужно, вероятно, специально доказывать, что все сказанное целиком относится и к теории собственных имен Готлоба Фреге. Предложенная им схема описания знака — это реализация понимающего, или, что то же самое, феноменологического подхода. Действительно, утверждается, что имя, например «Вальтер Скотт», обозначает или называет свой денотат, т. е. известного шотландского писателя. Но имя само

по себе ничего не называет и не обозначает, называем и обозначаем мы сами. Поэтому точнее надо, вероятно, сказать не «обозначает», а «обозначают» или «называют», и тогда будет ясно, что речь идет об описании некоторых образцов использования имени, которые мы и воспроизводим практически в своей речевой деятельности. В принципе это ничем не отличается от предыдущего примера. Чтобы понять все это, достаточно вдуматься в содержание полученных описаний: «Руку поднимают, если хотят остановить такси», «Именем Вальтер Скотт называют шотландского писателя». В обоих случаях, давая характеристику знака, мы описываем чью-то деятельность с соответствующим этому знаку «именем». Нетрудно видеть, что мы здесь очень близки к позиции позднего Витгенштейна, который неоднократно повторял, что значение слова — это его употребление в языке.

Рассмотрим более сложный пример. Какой подход реализует В.Я. Пропп в своей книге «Морфология сказки»? Для ответа на этот вопрос важно учесть, что у Проппа есть еще одна работа, «Исторические корни волшебной сказки», где он показывает, что так называемая волшебная сказка по своему происхождению — это тот рассказ, который в первобытном обществе сопровождал обряд инициации. Сам обряд умер, а рассказ продолжал транслироваться от поколения к поколению, видоизменяясь и приобретая новые функции, но сохраняя основные композиционные особенности. Иными словами, перед нами некоторый куматид, некоторая социальная «волна», которая докатилась от первобытных времен до наших дней. Что же описал Пропп в своей работе «Морфология сказки»? Говоря о морфологии, он фактически вербализовал содержание тех образцов, в соответствии с которыми воспроизводилась сказка. Сам Пропп, кстати, утверждал, что, исходя из предложенной им схемы, «можно самому сочинять бесконечное количество сказок, которые все будут строиться по тем же законам, что и народная»<sup>39</sup>. Короче, перед нами понимающий, или феноменологический, подход.

Вспомним теперь, что именно альтернатива понимания и объяснения начиная с Дильтея лежит в основе противопоставления наук естественных и гуманитарных. Именно в особом понимающем подходе усматривают чаще всего специфику гуманитарного познания. Мы же утверждаем,

что и в этом решающем пункте имеет место принципиальный методологический изоморфизм, позволяющий, кстати, объяснить те трудности и парадоксы гуманитарного исследования, о которых уже шла речь выше.

Вернемся к работам В. Я. Проппа. Фактически он сам признал уже в конце своей жизни, что выявить подлинную морфологию сказки ему не удалось. «Я должен признать, — пишет он, — что термин «морфология», которым я когда-то так дорожил и который я заимствовал у Гёте, вкладывая в него не только научный, но и какой-то философский и даже поэтический смысл, выбран был не совсем удачно. Если быть совершенно точным, то надо было говорить не “морфология”, а взять понятие гораздо более узкое и сказать “композиция”, и так и назвать “Композиция фольклорной волшебной сказки”»<sup>40</sup>. Но это же трагедия! Трагедия мысли! Поставить, опираясь на образец морфологии растений, принципиально новую и глобальную проблему, вкладывать в это глубокий философский смысл и вдруг признать, что все свелось к парадигмальной задаче анализа композиции!

Почему же Проппу не удалось осуществить его первоначальный замысел? Да потому, что анализ строения, морфологии, структуры всегда был связан с объясняющим, а не с феноменологическим подходом. Мы уже видели, что вопрос о том, как устроен газ, возникает тогда, когда мы хотим объяснить его поведение. В такой же степени различные гипотезы о строении кристаллов возникали при решении задачи объяснить их внешние характеристики, например правильную геометрическую форму. Ставить вопрос о строении или о морфологии в рамках феноменологического описания — это своеобразный методологический нонсенс. Но именно это, к сожалению, мы, как уже было показано, постоянно наблюдаем в гуманитарных науках. Думаю, это не случайно, ибо для правильного понимания задачи еще недостаточно преодолеть понимающий, или феноменологический, подход. Необходимо еще отказаться от предметоцентризма и освоиться в очень непривычной ситуации, когда объяснение феноменологии поведения объекта надо искать не в нем самом, не в его материале, а в рамках некоторой объемлющей целостности. С этим, как уже отмечалось, мы сталкиваемся и в физике, напри-



мер в общей теории относительности, и в гуманитарных науках.

\*\*\*

Подведем некоторый итог. На первый взгляд гуманитарные науки представляют собой очень специфическую и замкнутую область. Они изучают духовный мир человека, мир культурных феноменов, где заведомо неприменимы конкретные представления и методы физики, химии или биологии, где превалирует так называемый понимающий подход, с которым, в свою очередь, не сталкивается естествознание. Основная мысль статьи состоит в том, что, несмотря на это кажущееся своеобразие, между науками естественными и гуманитарными существует глубокий методологический изоморфизм, открывающий двери для обмена опытом. Анализ изоморфизмов всегда был мощным методом в развитии науки. И в данном случае он позволяет включить гуманитарные дисциплины в общий контекст человеческого познания и по-новому осознать многие трудности и парадоксы, связанные с анализом семиотических образований. Естественные и гуманитарные науки существенно сближают такие явления, как кризис предметоцентризма, волновая революция, принцип дополнительности, альтернатива феноменологического и объясняющего подходов... И даже злополучное «понимание» вдруг утрачивает свою специфическую загадочность.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ушман Г. Определение Эрнстом Геккелем понятия «экология» // Очерки по истории экологии. М., 1970. С. 18.

<sup>2</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969. С. 7.

<sup>3</sup> Лорентц Г. А. Теория электронов. М., 1956. С. 31.

<sup>4</sup> Цит. по: Зоммерфельд А. Строение атома и спектры. Т.1. М., 1956. С. 13.

<sup>5</sup> Ульдалль Х. И. Основы глоссематики // Новое в лингвистике. Выпуск 1. М., 1960. С. 400.

<sup>6</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 285.

<sup>7</sup> Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. М., 1996. С. 217.

<sup>8</sup> Там же. С. 194.

- <sup>9</sup> Там же. С. 218.
- <sup>10</sup> Черч А. Введение в математическую логику. Т. 1. М., 1960. С. 18.
- <sup>11</sup> Там же. С. 343.
- <sup>12</sup> Котарбинский Т. Трактат о хорошей работе. М., 1975. С. 229–230.
- <sup>13</sup> Там же. С. 230.
- <sup>14</sup> Там же. С. 238.
- <sup>15</sup> Там же. С. 238.
- <sup>16</sup> Там же. С. 231.
- <sup>17</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 451.
- <sup>18</sup> Там же. С. 440.
- <sup>19</sup> Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978. С. 164.
- <sup>20</sup> Там же. С. 167.
- <sup>21</sup> Там же. С. 170.
- <sup>22</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т.1. М., 1965. С. 562.
- <sup>23</sup> Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т.1. Таллинн, 1992. С. 11.
- <sup>24</sup> Там же. С. 11–12.
- <sup>25</sup> Уилер Дж. Гравитация, нейтрино и вселенная. М., 1962. С. 218.
- <sup>26</sup> Соссюр Фердинанд де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 140.
- <sup>27</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С.233.
- <sup>28</sup> Беклемишев В. Н. Об общих принципах организации жизни. Биологические основы сравнительной паразитологии. М., 1970. С. 7.
- <sup>29</sup> Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892.
- <sup>30</sup> Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. М., 1971. С. 58.
- <sup>31</sup> Там же. С. 398.
- <sup>32</sup> Крикманн А. А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремнологический сборник. М., 1978. С. 86.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Там же. С. 85.
- <sup>35</sup> Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Механика. М., 1958. С. 9.
- <sup>36</sup> Румер Ю. Б., Рывкин М. Ш. Термодинамика, статистическая физика и кинетика. М., 1977. С. 11.
- <sup>37</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 229.
- <sup>38</sup> Мигдал А. Б. Физика и философия // Вопросы философии. № 1. 1990. С. 17.
- <sup>39</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 145.
- <sup>40</sup> Там же. С. 141.

### Природа и особенности гуманитарного познания и науки

Гуманитарный подход (парадигма) задает иное, чем естественнонаучное, понимание назначения знания и теории. Гуманитарное знание (теория) используется не для описания объекта как элемента технического действия, а для других целей. Вот, например, как видится цель при гуманитарном изучении мышления: это конституирование реальности как условие понимания и общения. Мышление для меня не только объект изучения (и уж точно не объект технического действия), а реальность особого рода, позволяющая мне рассказать, как я понимаю мышление, и выслушать других (Платона, Аристотеля, своих современников) по поводу их представлений о мышлении. Эту реальность я предлагаю всем потенциальным и актуальным участникам мыслительной коммуникации, заинтересованным в познании мышления; эта коммуникация должна быть построена так, чтобы мы все свободно могли высказаться о мышлении. Еще в конце 20-х годов М. Бахтин писал: «Но чужие сознания (точно так же и мышления. — В.Р.) нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы»<sup>1</sup>.

Означает ли сказанное невозможность согласованных действий и влияния на мышление? Естественно, нет. Но в данном случае предварительным условием этих действий и влияния является гуманитарное понимание и общение (диалог). Мои наблюдения и размышления показывают (здесь я перехожу к характеристике второй цели использования гуманитарного знания), что сегодня для методолога важны и актуальны три основных плана влияния на мышление. Традиционно он отвечает за интеллекту-

альную (мыслительную) культуру, а также обеспечение предметно-дисциплинарного мышления в аспекте его развития (анализ проблем и затруднений и поиски путей их разрешения). Не менее важно влияние методолога на всех участников современной мыслительной коммуникации (она, по сути, только складывается) в плане ее обустройства (например, формулирования правил «мыслительной игры», принципов общения участников мыслительного процесса, способов разрешения конфликтов и т. п.). Наконец, методолог может способствовать современным живым тенденциям развития мышления, работая в областях гуманитарного научного познания, решения глобальных планетарных проблем, социально-политического исследования и программирования. Здесь может возникнуть вопрос: совместимы ли эти цели (организация коммуникации по поводу мышления и воздействие на него)? Думаю, что да, во всяком случае, мне бы хотелось именно так конституировать мышление.

Если для естественнонаучного подхода характерна единая точка зрения на природу изучаемого объекта (пусть опять для примера будем говорить о мышлении) и возможность использования теоретических знаний, то гуманитарий, как в свое время писал В. Дильтей, обнаруживает в своем объекте изучения (в данном случае мышлении) «нечто такое, что есть в самом познающем субъекте». Другими словами, для него природа мышления и понимание характера использования знаний соотносимы с его собственной личностью, идеями, методологией или, как писал М. Вебер, с его ценностями. Следовательно, во-первых, допускаются много разных подходов в изучении, во-вторых, не только точка зрения и активность познаваемого субъекта (очевидно, в лице тех, кто осуществляет мышление), но и активность и позиция познающего, причем, так как познающие субъекты различны, не совпадают и соответствующие их позиции. А это влечет за собой разные варианты гуманитарного знания и теорий, объясняющих «один и тот же эмпирический материал и факты».

Важным для гуманитарного познания является также различение двух планов познания: истолкования (интерпретаций) текстов и построения объяснений и теорий. В естественных науках исследователю дан (и то не всегда)

реальный объект, например газ, лучи света и т. п., и он формирует процедуры измерения и манипулирования (так, газ можно изолировать в объеме, сжимать, нагревать). В гуманитарных науках исследователь имеет дело прежде всего с проявлениями изучаемого явления, которые он рассматривает как тексты. Например, для мышления это тексты рассуждений, решения задач, доказательства, теоретические построения, обоснования разного рода и т. д. Приступая к изучению мышления, исследователь прежде всего формирует способы описания и истолкования этих текстов. Далее, в контексте этих истолкований, в частности как их необходимое условие, он создает идеальные объекты, приписываемые уже самому мышлению. Очевидно, эти два этапа типичны при создании идеальных объектов гуманитарных наук. Например, В. Плугин, приступая к исследованию мировоззрения А. Рублева, обнаруживает в тексте иконы «Воскрешение Лазаря» резкое нарушение канона и другие непонятные художественные новации<sup>2</sup>. Иначе говоря, сначала Плугин создает новое истолкование текста Рублева. Затем на основе представлений культурологии и психологии творчества он конструирует особый идеальный объект — «творчество Рублева как выражающего в иконописи идеи исихазма». Этот объект именно конструируется и относится не к эмпирической плоскости, а к особой идеальной действительности — русской культурной ситуации конца XIV — начала XV столетий, а также к творчеству художника, не столько решающего художественные задачи, сколько пропагандирующего на русской почве новые эзотерические идеи. На самом деле неизвестно, был ли Рублев исихастом, а также действительно ли он с помощью своего творчества нес в жизнь идеи этого учения.

Анализ работ Плугина, Бахтина и других гуманитарно ориентированных исследователей показывает, что новые истолкования текстов предполагают активное отношение исследователя к существующим точкам зрения в мыслительной коммуникации. Как правило, эти исследователи начинают с полемики (диалога) относительно других позиций, точек зрения, истолкований. В ходе такой полемики артикулируются собственные ценности и видение, разъясняется новизна и особенности авторского подхода, высказываются первые предположения о природе изучаемого объекта. Важно

обратить внимание, что указанный здесь процесс самоопределения в мыслительной коммуникации представляет собой своеобразное социотехническое действие. Гуманитарий не просто публично высказывает свою точку зрения, а создает условия для нужной ему коммуникации: он строит такую реальность, в которой основные интересующие его коммуниканты и, естественно, он сам вынуждены занимать определенные позиции и далее активно действовать (опровергать, защищать, создавать новые школы, формулировать исследовательские программы, стараться реализовать их и т. д.).

К уже построенным идеальным объектам в гуманитарной науке применяются стандартные процедуры: сведения новых случаев к уже изученным, преобразования (разложения сложных идеальных объектов на элементы и более простые идеальные объекты, а также обратный синтез), промежуточного изучения, позволяющего получить новые теоретические знания, моделирования (уже за пределами теории), систематизации и др.

Поскольку знания гуманитарных наук активно относятся к своему объекту, задавая для него «тип и образ существования», гуманитарий, как это отмечал в своих ранних работах М. Бахтин, становится «сплошь ответственен», может самым уже фактом изучения влиять на свой объект. Направление этого влияния вполне определенное: способствовать культуре, духовности, расширять возможности человека, ставить «преграды» всему тому, что разрушает или снижает культурные или духовные потенции человека. Попробуем теперь подтвердить и уточнить сформулированные тезисы на эмпирическом материале. Для этого проанализируем два образца гуманитарного познания. В качестве первого возьмем уже упомянутое исследование В. А. Плугина.

Что изобразил Андрей Рублев на иконостасе «Воскрешение Лазаря»? Взгляды исследователей-искусствоведов относительно композиции (иконографии) этого произведения не совпадают. Большинство (Г. Милле, Л. Рео, В. Лазарев, И. Лебедева и др.) считают, что «Воскрешение Лазаря» «не представляет ничего нового и неожиданного ни в деталях, ни в построении целого» (сюжет иконы прост: Христос воскрешает умершего Лазаря, являя свою божественную сущность и знаменуя будущее собственное и всеобщее Воскресение)<sup>3</sup>.

Однако Плугин утверждает, что «иконография рублевского “Воскрешения” при всей традиционности деталей уникальна...». Он обращает внимание на новое расположение в композиции апостолов. Обычно они изображались за Христом, это можно наблюдать в тысяче других «Воскрешений», здесь же апостолы идут навстречу Христу. Апостолы поменялись местами с иудеями. Христос в своем движении как бы наталкивается на обращенных к нему апостолов. «Его вытянутая вперед правая рука словно врежется в эту группу». В то же время изображение Лазаря отходит на второй план. Божественная благодать как бы адресуется теперь только апостолам<sup>4</sup>. Другое важное отличие — изображение белоснежной фигуры воскресшего Лазаря, обернутого погребальными пелёнами, не на черном фоне входа в пещеру (как это делалось всегда), а на белом. Рублев написал его белым на белом?! Фон пещеры, как показали исследования иконы Плугиным, «действительно был изначально белым или, может быть, охристым. И на этом фоне проецировалась одетая в чуть желтоватый, моделированный белилами саван фигура воскресшего». Другие исследователи, также заметившие это новшество, однако, не придали ему особого значения: так, В. Лазарев, считает иконографию рублевского «Воскрешения» «привычной и освященной вековой художественной практикой», а Э. Смирнова интерпретирует ее в русле новых веяний «московской живописи XV века»<sup>5</sup>.

Как же Плугин объясняет, почему Андрей Рублев разрывает с традиционным канонem? Он доказывает, что Рублев в своих иконописных произведениях пытался провести исихастские идеи. Речь идет прежде всего об идеях прижизненного обожествления человека, об апостольской миссии и роли божественной энергии («фаворского» света славы, исходящего от Христа на людей и всю природу). «Ясная, спокойная уравновешенность рублевских композиций, удивительно лиричный линейный ритм, — замечает Плугин, — исследователи давно связали с именами Сергия Радонежского — Нила Сорского, которые, как известно, проповедовали на Руси идеи исихазма»<sup>6</sup>. По мнению советского искусствоведа Н. А. Деминой, Рублев меньше, чем другие средневековые люди, разделял дух и материю, он видел в их неразрывном единстве светлую,

воздушную, живую плоть. Ему не нужна тень, чтобы подчеркнуть силу света<sup>7</sup>.

Действительно, исихасты считали, что человек должен преодолевать противоположность между материальным и духовным. Воспринимая божественную энергию, он, будучи во плоти, может «обожиться не только душой, умом, но и телом стать богом по благодати и постичь весь мир изнутри — как единство, а не как множественность, ибо, только благодаря этой энергии, един столь дробный и множественный в своих формах мир»<sup>8</sup>.

«Свет, от Христа, изображенный Рублевым, — считает Плугин, — понимается русским художником именно как благодать, “как энергия, которая животворит весь мир”»<sup>9</sup>. Если традиционная иконография «Воскрешения» подчеркивала факт удостоверения чуда прежде всего для неуверовавших иудеев («иудеи мечутся и жестикулируют, ощупывают тело воскрешенного и затыкают носы от трупного запаха»<sup>10</sup>), то Рублев переносит центр тяжести всей композиции и драматургии на взаимоотношения Христа с апостолами. Именно апостолов, а не простых иудеев, — доказывает Плугин, — убеждает Христос в первую очередь, а поэтому именно к ним и обращается («Тогда Иисус сказал им (ученикам) прямо: Лазарь умер. И радуюсь за вас, что меня не было там, дабы не уверовали; но пойдем к нему»<sup>11</sup>). Плугин уверен, что вифанские иудеи, как народ темный, недохотворенный, мало интересуют Рублева. Им отведена третьестепенная роль статистов. Главное внимание Рублев сосредоточивает на апостолах, идущих по пути богопознания.

Однако, изменив «центр тяжести» «Воскрешения», Рублев, как убедительно показывает Плугин, вынужден был для сохранения «художественного равновесия» изменить и другие ее элементы. Так, он снижает и отодвигает на второй план старую ось и центр — Христос и Лазарь; именно этому служит изменение фона пещеры («белое на белом» уже не бросается в глаза, не приковывает к себе взор). Еще одно назначение этого приема — передать божественный свет славы Христа, освещающий пещеру и воскресшего, свет, одновременно физический и мистический, «который заново созидает человека из тлена» (в «Апологии» 1868 говорилось: «Верю и принимаю, что свет Господня Преобра-



жения на Фаворе есть несозданный и вечный, что он есть безначальное и вечное божество, физический луч, существенная и божеская энергия, осияние и блеск и красота божества Бога-Слова»<sup>12</sup>). И еще один новый момент: Рублев искусно группирует цвета одежды Христа и апостолов; komponует, связывая, силуэтные линии фигур Христа и апостолов формой овала, снимает натуралистические подробности (так, персонажи иконы уже не зажимают носы от нестерпимого смрада, как это любили изображать средневековые художники)<sup>13</sup>.

Интерпретация Плугина, безусловно, интересна и убедительна. И тем не менее нельзя с достоверностью утверждать, что так и было на самом деле. Нет строгих исторических свидетельств того, что Рублев был исихастом (известно лишь, что он родился, вероятно, в 1360 году, сорок лет жил в миру, затем постригся в монахи, еще в миру получил признание и известность, всех превосходил в мудрости). Но, даже если бы подобные свидетельства остались, нет прямых доказательств, что Рублев в своих произведениях выражал исихастское мировоззрение. К тому же ведь возможны и другие интерпретации «Воскрешения Лазаря».

Например, можно (наша собственная интерпретация) предположить, что, расположив апостолов перед Христом, Рублев всего лишь следовал канону средневекового видения. Он изображает толпу, следующую за Христом, двумя группами: апостолов, как более значимую группу своих учеников, выдвинул вперед и развернул к Христу, а простых иудеев дал традиционно, идущими вслед за Христом. Средневековое художественное видение вполне допускало не только изображение рядом видимых и невидимых с фиксированной точки зрения поверхностей (и внешних, и внутренних), но также изображение частей одного предмета разнесенными в пространстве и различно повернутыми (особенно толпы; это прекрасно видно, например, на миниатюре из «Древнего летописца»: желая показать план фундамента возводимой церкви, летописец разбил толпу на три части и разнес их в живописном пространстве; средневековый зритель, однако, видел на миниатюре одну толпу, а не три). Изменение же фона пещеры действительно понадобилось из чисто художественных соображений, чтобы более органично согласовать изображение толпы с осью Христос — Лазарь.

Но и принимая исихастскую трактовку, можно предложить несколько иную интерпретацию, чем это сделал Плугин. Присмотримся к «Воскрешению»: не правда ли, Христос находится не в той плоскости, что и апостолы? Он, к чему и стремились обычно средневековые иконописцы, пребывает в другом пространстве и реальности (мистической). Например, анализ новгородской иконы «Успение», приписываемой Феофану Греку, показывает, что две группы событий — смерть Марии в окружении апостолов, стоящих около ее ложа, и встреча ее души с Христом — осуществляются хотя и одновременно, но первые — в обычной реальности, а вторые — в мистической. На иконе изображены два плана — реальный, где находятся ложе Марии, апостолы, святители и архитектурный фон; и план мистический с Христом. Взоры всех персонажей, подчеркивает Б. Раушенбах, «обращены к умирающей Марии, и никто не смотрит на Христа, хотя совершенно очевидно, что появление Христа среди его учеников потрясло бы их тем более, что он появляется в сияющих и светящихся одеждах». Желание более четко выделить границу, разделяющую обычное и мистическое пространство, приводило к тому, что с начала XV века такая граница часто обозначается не только цветом, но и изображением непрерывного ряда ангелов, расположенных вдоль границы пространства»<sup>14</sup>.

Рублев, конечно, действует не столь прямолинейно, но тем не менее: взгляд и движение Христа, динамика иконных горок, подчеркивающая его ход, направлены в «Воскрешении» не к апостолам и не к Лазарю, а вовне; они выводят Христа за пределы реальных взаимоотношений и событий, в которые погружены люди. Соответственно, взгляды иудеев и апостолов обращены не прямо на Христа, а как бы проходят сквозь него, мимо него (такое впечатление, что они его не видят). Сделано это весьма тонко и деликатно, без жесткого деления пространства на две сферы — обычную и мистическую. Рублев как бы хочет сказать: Христос сделал свое дело и уходит, а на земле остаются апостолы и иудеи, вот они стоят — друг против друга. Им жить дальше, как же они будут жить, что делать, после того как воочию увидели чудо Воскрешения.

Итак, мыслимы по меньшей мере четыре интерпретации «Воскрешения Лазаря» (четыре художественные реально-

сти): первая, традиционная, вторая, предложенная Плугиным (подчеркнем еще раз — очень интересная), и еще две, намеченные мной. А что же изобразил Рублев на самом деле? На самом деле и то, и другое, и третье, и четвертое, и, возможно, пятое, и десятое. Пока существуют, не опровергнуты отдельные интерпретации, пока к ним можно добавить новые, логично утверждать, что Рублев изобразил нечто, присутствующее во всех этих интерпретациях (и чем больше их, тем лучше, тем более богатое содержание раскрывается перед глазами зрителя).

Попробуем теперь отразить данный пример под углом зрения интереса к природе гуманитарного познания. Можно заметить в реконструкции Плугина две разные части: сначала он создает новую интерпретацию текста «Воскрешения Лазаря» и при этом вступает в полемику с другими интерпретаторами данного текста, затем, используя представления культурологии и теории искусства, объясняет собственное истолкование «Воскрешения». На первом этапе его деятельность полностью укладывается в рамки искусствознания, включающего анализ художественного текста, критику других точек зрения (интерпретаций), новое прочтение и истолкование текста. На втором этапе Плагин осуществляет полноценное научное гуманитарное познание: выделяет проблемы (нарушение Рублевым канона, парадоксы нового сюжета и др.), строит идеальный объект — им является гипотеза о том, что Рублев не столько художественно выражает канон, сколько иллюстрирует исихастскую идею общения Христа со своими учениками-апостолами, обосновывает свои построения историческими, культурологическими и искусствоведческими соображениями. При этом вполне в соответствии с тезисом Дильтея, указывавшего, что в науках о духе «в познаваемом объекте исследователь обнаруживает то, что есть в нем самом», Плагин, разделяющий представления исихастов (об этом я узнал от его учеников), создает не только исихастское истолкование текста «Воскрешения», но и исихастско ориентированное научное объяснение особенностей предложенного им истолкования. Иначе говоря, в гуманитарном научном познании исследуемый объект выделяется, проблематизируется и объясняется с точки зрения личности и ценностей самого исследователя — в отличие от

позиции представителя естественной науки, всегда ориентированного на одну фиксированную точку зрения — возможность так описать явления природы, чтобы их можно было сделать средством инженерной деятельности.

Нетрудно сообразить, что, поскольку один и тот же текст может быть интерпретирован по-разному и позиции исследователей могут быть разными, в гуманитарной науке по поводу одного и того же материала даются разные объяснения. Но субъективизм на этапе формулирования подхода к изучаемому объекту (на самом же деле это не субъективизм, а возможность, предоставляемая культурой) реализуется дальше в ходе самого познания во вполне объективных методах — проблематизации, построения идеальных объектов, обоснования.

Перейдем теперь ко второму примеру — гуманитарным исследованиям М. Бахтина, посвященным анализу творчества Достоевского. Этому анализу предшествовали ранние исследования Бахтина методологического характера, с рассмотрения идей которых я и начну.

В работе «Автор и герой в эстетической действительности» Бахтин, анализируя то, что он называет «эстетической реальностью», связывает эстетический подход с наличием двух несовпадающих сознаний (автора и героя). За счет этого несовпадения (позиции «внеаходимости», «трансгредиентности» по отношению к сознанию героя) автор не просто художественно описывает героя, но полностью его определяет и завершает. «Эстетическое событие, — пишет Бахтин, — может совершиться лишь при двух участниках, предполагает два несовпадающих сознания. Автор — носитель напряженно-активного единения, трансгредиентного каждому отдельному моменту его. Сознание автора есть сознание сознания, то есть объемлющее сознание героя и его мир, сознание, объемлющее это сознание героя моментами, принципиально трансгредиентными ему самому, которые, будучи имманентными, сделали бы фальшивым это сознание»<sup>15</sup>.

Бахтин подчеркивает, что завершение и определение внешнего и внутреннего мира человека, так же как его объективная характеристика, возможны лишь в результате существования «Другого»; только в рамках отношения «Я и Другой» возможно определение и завершение человека,

возможен сам эстетический акт познания. «В категории Я моя наружность не может переживаться как объемлющая и завершающая меня ценность, так переживается она лишь в категории Другого, избыток видения (возникающий через Другого. — В.Р.) — почка, где дремлет форма и откуда она и разворачивается, как цветок»<sup>16</sup>. В отличие от героя, утверждает Бахтин, автор всегда остается незавершенным, совпадающим с самими собой. Если поведение автора определяется смыслом конкретной бытовой ситуации, ее событиями и предметом, напряженными ценностно-смысловыми отношениями существования, то поведение героя полностью завершается и определяется позицией, оценкой и творческим художественным заданием автора.

В другой работе этого периода — «Марксизм и философия языка» — Бахтин (языком В. Волошинова) развивает идею «языкового общения», или взаимодействия. Он доказывает, что всякое речевое высказывание, не исключая и эстетического, является «моментом непрерывного речевого общения», которое может быть представлено как широко понимаемый диалог («реальной единицей языка — речи (*Sprach als Rede*), как мы уже знаем, является не изолированное единичное монологическое высказывание, а взаимодействие по крайней мере двух высказываний, т. е. диалог»)<sup>17</sup>.

Третья идея — многоголосья, неслиянности сознания героев в романах Достоевского. Обсуждая логику построения романтического характера, Бахтин отмечает здесь три важных момента: во-первых, автор должен определить и завершить «самочинную», «творчески одинокую», «ценностно-инициативную личность»; во-вторых, ценность и единство всех определений подобной личности задается категорией «идея» («индивидуальность романтического героя раскрывается не как судьба, а как идея, или, точнее, как воплощение идеи»)<sup>18</sup>, и, в-третьих, автор как бы вносит свое отношение к герою в его сознание. «Романтизм, — пишет Бахтин, — является формой бесконечного героя, рефлекс автора над героем вносится вовнутрь героя и перестраивает его, герой отнимает у автора все его трансгрессионные определения для себя, для своего саморазвития и самоопределения, которое вследствие этого становится бесконечным»<sup>19</sup>.

Анализируя творчество Достоевского, которого Бахтин относил к романтикам, он обнаружил, что с точки зрения «литературно-критической мысли творчество Достоевского распалось на ряд самостоятельных и противоречащих друг другу философских построений, защищаемых его героями. Среди них далеко не на первом месте фигурируют и философские воззрения самого автора»<sup>20</sup>. Бахтин приходит к мысли, что герой Достоевского как творческая ценностно-инициативная личность «идеологически авторитетен и самостоятелен, он воспринимается как автор собственной полновесной идеологической концепции, а не как объект завершающего художественного видения»<sup>21</sup>. Отсюда в романах Достоевского, утверждает Бахтин, «множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов»<sup>22</sup>. Необходимое условие самостоятельности голоса героя, показывает Бахтин, — его идеологичность («Он не только сознающий, — он идеолог»)<sup>23</sup>. В свою очередь, «условие создания образа идеи у Достоевского — глубокое понимание им диалогической природы человеческой мысли, диалогической природы идеи. Идея — это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»<sup>24</sup>.

Далее Бахтин действует вполне по рецептам научного познания: он сводит новые случаи к уже изученным, т.е. представляет интересующие его феномены как диалог, противостояние голосов, идеологические отношения и т. д. Во-первых, даже само согласие он трактует как диалог. «Нужно подчеркнуть, — пишет Бахтин, — что в мире Достоевского и согласие сохраняет свой диалогический характер, то есть никогда не приводит к слиянию голосов и правд в единую безличную правду»<sup>25</sup>.

Во-вторых, слово в произведениях Достоевского Бахтин представляет как диалог, столкновение идей, голосов: «Жизнь слова — в переходе из уст в уста, из одного контекста в другой контекст». Слово человек «получает с чужого голоса и наполненное чужим голосом»<sup>26</sup>. В произведениях Достоевского, подчеркивает Бахтин, «явно преобладает разнонаправленное двухголосное слово, притом внутренне диалогизированное и отраженное чужим словом: скрытая полемика, полемически окрашенная исповедь, скрытый диалог»<sup>27</sup>.

В-третьих, на основе представлений о диалоге, а также противостояния «Я и Другого», Бахтину удается объяснить в романах Достоевского функцию двойников. По сути, показывает Бахтин, герой и его двойник моделируют амбивалентность сознания героя (столкновение и противостояние его внутренних голосов). «В “Двойнике” второй герой (двойник) был прямо введен Достоевским как олицетворенный второй внутренний голос самого Голядкина. Два героя всегда вводятся Достоевским так, что каждый из них интимно связан с внутренним голосом другого»<sup>28</sup>.

Наконец, Бахтин показывает, что такие предшествующие полифоническому роману литературные жанры, как «сократический диалог» и мениппея, также основываются на диалоге и идеологических отношениях<sup>29</sup>.

Таким образом, мы видим, что Бахтин строит полноценную теорию, которая включает идеальные объекты и действия с ними. Теперь главный вопрос: что во всех этих теоретических построениях от гуманитарного познания? Во-первых, Бахтин тоже имеет дело с текстами, в данном случае Достоевского, и эти тексты по-разному интерпретируются искусствоведами (литературоведами). «Поэтику Достоевского» Бахтин начинает с разбора литературоведческих точек зрения на произведения Достоевского и полемики с ними. При этом он предлагает свое собственное новаторское прочтение текстов Достоевского. Во-вторых, полемизируя с другими литературоведами и создавая собственное прочтение и объяснение Достоевского, Бахтин реализует свои ценности и взгляды на мышление, литературу, творчество. Короче говоря, бахтинская теория творчества Достоевского валентна личности Бахтина. Но внутри субъективной бахтинской «рамки» реализуется строгий объективный научный подход: формулируются проблемы и эмпирические особенности произведений Достоевского (их требуется объяснить теоретическим путем), строятся идеальные объекты, более сложные случаи сводятся к более простым и уже изученным, проводятся культурно-исторические обоснования. Но есть еще один важный момент.

Читая Бахтина, стараясь его понять, вживаясь в реальность, о которой Бахтин говорит, переживая события этой реальности («внезапности», «напряженно-активного единства», «Я», «Другого», «почки, где дремлет форма

и откуда она развертывается, как цветок», «диалога», «голоса», «идеи как живого события, разыгрывающегося в точке диалогической встречи», «неслиянности сознаний», «полифонии голосов» и т. д.), мы не просто что-то узнаем о человеке, его сознании и поведении. Мы сами оказываемся включенными в мир человеческого (наш голос так же значим, как и другие голоса); понимаем, что наша жизнь и сознание зависят от Других (только Другой обладает возможностью вненаходимости и, следовательно, другого, «объективного» видения нас); наше видение и горизонты нашего сознания расширяются и утончаются (мы становимся участниками выяснения последних идей, мы входим в историю, где идет непрерывный диалог и духовная работа) и т. д. и т. п. Своими исследованиями, своим знанием, символическим описанием М. Бахтин создает для нас то самое напряженно-активное единство, о котором он сам говорит, вводит в драму последних идей, «высвобождает место» для нашего духовного роста, для «умного понимания» Достоевского и искусства.

Я хочу сказать, что важно не только то, о чем гуманитарное знание говорит, но и то, куда оно нас ведет, возникают ли событие, реальность для нас и какие, освобождает ли автор место для нашей жизни, развития, роста, помогает ли всему этому. По сути, я склоняюсь к мысли утверждать дополнительность в хорошем гуманитарном познании знания и нашей личной жизни. Именно в контексте личной жизни научное знание выступает как гуманитарное. Действительно, только в этом контексте оно является диалогическим, ценностным знанием не только об объекте, а о моем знании и познании (идеи, сознании, понимании), формируется не просто как описание независимого от нас объекта, а как момент взаимоотношений с этим объектом (смена монологической позиции на диалогическую, признание за чужим сознанием автономии, обнаружение в речи диалогических обертонов и смыслов и т. д.).

Оппозиция естественных и гуманитарных наук отражает в сфере познания более общую оппозицию — технической и гуманитарной культур. Противопоставление этих культур не профессионально, а функционально, так, например, какой-нибудь инженер или ученый могут быть гуманитариями, а писатель или психолог — «техника-



ми». Представители технической культуры исходят из убеждения, что мир подчиняется законам природы, которые можно познать, а затем поставить на службу человеку. Они убеждены, что в мире все можно «замкнуть» на рациональные отношения, что всё (не исключая и самого человека) можно спроектировать, построить, что явления объективны и «прозрачны» (в том смысле, что их природа и строение рано или поздно могут быть постигнуты человеком). Подобными идеями в конечном счете вдохновляются и специалисты генной инженерии, и проектировщики больших систем, и политики, обещающие человечеству непрерывный научно-технический прогресс и рост благосостояния, и, наконец, обычные потребители, убежденные, что природа существует именно для того, чтобы жить в комфорте и изобилии, и поэтому ее нужно как можно скорее превратить в заводы, города, машины и сооружения.

В современной цивилизации техническая культура, безусловно, является наиболее массовой, ведущей (она на наших глазах буквально меняет облик нашей планеты), гуманитарная культура — явно в оппозиции. Гуманитарно ориентированный человек отказывается признавать научно-инженерную обусловленность и причинность не вообще, а в отношении жизни самого человека, общества или даже природы. Он убежден, что и человек, и природа — суть духовные образования, к которым нельзя подходить с мерками технической культуры. Для него все это — живые субъекты, их важно понять, услышать, с ними можно говорить (отсюда и роль языка), но ими нельзя манипулировать, их нельзя превращать в средства. Гуманитарно ориентированный человек ценит прошлое, полноценно живет в настоящем, для него другие люди и общение — не социально-психические феномены, а стикция его жизни. Окружающий мир и его проявления не объективны и «прозрачны», а загадочны, пронизаны тайной духа.

Глубокая специализация и социализация в этих двух культурах в конечном счете приводит к тому, что действительно формируются два полярных типа людей, с разным видением, пониманием, образом жизни. В глазах инженера гуманитарий нередко выглядит и ведет себя как марсианин (поскольку, живя в мире технической цивилизации, он не видит этот мир), для гуманитария же технически ориенти-

рованный человек не менее странен (технический человек и технический мир напоминает гуманитарно рациональное устройство, устрашающую или, напротив, удобную машину). Но вернемся к гуманитарному познанию.

Различие между гуманитарным и негуманитарным познанием особенно очевидно на первых этапах построения научного предмета. В отличие от естественнонаучного познания, где всегда наперед задан известный «использующий принцип», или античного, где ценностные установки исследователя чаще всего не рефлектируются, в гуманитарной науке переход от жизненной и практической точек зрения к теоретической, как правило, является важнейшим конституирующим познание моментом. Например, в психологии этот переход осознается как движение от психотехнической позиции (психотерапевтической, педагогической, инженерной и т. д.) к позиции исследования, от ценностей практического действия к ценностям научного познания. При этом существенно меняется и предмет рассмотрения (не опыт и описывающие его эмпирические знания, а психика с ее законами).

Второе различие — необходимость задать и удержать в изучении особенности гуманитарной онтологии, о которой мы здесь говорили. Третье различие — гуманитарный ученый должен постоянно следить, имеет ли он дело с тем же самым объектом, или последний уже давно выскользнул из теоретических сетей, изменился, развился (сам или в результате гуманитарного познания), или же изменился взгляд самого исследователя на объект. Когда объект меняется (например, рефлексивно реагируя на теоретическое знание о нем) или просто эволюционирует или же меняется подход исследователя к объекту, то начинается новый цикл гуманитарного познания, создаются новые интерпретации и психотехнические схемы, на их основе формулируются эмпирические знания и закономерности, и затем уже на основе этих знаний и закономерностей формируются идеальные объекты, теоретические знания, процедуры их построения и, наконец, теория.

Однако почему все-таки теория в гуманитарных науках организована не так, как в естественных (отсутствуют сквозные сведения идеальных объектов, дискуссии перемежаются построением понятий и обоснованиями)? При-

чин здесь несколько. Одна из них — различие в этих науках идеалов и норм организации научных знаний, в гуманитарной науке сплошная, непрерывная дискурсия и систематизация скорее осуждаются как признак физикализма, чем приветствуются. Другая причина — необходимость обосновать и оправдать свои ценности, подход к объекту изучения, имея в виду несовпадающие с данным подходом другие теоретические точки зрения на тот же предмет. Немаловажно и то обстоятельство, что в гуманитарной науке сам образ, идеал науки окончательно не сформировался, он дискутируется. Затрудняет четкое построение многих гуманитарных теорий их незрелость, несформированность, одни идеальные объекты в них заданы, другие только формируются, третьи существуют пока, так сказать, потенциально в виде эмпирических знаний и схем. Само построение гуманитарной теории в силу неоднозначности и динамизма ее предмета — дело принципиально иное, нежели построение теории технической или естественной.

Естественнонаучный подход противопоставлен гуманитарному, это идет еще от оппозиции конца XIX века «наук о природе» и «наук о культуре». Объектом естественнонаучного изучения считаются явления и законы «первой природы». Методологический анализ показывает, что в естественных науках явления природы истолковываются и описываются таким образом, чтобы на основе полученных знаний можно было в инженерной деятельности создать управляемые технические устройства. Для этого при построении естественной науки проводится не только логический контроль теоретических построений, что было характерно и для античной науки, но и экспериментальный.

В эксперименте естествоиспытатель не только соотносит изучаемое природное явление с теорией (как правило, выполненной на языке математики), но и с помощью технических средств организует это явление таким образом, чтобы оно точно соответствовало описаниям и предсказаниям теории. В результате и становится возможным относительно природы, *«написанной на языке математики» и «организованной в эксперименте», рассчитывать, прогнозировать и создавать управляемые технические устройства.* Как бы ни различались стратегии отдельных представителей естествознания, все они имеют одну цель — так описать

и объяснить природные явления, чтобы на этой основе можно было развернуть инженерную практику и создавать управляемые технические изделия.

Но разве эти представления нельзя реализовать, скажем, в психологии? Например, поставить строгий галилеевский эксперимент. Подумаем, что это такое. Прежде всего, предполагается наличие определенной теории (математической модели, задающей идеальный объект, развернутой гипотезы, системы теоретических положений). Далее эта теория должна быть спроецирована на реальные объекты, подлежащие изучению. За счет этого в изучаемом объекте удастся выделить идеализированный процесс (отношения), строго соответствующий теории, и другие, побочные, процессы, влияющие на основной процесс, искажающие его в определенных условиях. (В работе Галилея, изучавшего свободное падение, основной процесс задавался моделью равноускоренного движения, а побочные — моделью, описывающей взаимодействие падающего тела с воздухом.) Последний шаг — построение экспериментальной ситуации, что предполагает создание таких технических условий, в которых действие побочных процессов становится минимальным, и поэтому их можно не учитывать. Нужно подчеркнуть, что галилеевский эксперимент — это не только последний шаг, а в целом *вся процедура, начиная от построения теории и ее проецирования на реальные объекты*<sup>30</sup>.

Если реализовать эти процедуры в психологии, то придется или предельно упрощать поведение человека, чтобы оно соответствовало психологической теории, или заставлять испытуемого вести себя неадекватно. Рассмотрим один пример — эксперименты в школе К. Левина. Как известно, Левин представил сознание как поле, а личность как систему напряжений. Отсюда, вероятно, возник замысел эксперимента: предполагалось, что мотив (желание сделать некоторую работу) создает определенное напряжение, которое стремится к разрешению, если же разрядка напряжения приостановлена, возникает новая напряженность и стремление к окончательному разрешению. М.Г. Ярошевский описывает эксперимент, проведенный ученицей Левина, психологом Б.В. Зейгарник, так:

«Испытуемым предлагался ряд заданий, часть которых они могли полностью завершить, тогда как работа над дру-

гой частью заданий под различными предложениями прерывалась. Затем испытуемых просили вспомнить обо всем, что они делали во время опытов. Предполагалось, что в случае прерванной, незавершенной деятельности ее мотив, не получив разрядки, должен сохранить свою актуальность и тем самым обусловить лучшее воспроизведение в памяти именно этой деятельности по сравнению с деятельностью, доведенной до конца и, следовательно, исчерпавшей свой мотивационный потенциал»<sup>31</sup>. Результаты представлялись в виде отношения: воспроизведенные незавершенные действия/воспроизведенные завершенные действия. Руководствуясь идеей Левина, Зейгарник предсказала, что отношение должно превышать единицу. Эксперимент дал средний показатель 1,9. Иными словами, «число воспроизведенных незавершенных заданий почти вдвое превысило число завершенных»<sup>32</sup>.

Итак, вроде бы типичный галилеевский эксперимент. Но более внимательный анализ показывает, что здесь есть проблемы. Прежде всего нетрудно заметить, что математизированная теория психического поля применяется в экспериментах школы Левина только в эвристических целях, она позволяет выдвинуть ряд содержательных гипотез. Ее не применяют для выделения идеализированного и дополнительных процессов, что является главным в естественнонаучном эксперименте. Да и как можно выделить, например, напряжения, силы и локомоции, влияющие на основное поведение или искажающие его в различных условиях?

Дальше, оказалось, что результаты эксперимента существенно зависят от личности и установок испытуемого (что естественно, поскольку не выявлены основные и дополнительные процессы). Так, «когда незаконченное действие имело для испытуемого личную значимость (например, было связано с его честолюбием), оно воспроизводилось несравненно лучше, чем в том случае, когда испытуемый, выполняя задание, не переживал его как личное достижение. В работе Карстен, другой ученицы Левина, по проблеме “насыщения” был сделан такой вывод: если деятельность при прочих равных условиях является для личности важной, существенной, то “насыщение” наступает быстрее, чем тогда, когда деятельность является несущественной, “периферийной”»<sup>33</sup>. Здесь возникают два принципиальных

вопроса: входит ли личность как фактор в идеализированный процесс или же в побочные, а также если она входит в побочные процессы, то нужно ли этот фактор минимизировать (подобно тому как Галилей сводил на нет взаимодействие падающего тела со средой)? Однако, если мы освободимся от личности, что останется? Напротив, похоже, что в школе Левина стремились (и именно в эксперименте) эту личность раскрыть.

«Ситуация эксперимента, — пишет Б.В. Зейгарник, — затрагивала в той или иной форме и самооценку, и критичность, и механизмы саморегуляции человека, причем выступало все это не как следствие интерпретации, не на основе анализа безусловно обоснованного метода, а столь же реально, как в жизни. Все то, о чем пишут представители других школ: ненаправляемость поведения (К. Роджерс), оживление прошлых ассоциаций, грезы, мечты, ирреальный план при замещении (как у З. Фрейда) — все это происходило в экспериментах левинской школы. То, что Левин называл «полем», «психологическим пространством», было реальным отрезком жизни, в котором выявляется личность... Исследование Левиным личности нацеливает на то, чтобы эксперимент заключался не в установлении какой-либо черты, особенностей восприятия, а в создании экспериментальной ситуации как взаимодействия, как общения между испытуемым и экспериментатором. Главное, чтобы он был построен так, чтобы реализовывались особенности личности испытуемого, его саморегуляции, критичности, самооценки, умения или неумения вступать в контакт с другими...»<sup>34</sup>.

Но тогда получается в некотором смысле полная противоположность естественнонаучному эксперименту. «Создание пласта реальной жизни», «организация общения испытуемого и экспериментатора» — это, с одной стороны, система психотехнических воздействий, с другой — ориентация явно на другие установки, судя по всему гуманитарные. Не следует ли из рассмотрения всех этих случаев, что психотехническое воздействие принципиально неустранимо? Что природа психического шире чистого естественного процесса?

Допустим, что естественнонаучный эксперимент в психологии все же возможен. Какие требования к нему тогда необходимо предъявить? Очевидно, что в этом случае

психологическая теория должна содержать не только описание психики испытуемого, но и объяснение взаимоотношений экспериментатора с испытуемым. Однако такие взаимоотношения уже не относятся к первой природе, которую описывает естественная наука; подобный феномен — сфера уже другой дисциплины — гуманитарной науки, а также практики психотехнических воздействий.

Но почему психологическая теория ведет к упрощенному, редуцированному представлению психики человека? С одной стороны, в силу самого естественнонаучного подхода, идеалом которого является математизация, с другой — вероятно, потому, что природа человека более сложна, чем явления первой природы. Именно это, в конце концов, во второй половине XIX века поняли многие психологи.

### *Гуманитарный подход в психологии*

«Метод объяснительной психологии, — пишет Вильгельм Дильтей, — возник из неправомерного распространения естественнонаучных понятий на область душевной жизни и истории»<sup>35</sup>. «Господство объяснительной или конструктивной психологии, оперирующей гипотезами по аналогии с сознанием природы, ведет к последствиям, чрезвычайно вредным для развития наук о духе». «Представители объяснительной психологии для обоснования столь обширного применения гипотез обычно ссылаются на естественные науки. Но мы тут же, в самом начале нашего исследования, заявляем требование наук о духе на право самостоятельного определения методов, соответствующих их предмету»<sup>36</sup>.

Именно Дильтей обосновал специфичность и возможность научного гуманитарного познания в отношении человека, его душевной жизни. Он же первым выявил проблематичность такого познания: зависимость от установок познающего, сочетание в гуманитарном познании противоположных процедур интуитивного постижения и понятийного анализа, принадлежность гуманитарного познания и его объекта к одной действительности, важную роль в гуманитарном познании понимания и интерпретации и др.

Как известно, Дильтей оказал огромное влияние на дальнейшее развитие психологии, к его исследованиям

примыкают работы психологов, которые строили психологическую науку, исходя из гуманитарных идей. Здесь можно назвать такие крупные имена, как: В. Штерн, К. Роджерс, Г. Олпорт, А. Маслоу, В. Франкл. Чтобы лучше понять их установки, рассмотрим теперь уже особенности гуманитарного подхода.

В гуманитарном подходе цели науки в сравнении с естественными науками переосмысляются: помимо познания реальности, истолковываемой в оппозиции к природе (не природа, а культура, история, духовные феномены и т.п.), ставится задача получить теоретическое объяснение, принципиально учитывающее, во-первых, *позицию исследователя*, во-вторых, *особенности гуманитарной реальности*, в частности, то обстоятельство, что гуманитарное познание конституирует познаваемый объект, который в свою очередь активен по отношению к исследователю. Выражая различные аспекты и интересы культуры (а также разных культур), имея в виду разные типы социализации и культурные практики, исследователи по-разному видят один и тот же эмпирический материал (явление) и поэтому различно истолковывают и объясняют его в гуманитарной науке. Таким образом, в гуманитарной науке изучаются не явления первой природы, а явления, относящиеся к гуманитарной реальности. Для последней характерны не только другие закономерности, но и *рефлексивные отношения*, то есть здесь исследователь и изучаемое явление принадлежат к одному плану — культуре, духу, сознанию и пр. В результате гуманитарные знания прямо или опосредованно включаются в изучаемое явление, влияют на него.

Другая особенность гуманитарного познания — выделение изучаемого объекта с позиции исследователя, ориентированного на собственное видение проблемы и гуманитарной реальности. Если для естественнонаучного подхода характерна единая точка зрения на природу и возможность использования теоретических знаний, то гуманитарий, как в свое время писал Дильтей, обнаруживает в своем объекте изучения «нечто такое, что есть в самом познающем субъекте». Другими словами, для него характер изучаемого объекта и понимание возможностей использования гуманитарных знаний соотносимы с его собственной личностью, идеями, методологией или, как писал М. Вебер, с его ценно-



стями. Следовательно, допускается много разных подходов в изучении, что влечет за собой *разные варианты гуманитарного знания и теорий*, объясняющих «один и тот же эмпирический материал и факты».

В норме гуманитарного ученого интересуют другие, нетехнические области употребления научных знаний, а именно те, которые позволяют понять другого человека, объяснить определенный культурный или духовный феномен (без установки на его улучшение или перевоссоздание), внести новый смысл в определенную область культуры либо деятельности (т.е. задать новый культурный процесс или повлиять на существующий). Во всех этих и сходных с ними случаях гуманитарная наука ориентируется не на инженерию, а на другие, если так можно сказать, гуманитарные виды деятельности и практики (педагогика, критику, политику, художественное творчество, образование, самообразование и т. д.).

Особый случай гуманитарного познания и практики — возможность в реальности формировать объект, соответствующий гуманитарной теории. Например, для ряда психологических гуманитарных теорий в психологической практике были созданы типы психик (клиентов), хорошо описываемые этими теориями. Наиболее известный случай — психоанализ, создавший своего психоаналитического клиента. В рамках этой практики клиенту внушаются именно те знания, схемы и формы поведения, которые отвечают психоаналитической теории. И в том случае, если это удается (что, естественно, получается не так уж часто), человек частично (только частично) начинает вести себя в соответствии с теорией. Энтони Гидденс связывает этот феномен с отношением «рефлексивности». «Знание, — пишет он, — на которое претендуют профессиональные исследователи (до некоторой степени и многообразными способами), присоединяется к своему предмету (в принципе, но также обычно и на практике), его изменяя. В естественных науках данный процесс не имеет параллелей»<sup>37</sup>.

Реализация гуманитарного подхода в психологии также не протекала гладко. Основную проблему можно сформулировать следующим образом: если психолог создает научное представление о психике, то он вынужден иметь дело не с самим человеком, а с его схематизированным образом (объек-

том); в то же время гуманитарно ориентированный психолог настаивает на целостности человека, он хочет иметь дело с живой уникальной личностью. И в постановке этой проблемы В. Дильтей был первым. Он считал, что «первоначально данной», «непосредственной» является «связь душевной жизни» (ее целостность, «связанный комплекс» — сравни с идеями гештальтпсихологии). В то же время в природе исследователю даны не связанные друг с другом явления.

Если в естественных науках, утверждает Дильтей, природные явления объясняются на основе гипотез о связи между явлениями (конституирующих их в целое), то в психологии явления душевной жизни должны «постигаться» («переживаться») на основе душевной связи, исходя из целого. Отсюда и проистекает различие методов объяснительной и описательной психологии: первая полагает, конструирует связи на основе гипотез, а вторая, исходя из единства душевной жизни (целого), должна расчленять душевную жизнь на другие взаимозависимости и единицы.

«...В естественных науках, — пишет Дильтей, — связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни как первоначально данное. Природу объясняем, душевную жизнь мы постигаем. Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни. Переживаемый комплекс тут является первичным, различение отдельных членов его — дело уже последующего...»<sup>38</sup> Сформулировав проблему, Дильтей, однако, пришел к проблематичности гуманитарного познания, поскольку познание такого объекта, как переживание, меняет само это переживание. «Мы не можем познать сущность самой жизни, то, что открывается, есть образ, а не сама жизнь»<sup>39</sup>.

А вот позиция М. Бахтина. Чужие сознания, пишет он, «нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тот час же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершённые объектные образы»<sup>40</sup>. Психология, утверждает В. Франкл, «которая рас-

смаатривает человека как замкнутую систему, в которой разыгрываются динамические взаимодействия, а не как существо, стремящееся к смыслу», не как «уникальную личность», такая психология механистична, а не гуманистична<sup>41</sup>.

Предельное выражение этой позиции мы находим у А.С. Арсеньева в статье «Мышление психолога и проблема личности». Развивая идеи М.М. Бахтина и С.Л. Рубинштейна, он пишет следующее. «Личностное развитие есть реализация в индивидуе Человека и состоит в трансцендировании, т. е. в отрицании, преодолении, в переходе границ всех конечных определенностей (биологических, социальных, исторических, культурных и т.д.). Это означает, что личностное развитие бесконечно и не может быть завершено (используя термины М.М. Бахтина, можно говорить о «незавершенности» личности и ее «радикальном несовпадении с собой»)... личность не может быть определена через социальные характеристики, так как жизнь и развитие личности имеют основания, выходящие за рамки социальной жизни»<sup>42</sup>.

Не отрицая эвристическую ценность подобного определения личности, стоит все же заметить, что при таком подходе, во-первых, нельзя объяснить существование обычных личностей, вполне ограниченных и конечных в своем развитии, во-вторых, невозможна никакая наука о личности, ведь научный взгляд обязательно предполагает ограничение (при конструировании идеального объекта, с которыми только и имеет дело наука).

Продумывая все эти затруднения, нельзя ли предположить наличие в гуманитарном подходе двух разных вариантов (стратегий) гуманитарной мысли? Первый вполне укладывается в рамки сформулированных выше характеристик: а именно есть установка на понимание, зависимость способа представления и объяснения изучаемого явления от позиции и ценностей исследователя, принадлежность исследователя и исследуемого к одной реальности. Кроме того, по сути, исследуемый объект мыслится в соответствии с научными стандартами аристотелевской логики, т. е. как принципиально ограниченный, хотя при этом он может быть сколь угодно сложным или даже меняться под воздействием порождающего механизма (однако сам механизм включается в исследуемый объект).

Второй вариант гуманитарной мысли соединяет сразу два подхода: 1) только что названный, но с отказом рассматривать исследуемый объект как ограниченный и 2) корректирующий его подход, обусловленный **общением (совместной жизнедеятельностью) исследователя и исследуемого**. В этом случае мысль гуманитария движется сразу в двух плоскостях: 1) **научных гуманитарных представлений**, акцентирующих *целостность, незавершенность* изучаемого явления и другие близкие представления (они детерминируют и работу исследователя, и отчасти понимание исследуемого), а также 2) в плоскости **живого общения**, где *решаются определенные проблемы* (понимания, помощи, участия и прочее). Важно, что разворачивание научных психологических представлений определяется не имманентными законами психологической теории, а проблемами живого общения. Для пояснения сказанного приведу сначала одно типичное для данного варианта психологическое представление П. Волкова о личности, затем две иллюстрации: одну — размышление Франка о сущности гуманитарного подхода в гуманистическом направлении психологии, другую — результаты моих исследований личности А.С. Пушкина и Св. Августина.

«Нельзя забывать о том, — пишет П. Волков, — что характер и личность не только разные слова, но и разные пласты психической реальности. Характер — сфера детерминизма, личность — свободы, которая, говоря словами Ясперса, “является не объектом, а границей, по ту сторону которой никакое исследование невозможно”. Автономия, свобода, тайна — ключевые слова, соотносимые с понятием “личность”. Личность — это не некая окончательная определенность, а сотворение человеком самого себя»<sup>43</sup>.

Полностью соглашаясь со сказанным, замечу, что, анализируя личность, Волков успешно реализует перечисленные выше принципы гуманитарного научного мышления: установку на понимание, зависимость способа представления и объяснения изучаемого явления от позиции и ценностей исследователя, принадлежность исследователя и исследуемого к одной реальности. Теперь обещанные иллюстрации.

В статье «Критика чистого “общения”: насколько гуманистична “гуманистическая психология”» В. Франкл ста-

рается развести мышление, которое по нашей классификации можно отнести к первой стратегии гуманитарной мысли (в некоторых случаях она даже смыкается с естественнонаучным подходом), и мышление, характерное для второй стратегии. Первую стратегию, характеризующуюся понятием «общение-встреча», он называет механистической, вторую связывает то со своей идеей «самотрансценденции», то с установкой на со-существование, а также с поиском смысла жизни.

«В отличие от традиционного понятия общения-встречи, развитого Бубером и Эбнером, — пишет В. Франкл, — расхожее понятие, предлагаемое большей частью литературы в области гуманистической психологии, по-прежнему привязано к устаревшей психологии, которая реально представляет собой монадологию: рассмотрение человека как монады без окон, которые допускали бы самотрансцендирующие отношения... Следующий случай может быть вопиющим примером. Женщина, входившая в группу общения, была очень возбуждена и полна гнева на своего бывшего мужа, с которым она развелась. Ведущий группы предложил ей проколоть ударом воздушный шар, чтобы дать выход своей агрессии и гневу. Иными словами, воздушный шар должен был заместить реальный объект, а именно ее мужа...

После «отреагирования действием» она могла почувствовать облегчение. Но вправе ли мы принимать, что облегчение после предполагаемого выхода агрессии, о котором человек говорит, — это подлинное переживание? Что доказывает, что оно не является, скорее, результатом ненамеренного внушения устарелого представления о совершенной механистичности человека? «Отреагирование действием» ничего не изменило: все субъективные основания для гнева остались на своем месте... механистическое представление о человеке, лежащее в основании терапевтических процедур вроде вышеописанной, заставляет пациента рассматривать себя с точки зрения «гидравлики либидо», в нем действующей (т. е. это первая стратегия гуманитарной мысли, практически совпадающая с естественнонаучным подходом. — *В.Р.*), и тем самым забыть о том, что, в конце концов, человек может также и сделать что-то с данной ситуацией; он может занять определенную позицию и даже выработать ка-

кое-то отношение к собственным эмоциям, агрессии и пр. Этому «человеческому потенциалу» (здесь Франкл начинает вводить вторую стратегию гуманитарного познания. — *В.Р.*) в лучшем смысле следовало бы отвести центральное место в подлинно гуманистическом представлении о человеке. Терапевтическая практика, основанная на такой теории, могла бы стремиться к тому, чтобы пациент все в большей мере сознавал этот потенциал: свободу человека изменить что-то в мире к лучшему, если возможно, и изменить себя к лучшему, если это необходимо.

Возвращаясь к случаю разведенной женщины — почему бы ей не выбрать отношение, называемое “примирением”, будь то примирение с мужем, если это возможно, или, если необходимо, примирение с судьбой разведенной женщины, а затем превратить это затруднительное положение в повод для достижения на человеческом уровне... в пределах моей души (а я бы сказал, пласта “живой жизни и общения”. — *В.Р.*) нет такой вещи, как агрессия, ищущая выхода и вынуждающая меня, ее “жертву”, искать объекты, которые послужили бы для “отреагирования”. На человеческом уровне, то есть как человек (опять тот же пласт “живой жизни”. — *В.Р.*), я не имею фиксированного количества агрессии, чтобы направить ее на подходящую цель; в действительности я делаю нечно иное: я ненавижу!.. Человек не перестает ненавидеть, пока его учат, что ненависть создается импульсами и механизмами...

Разница между агрессией и ненавистью похожа на разницу между сексом и любовью. Меня влечет к партнеру сексуальное возбуждение. На человеческом же уровне я люблю партнера, потому что, как я чувствую, у меня для этого множество оснований; половой акт является выражением любви, ее, так сказать, “воплощением”. На субчеловеческом уровне я видел бы партнершу, очевидно, всего лишь как объект катектирования либидо — более или менее подходящее средство, чтобы избавиться от излишка спермы... На человеческом уровне человек не “использует” человека, люди встречаются, находят друг друга как люди. На личностном уровне личность находит личность, и это есть любовь к партнеру. Общение-встреча сохраняет видение человека в партнере; любовь обнаруживает его уникальность как личности»<sup>44</sup>.

Стоит все же заметить, что, борясь с неправильным пониманием гуманитарного подхода, Франкл не отказывается от использования психологических представлений. Просто они иные, чем в группах общения-встречи или у психоаналитиков. Франкл использует представления о самотрансценденции, уникальности личности, человеческом уровне, возможности человека изменить себя и других. Перехожу ко второй иллюстрации.

Читая письма Пушкина<sup>45</sup>, я как-то поймал себя на мысли, что мне совершенно непонятны ни поступки, ни высказывания великого поэта. В то же время и игнорировать свое непонимание я не мог, слишком велико в моей душе было значение Пушкина; следуя за Мариной Цветаевой, я вполне мог сказать — «мой Пушкин». Я не мог и жить с таким пониманием, точнее непониманием, и отмахнуться от возникшей проблемы. Читая дальше письма, я с определенным удовлетворением отметил, что сходная проблема не давала покоя и Петру Чаадаеву.

В марте—апреле 1829 года Чаадаев пишет Пушкину: «Нет в мире духовном зрелища более прискорбного, чем гений, не понявший своего века и своего призвания. Когда видишь, что человек, который должен господствовать над умами, склоняется перед мнением толпы, чувствуешь, что сам останавливаешься в пути. Спрашиваешь себя: почему человек, который должен указывать мне путь, мешает идти вперед? Право, это случается со мной всякий раз, когда я думаю о вас, а думаю я о вас так часто, что устал от этого. Дайте же мне возможность идти вперед, прошу вас. Если у вас не хватает терпения следить за всем, что творится на свете, углубитесь в самого себя и в своем внутреннем мире найдите свет, который безусловно кроется во всех душах, подобных вашей. Я убежден, что вы можете принести бесконечную пользу несчастной, сбившейся с пути России. Не изменяйте своему предназначению, друг мой». Не правда ли, удивительно: Чаадаев пишет, что Пушкин «мешает ему идти вперед», спрашивается, при чем здесь Пушкин? Иди вперед, если хочешь. Но в том-то и дело — если Пушкин мой, во мне, часть меня, то я не могу отмахнуться, если не понимаю или не одобряю его поступки.

В результате я вынужден был начать сложную работу. Памятуя совет М. Бахтина, который писал, что «чужие со-

знания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи — с ними можно только диалогически общаться; думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной», я предоставил голос самому Пушкину, чтобы он отвечал на мои недоумения. Для этого я искал в его письмах ответы на мои вопросы, пытался встать в позицию Пушкина, увидеть мир его глазами, сам и с помощью Ю. Лотмана реконструировал его время, нравы, обычаи и т. д. и т. п.<sup>46</sup> Я анализировал поступки Пушкина и старался понять их мотивы, короче, делал все, чтобы Пушкин действительно стал моим, чтобы Пушкин, как писал Чаадаев, позволил мне идти своим путем, чтобы я смог жить вместе с Пушкинным. Не знаю, как это выглядит со стороны, но психологически мне это в конце концов удалось.

При этом я безусловно вел исследование творчества Пушкина, но главным было не подведение его под какую-то известную мне психологическую схему или теорию творчества, а движение в направлении к нему и, тешу себя надеждой, движение Пушкина ко мне, поскольку я старался предоставить ему полноценный голос. Иначе говоря, мое исследование как тип мышления представляло собой создание условий для нашей встречи, для общения. Структура и «логика» мысли задавались в данном случае не правилами, категориями или построенными ранее схемами, хотя все это я использовал по мере надобности, а именно работой, направленной на встречу и общение с Пушкинным.

Встретившись с Пушкинным, я спросил себя, а нельзя ли сойтись поближе и с Августином? В данном случае передо мною стояла другая проблема: понять, как последний, будучи философом и скептиком, пришел к христианству. Однако ведь Августин не встал поперек моего жизненного пути подобно Александру Сергеевичу. Я не мог сказать — «мой Августин». Что же делать, значит, мне дорога к Августину окончательно закрыта? И тут вдруг я вспомнил свой чуть ли не трехлетний диалог с известным философом, ученым и католиком Юлием Анатольевичем Шрейдером по поводу веры<sup>47</sup>. Юлик отказывал мне в духовности потому, что я не верил в Бога, утверждал, что поскольку я не имею религиозного опыта, то со мной нечего разговаривать, что истина мне недоступна. Я возражал ему на это, говоря: мож-



но жить духовно и без веры в Творца; не понимаю, как это такой ученый и философ, как Шрейдер, может верить в вечную жизнь, чудеса Священного Писания, Бога как личность и Троицу. Мы спорили много месяцев, наговорили кучу умных вещей, но не продвинулись друг к другу ни на шаг. Каждый, точно по Бахтину, выражал себя через другого, но оставался при своем.

Вспомнив все это, я подумал, что моя позиция в диалоге со Шрейдером очень похожа на ту, которую имел Августин в начале своего жизненного пути (он любил жизнь во всех ее проявлениях, был ритором, философом и неверующим человеком), а позиция Юлика — на ту, к которой в конце концов пришел Августин (он не только стал глубоко верующим, но и активно разъяснял и распространял христианское учение). Тогда я понял, что у меня с Августином оказывается идет диалог, что это против меня Августин направляет свои стрелы и обличения, что я должен ему как-то ответить.

Я снова стал читать и анализировать «Исповедь» и увидел то, что я не видел раньше. Увидел, что вокруг Августина все, начиная с любимой матери, приходили к христианству, и это не могло не влиять, заставляя «верить в Бога еще до веры». Что Августин проделал огромную работу, переосмысляя обыденные представления о Боге: научился символически и аллегорически истолковывать тексты Священного Писания, редуцировал образ Бога сначала к эфирному всепроникающему бесконечному существу, затем к бестелесному образу — условию творения всего и истине («Я оглянулся, — пишет Августин, — на мир созданный и увидел, что Тебе обязан он существованием своим и в Тебе содержится, но по-иному, не так, словно в пространстве; Ты, Вседержитель, держишь в руке, в истине Твоей, ибо все существующее истинно, поскольку оно существует»<sup>48</sup>); нашел Августин и место злу, которое не от Бога, а есть то, что с Богом не согласуется. Я прошел шаг за шагом вслед за Августином и понял, как идея Творца, сначала для него совершенно неприемлемая и неправдоподобная, постепенно становилась все более понятной и необходимой и в конце концов превратилась в реальность, в которой нельзя было усомниться. При этом опять я использовал различные представления и схемы, размышлял, но вела меня забота

сделать шаг навстречу Августину (и Шрейдеру), а также дать им полноценный голос.

Думаю, моя мысль понятна. Второй вариант гуманитарного мышления, — назовем его «мышление-событие» — это определенная форма жизни личности, осуществляемая с помощью рассуждений и размышлений, создающая условия для события, для встречи одной личности с другой. Но одновременно мышление-событие — это *полноценное гуманитарное научное мышление*, ведь я не просто старался получить новые знания о личности Пушкина и Августина, но также следил, чтобы мои рассуждения были непротиворечивыми, чтобы выдвигаемые предположения опирались на факты, чтобы все построение было обоснованным.

В заключение этой темы стоит отметить, что отличие второй стратегии гуманитарной мысли от первой осознается с не меньшим трудом, чем первой от естественнонаучного подхода. Дело том, что сегодня многие представители естественнонаучного подхода в психологии, противореча своим исходным ценностям, начинают признавать роль в познании самого исследователя или уникальность изучаемого ими объекта. Обратимся, например, к оценке представлений о науке авторов «Теории личности». Вот что пишут Л. Хьелл и Д. Зиглер: «Современная психология личности, являясь научной дисциплиной, трансформирует умозрительные рассуждения о природе человека в концепции, которые могут быть подтверждены экспериментально, а не полагаются на интуицию, фольклор или здравый смысл... Являясь объектом изучения, личность, кроме того, представляет собой абстрактное понятие (в современном языке науковедения — «идеальный объект». — В.Р.)... Тем не менее теория в целом принимается в научном мире как обоснованная и заслуживающая доверия в той степени, в какой результаты наблюдений за феноменом (обычно основанные на данных, полученных в конкретных экспериментах) согласуются с объяснением того же феномена, вытекающим из самой теории... Теория должна не только объяснять прошлые и настоящие события, но также и *предсказывать* будущие... Теории личности выполняют разные функции в психологии. Они дают нам возможность объяснить, что собой представляют люди (выявить относительно постоянные личностные характеристики и способ их взаимодей-

ствия), понять, каким образом эти характеристики развиваются во времени и почему люди ведут себя определенным образом»<sup>49</sup>. Как видим, налицо почти весь «джентльменский набор» естественнонаучного дискурса: обобщение эмпирического материала с помощью абстрактных понятий и гипотез, установки на теорию, эксперимент, прогнозирование.

Но одновременно тут же мы встречаем характеристики науки, присущие прежде всего гуманитарному дискурсу. «Хотя персонологи, — пишут авторы рассматриваемой книги, — признают, что в способах поведения людей есть сходство (только в этом случае вообще возможна наука о поведении людей. — В.Р.), они прежде всего стремятся объяснить, как и почему люди отличаются друг от друга... Позиция, занимаемая персонологом в отношении свободы — детерминизма, сильно влияет на характер его теории и следующие из нее выводы о сущности человеческой природы. Это в равной степени верно и в отношении других основных положений. *Теория личности отражает конфигурацию позиций, занимаемых теоретиком в отношении основных положений о природе человека*»<sup>50</sup>. Заметим, что последнее положение, кстати выделенное самими авторами, — специфический признак гуманитарного дискурса, существенно отличающий его от естественнонаучного. Представители естественных наук, как я подчеркивал, занимают относительно объекта изучения (природных феноменов) не разные позиции, а одну, позволяющую рассчитывать, прогнозировать и управлять природными явлениями.

Но и гуманитарно ориентированные психологи часто не замечают, что, говоря о целостности или уникальности личности, они имеют в виду все тот же конечный набор свойств и характеристик человека и не корректируют свои теоретические представления, ориентируясь на события живого общения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 116.

<sup>2</sup> Плугин В. А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 60, 66.

- <sup>5</sup> Там же. С. 60.
- <sup>6</sup> Там же. С. 57.
- <sup>7</sup> *Демина Н. А.* Черты героической действительности XIV–XV вв. в образах людей Андрея Рублева и художников его круга. М., 1956. С. 318–319.
- <sup>8</sup> *Плугин В. А.* Цит. соч. С. 59.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же. С. 62, 65.
- <sup>11</sup> Там же. С. 71.
- <sup>12</sup> *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 359.
- <sup>13</sup> *Плугин В. А.* Цит. соч. С. 66–67, 75.
- <sup>14</sup> *Раушенбах Б.* Пространственные построения в живописи. М., 1980. С. 152–154.
- <sup>15</sup> *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 14, 22.
- <sup>16</sup> Там же. С. 24, 32.
- <sup>17</sup> *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Л., 1930. С. 97, 115.
- <sup>18</sup> *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. С. 157.
- <sup>19</sup> Там же. С. 157.
- <sup>20</sup> *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 5.
- <sup>21</sup> Там же. С. 6.
- <sup>22</sup> Там же. С. 7.
- <sup>23</sup> Там же. С. 130.
- <sup>24</sup> Там же. С. 146–147.
- <sup>25</sup> Там же. С. 161.
- <sup>26</sup> Там же. С. 346.
- <sup>27</sup> Там же. С. 348.
- <sup>28</sup> Там же. С. 438.
- <sup>29</sup> Там же. С. 170–309.
- <sup>30</sup> *Розин В. М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.
- <sup>31</sup> *Ярошевский М. Г.* Психология в XX столетии. М., 1974. С. 262.
- <sup>32</sup> Там же. С. 262–263.
- <sup>33</sup> Там же. С. 265.
- <sup>34</sup> *Зейгарник Б. В.* Об эксперименте в школе К. Левина // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1987. С. 50–52.
- <sup>35</sup> *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924. С. 69.
- <sup>36</sup> Там же. С. 8, 10.
- <sup>37</sup> *Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 109.
- <sup>38</sup> *Дильтей В.* Цит. соч. С. 3–9.

<sup>39</sup> Там же. С. 143.

<sup>40</sup> *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. С. 116.

<sup>41</sup> *Франкл В.* Критика чистого общения: насколько гуманистична «гуманистическая психология» // *Франкл В.* Человек в поисках истины. М., 1990. С. 323, 325.

<sup>42</sup> *Арсеньев А. С.* Философские основания понимания личности. М., 2001. С. 348.

<sup>43</sup> *Волков П.* Разнообразие человеческих миров. М., 2000. С. 505–506.

<sup>44</sup> *Франкл В.* Критика чистого общения... С. 323–328.

<sup>45</sup> *Пушкин А. С.* Сочинения. Переписка. М., 1941. Т. 13, 14.

<sup>46</sup> *Розин В. М.* Культурология. Изд. 2-е. М., 2003. С. 38–56.

<sup>47</sup> *Розин В. М., Шрейдер Ю. А.* Научное познание и религиозное открытие // *Философские науки.* 1994. № 1–3.

<sup>48</sup> *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 94.

<sup>49</sup> *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. Основные положения, исследования и применение. М.; Харьков; Минск. С. 20, 22, 26, 27.

<sup>50</sup> Там же. С. 22.

### Идеология науки

Когда обсуждают вопрос «Наука и гуманитарные ценности», иногда подразумевают, что речь идет о двух внешнеположенных, в лучшем случае лишь соприкасающихся инстанциях — о том, как они сосуществуют, вступают ли они в контакты или, напротив, активно дистанцируются друг от друга<sup>1</sup>. Однако реальная ситуация представляется гораздо более сложной. Например, в силу существования взглядов, что наука тоже является гуманитарной ценностью или даже главной, а — в пределе — и вовсе единственной подлинной гуманитарной ценностью. Мы имеем в виду не те из них, которые, возникнув как сугубо индивидуальные, личностные мнения, сохраняют этот характер и далее — до конца дней своих, но те, которые так или иначе институциализируются, принимаются неким культурным сообществом, развиваются в контексте его истории и т. д., словом, обретают надындивидуальное бытие. Для их фиксации будет применяться термин «идеология науки»<sup>2</sup>.

Здесь нет возможности специально анализировать понятие идеологии, однако некоторые общие замечания сделать придется. Идеологию нередко характеризуют как ложное — ошибочное или заведомо лживое — знание (сознание). На наш взгляд, это неверно с чисто фактической точки зрения. Конечно, в мире идеологического сознания бывают ложные положения или даже целые концепции, но, думается, бывают и истинные. Впрочем, если бы дело действительно обстояло так, что идеология была бы всегда (или в подавляющем числе случаев) ложной, то это все-таки не являлось бы ее исходно характерной чертой.

Такую черту идеологии составляет то, что она всегда защищает кого-то (что-то), и защищает, как говорится, всеми правдами и неправдами (может быть, как раз поэтому ложь здесь не считается таким уж большим пороком, а если она «во спасение», так и вовсе оказывается добродетелью). Выражаясь более четко, идеология призвана способствовать

сохранению (развитию, укреплению, расширению и т. д.) бытия своего «подзащитного». В связи с этим на ум может прийти понятие функции — такого способа поведения части, принадлежащей некоему целому, который поддерживает существование целого. Однако здесь есть и различия. Во-первых, идеология, как мы видим, способна решать не только задачу поддержки (сохранения бытия), но и более крупные задачи. Во-вторых, в отличие от элемента, выполняющего функцию, идеология, как правило, не является частью своего объекта. В-третьих, в идеологии наблюдается *сознательное* искажение истины, чего нет в функции.

\*\*\*

Когда мы говорим о науке и гуманитарных ценностях, равно как и о других фундаментальных современных проблемах, возникших в связи с наукой, существенно важно помнить, что речь идет не обо всех типах научного знания вместе взятых, но прежде всего об «эмпирической» науке.

Она возникла в начале Нового времени. Точнее, так: возникновение «эмпирической» науки было одним из ряда элементов той системы принципиальных инноваций в человеческом бытии, которая только и составляет значение выражения «начало Нового времени». (Другим таким элементом явилось возникновение «высшей математики» — математики переменных величин — качественно новой формы «чистой» науки.) Сразу же появляется и идеология «эмпирической» науки. Первый развернутый вариант этой идеологии был создан Ф. Бэконом<sup>3</sup>.

Естественен вопрос: а не противоречим ли мы обычному представлению, согласно которому Бэкон создал методологию этой науки? Нет. Дело в том, что, на наш взгляд, бэконовская методология в действительности в значительной, а главное, в наиболее существенной своей части была служанкой идеологии «эмпирической» науки, т. е. стремилась не только и не столько объективно и беспристрастно изобразить научное знание, его методы, структуры, способы функционирования и т. д., сколько представить все это в наиболее выгодном свете. Как правило, именно из бэконовской методологии извлекались наиболее весомые, решающие идеологические аргументы, хотя ее роль, конечно же, не ограничивалась тем, чтобы обслуживать идеологию науки.

Общеизвестно, что наилучшая защита — нападение. Именно в этом духе Бэкон и строит свою идеологию науки. Он не просто положительно оценивает характеристики новой формы познавательной деятельности, но и стремится доказать, что они лучше соответствующих характеристик традиционных форм, хотя в целом отнюдь не ставит под сомнение значимость этих последних.

Условно бэконовскую идеологию науки можно разделить на три основные части.

Первая оценивает науки в плане исследуемых ею объектов. Главную положительную инновацию Бэкон здесь усматривает в том, что можно было бы охарактеризовать как тотализацию и эгалитаризацию. Речь идет о категорическом отрицании гносеологического снобизма в любых его формах и проявлениях. В прошлом люди, специализировавшиеся на познавательной деятельности, как правило, игнорировали как вещи «тривиальные и общеизвестные», так и объекты «низкие и недостойные»<sup>4</sup>. Новая наука изначально исходит из того, что любой из существующих объектов имеет точно такое же право быть исследованным, как и любой другой объект. «Ведь солнце одинаково проникает и во дворцы, и в клоаки и все же не оскверняется. Мы же не воздвигаем какой-либо Капитолий или пирамиду в честь человеческого высокомерия, но основываем в человеческом разуме священный храм по образцу мира. И мы следуем этому образцу. Ибо то, что достойно для бытия, достойно и для познания, которое есть изображение бытия. Одинаково существует как низкое, так и прекрасное»<sup>5</sup>. При этом, поскольку познаваемый мир един, постольку и все отдельные науки должны составлять единую систему знания, единую Науку<sup>6</sup>.

Вторая часть рассматриваемой идеологии оценивает науку в плане субъектов, занимающихся исследованием. И в данном случае мы опять-таки имеем дело с тотализацией и эгалитаризацией. Прежде познание, осуществлявшееся в контексте специализированных форм духа, было уделом избранных. Опираясь на методологические аргументы, Бэкон утверждает, что теперь ситуация радикально меняется. «Наш... путь открытия наук, — говорит он, — таков, что он немного оставляет остроте и силе дарований, но почти уравнивает их. Подобно тому как для проведения прямой линии или описания совершенного круга много значат твердость,



умелость и испытанность руки, если действовать только рукой, — мало или совсем ничего не значит, если пользоваться циркулем и линейкой. Так обстоит и с нашим методом»<sup>7</sup>.

Наконец, третья — наиболее методологическая — часть оценивает науку в плане *взаимоотношения между субъектом и объектом* в процессах как самого исследования, так и практического применения его результатов. К сожалению, в литературе обычно обращают внимание лишь на последний процесс, конкретно — на идею, согласно которой новая наука позволяет субъекту принципиально иначе относиться к объекту, а именно не просто понимать его, но *покорять, преобразовывать* его в соответствии со своими нуждами. Иными словами, говорят лишь о том, что *уже полученное* научное знание дает субъекту возможность рационально переделывать природу, составляет основание для такой переделки. Это ограничение возникает вследствие того, что интенция бэконовских идей не прослеживается до ее логического конца — до последних радикальных выводов.

А они оказываются далеко не столь оптимистическими, как ее начало. «Если... для античного сознания эпохи Платона и Аристотеля *знание есть благо*, то есть, пускай лишь в идеале, как бы это благо ни понималось и с каким бы реальным содержанием ни связывалось представление о нем, именно благо понималось как исходное основание знания, как его конечная цель и как высший его критерий, то для европейского сознания со времен Бэкона знание также находит свое основание в *иной, чем есть оно само, сущности*. Оно оказывается благом — конечно, также в идеале — лишь постольку, поскольку оно есть некоторая сила»<sup>8</sup>. Автор абсолютно прав, подчеркивая, что для античных мыслителей благо выступало по отношению к знанию и его исходным основанием, и конечной целью, и высшим критерием и что Бэкон и его последователи, введя уточнение «знание есть благо, потому что оно есть сила», обязали последнюю выполнять тот же набор функций.

Это полностью подтверждается текстами из Бэкона. В самом деле, что позволяет уже полученному научному знанию быть силой, т. е. эффективно руководить процессом преобразования природы человеком? Его несомненная истинность, отвечает Бэкон. А что делает это знание несомненно истинным? Ответ — научные опыты, являющиеся его ис-

точником, и индукция. Но последняя лишь придает знанию более компактный вид — как бы спрессовывает опытные данные в научные законы (Бэкон называет их «аксиомами») и их системы (теории); поэтому, когда индукция квалифицируется как «необходимый вывод»<sup>9</sup>, имеется в виду, что она гарантированно сохраняет характеристику истинности. А вот гарантированно *задает* эту характеристику то обстоятельство, что наука получает знание путем специальных опытов, которые «содержат в себе замечательную силу, а именно: они никогда не обманывают и не разочаровывают»<sup>10</sup>. При этом в первую очередь Бэкон подразумевает такую разновидность научных опытов, как материальный эксперимент. «Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте»<sup>11</sup>.

Но возникает еще один вопрос: а почему эксперимент составляет столь надежное основание для знания? И вот тут следует последний — радикальный — вывод, финал всей бэконовской интенции: «Подобно тому, как и в гражданских делах дарование каждого, а также скрытый смысл души и страстей лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, таким же образом и скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств (эксперименту. — *Е.Н.*), чем тогда, когда оно идет своим чередом»<sup>12</sup>. Это — из «Нового Органона». А вот — «О достоинстве и приумножении наук»: «...Подобно тому, как характер какого-нибудь человека познается лучше всего лишь тогда, когда он приходит в раздражение, и Протей принимает обычно различные обличья лишь тогда, когда его крепко свяжут, так и природа, если ее раздражить и потревожить с помощью искусства, раскрывается яснее, чем когда ее предоставляют самой себе»<sup>13</sup>. Таким образом, научное знание не только создает «рациональное основание» для насилия над природой, но и само возникает из такого насилия, каковое является надежным и окончательным гарантом его истинности (не тайная ли мудрость обыденного языка проявляется в том, что слова «опыт», «испытание», «естествоиспытатель» являются однокоренными с глаголом «пытать»?!)<sup>14</sup>.

Если теперь принять во внимание все три части бэконовской идеологии науки, то мы получаем такой общий вывод. «Эмпирическая» наука дает значительно более истинное,

надежное, обоснованное знание, чем все прежние формы познавательной деятельности — как специализированные (мифологическо-религиозная, философская), так и неспециализированная (обыденная). В конечном счете это происходит благодаря тому, что наука позволяет совершить тотальное насилие познающего субъекта над познаваемым объектом. Тотальное сразу в двух планах! Исследователем может (в принципе) стать любой мало-мальски нормальный человек, а в роли объекта исследования может (опять-таки в принципе) выступить любой из существующих фрагментов действительности.

Оценивая этот вывод, не будем забывать, что речь идет о юных годах новоевропейской цивилизации, для которых, как и для всяких юных лет, характерен нескрываемый и безоглядно оптимистический культ силы<sup>15</sup> — нежелание (или неумение) увидеть его отдаленные последствия. К тому же надо учесть и то, что эта идеологическая концепция базировалась не только на корректных описаниях наличного состояния науки и обоснованных предсказаниях ее будущих состояний, но и на достаточно вольных предписаниях и пророчествах того, какой науке надлежит быть и какой она непременно будет. Это относится ко всем трем частям идеологии, хотя и в разной степени.

Первая часть покоилась по преимуществу на представлениях о будущем. Правда, они имели высокую степень вероятности, т.е. являли собой весьма обоснованные предсказания, потому в дальнейшем оправдались. Неверным оказалось лишь предположение, будто «познавательное наступление» науки на мир будет осуществляться как бы цепью, где все научные дисциплины (отдельные науки) начнут движение более или менее одновременно, будут продолжать его в одинаковом темпе и под неким централизованным руководством и благодаря этому навсегда сохранят и даже упрочат свое единство, свой статус элементов одной большой Науки. На самом деле все было иначе: начиная с того, что стартовали отдельные науки, как правило, одновременно и подчас с большими разрывами во времени, и кончая тем, что на сегодняшний день Наука нередко напоминает большой многоэтажный и многоподъездный дом, в котором все его подъезды, этажи и квартиры отделены друг от друга толстыми бетонными блоками.

Вторая часть тоже покоилась на представлениях о будущем, но они в целом имели существенно иной источник, а именно вольные предписания и пророчества. Поэтому ей повезло значительно меньше. Да, проведение научного опыта на основе уже существующего, четко сформулированного и хорошо структурированного метода доступно гораздо большему числу лиц, нежели философская спекуляция, а тем более мистическая контемплация. Да, людей, ныне занятых в науке, во много раз больше, нежели тех, кто во времена Бэкона и Декарта всерьез занимался философией или теологией. Но границы между людьми науки и теми, кто не имеет к ней отношения, отнюдь не исчезли. Напротив, в каком-то смысле они стали более жесткими, чем прежние границы между, скажем, философами и нефилософами. «Эмпирическая» наука возникла и на протяжении всей последующей истории развивалась как вполне *специализированная* форма духовной (конкретнее — познавательной) деятельности. И метод, который сформулировал Бэкон и который рассматривался им как главное или даже единственное средство эгалитаризации и тотализации научного познания в плане его субъекта, тут не помог (это относится и к Декартову методу). Можно спорить, часто ли пользовались ученые этим методом в том его виде, в каком он представлен в бэконовских работах, и пользовались ли вообще<sup>16</sup>. Но в данном случае это не имеет никакого значения, ибо все последующее развитие науки наглядно показало, что нет какого-то Единственного Универсального Метода производства новых знаний — такого метода, с помощью которого любой «человек с улицы» мог бы легко научиться делать открытия. Нам нет необходимости особо углубляться в эти сюжеты. Вполне достаточно одного аргумента: как мы только что сказали, современная наука распадается на великое множество отдельных частных наук, дисциплин и т.д.; добавим к этому, что практически в каждой из них используются свои, сугубо специфические методы исследования; поэтому, строго говоря, нет стандартных путей не только «с улицы» в науку, но и из одной «научной квартиры» в другую. Вывод вполне очевиден. Нынешняя наука очень и очень далека от бэконовско-декартовского идеала эгалитаризма.

Казалось бы, третья часть бэконовской идеологии заслуживала наилучшей участи. Ведь в отличие от первых двух

она исходила не из представлений о будущем, но из вполне корректных описаний наличного состояния науки и уже наметившихся тенденций ее развития. Возрождение и в особенности XVI век характеризуются мощным ростом эмпирических исследований. Конечно, такие исследования велись и в прежние эпохи<sup>17</sup>, но теперь происходит нечто существенно иное. Отмечается резкое расширение объема и сферы опытных познаний, а также их качественное изменение. И то и другое не в последнюю очередь как раз и обусловлено тем, что именно в это время идет активнейшее освоение и массированное внедрение в научную практику такой специфической разновидности эмпирического исследования, как материальный эксперимент и даже «необузданное “экспериментирование” во всех областях культуры»<sup>18</sup>.

И тем не менее третьей части тоже не повезло, и в каком-то смысле даже больше, чем двум первым. Дело в том, что, хотя Бэкон слишком прямолинейно воспринял эту ситуацию и наметившиеся тенденции ее развития, он поспешил с абсолютизацией последних — с предположением, будто вся дальнейшая научная эволюция пойдет в соответствии с ними и только с ними. Но ведь Бэкон, как мы теперь знаем, застал лишь предысторию «эмпирической» науки.

Собственно же история ознаменовалась тем, что одни из этих тенденций стали менее интенсивными и бросающимися в глаза, а другие и вовсе заглохли, и их место заняли иные, подчас существенно отличные от них тенденции. Со временем процесс «необузданного экспериментирования» пошел на спад, и хотя материальный эксперимент продемонстрировал свою огромную познавательную ценность, хотя его внедрение в практику исследовательской деятельности шло и после и фактически продолжается поныне, стало ясно: он далеко не единственный метод «эмпирической» науки. С одной стороны, сохраняют свою значимость прежние методы опытного познания, например наблюдение, с другой — обретают свою значимость методы теоретического познания, например мысленный эксперимент. Общим для тех и других является, в частности, то, что если они и предполагают насилие, то только насилие познающего субъекта над самим собой.

Органическое единство эмпирических и теоретических методов исследования, эмпирической и теоретической составляющих в едином корпусе научного знания — вот характер-

нейший признак ставшей «эмпирической» науки<sup>19</sup>, принципиально отличающий ее от науки становящейся. Одним из конкретных выражений такого единства было сопряжение опытных физических исследований с математическими выкладками (а впоследствии и вообще объединение усилий «эмпирической» и «чистой» наук). Отец «эмпирической» науки — Галилей — прекрасно понимал это. Понимал и преворал в жизнь. Он был блестящим мастером не только материального, но и мысленного эксперимента. Он не представлял физику без математики. Бэкон сетует, что в астрономии «все сводится лишь к математическим наблюдениям и доказательствам. Эти доказательства могут показать, сколь изобретательно все это можно уложить в стройную систему и выпутаться из затруднения, но не то, каким образом все это происходит в действительности; они могут показать только кажущееся движение, вымышленный, произвольно построенный механизм его, а отнюдь не сами причины и истинный характер этих явлений»<sup>20</sup>. По Галилею, напротив, математические (как и вообще теоретические) методы несомненно помогают Физике, и притом не в порядке «работы на подхвате» (например, для придания массе опытных данных компактного вида). Нет. Они вполне креативны. Они участвуют в создании нового знания совместно с эмпирическими методами — на совершенно паритетных началах. Впрочем, иногда и на приоритетных. Так, он писал, что «вопрос о познании можно поставить двояко: со стороны интенсивной и со стороны экстенсивной; экстенсивно, т. е. по отношению ко множеству познаваемых объектов, а это множество бесконечно, познание человека — как бы ничто, хотя он и познает тысячи истин, так как тысяча по сравнению с бесконечностью — как бы нуль, но если взять познание интенсивно, то поскольку термин “интенсивное” означает совершенное познание какой-либо истины, то я утверждаю, что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математический науки, геометрия и арифметика...»<sup>21</sup>.

В этом заочном споре прав оказался Галилей. Новая физика с первых шагов остро нуждалась в помощи со стороны «чистой» науки, причем опять-таки новой, т.е. математики переменных величин. И конечно же, не случайно крупнейшие физики (и вообще представители «эмпирической» нау-

ки) той поры, как правило, были и блестящими математиками (Браге, Кеплер, Паскаль, Галилей, Лейбниц, Гюйгенс, Ньютон и др.). С десятилетиями и столетиями связь между «эмпирической» и «чистой» наукой становилась все более тесной и плодотворной, хотя при этом математика (как наука и как тип науки) ни в коей мере не утрачивала своей самостоятельности.

Может создаться впечатление, что идеология науки очень оперативно и точно реагировала на все перечисленные изменения науки. Так, бэконовский эмпиризм просуществовал в своем первоначальном виде весьма недолго. Ближайший ученик Бэкона Гоббс ввел в концепцию науки столь серьезные элементы теоретизма, что в определенных отношениях можно было отнести, скорее, именно к этой категории, а не к эмпиризму<sup>22</sup>. Кроме того, Гоббс и особенно Локк экстраполировали основные принципы эмпиризма на понимание человеческого познания в целом и тем самым преобразовали эту концепцию науки в общегносеологическую концепцию сенсуализма<sup>23</sup>. Такое преобразование было чутко подмечено нашим языком: нам представляется естественным говорить об эмпиризме (а не о сенсуализме) Бэкона и о сенсуализме (но не об эмпиризме) Локка. Завершился этот цикл гносеологической эволюции тем, что в кантовской концепции «эмпирической» науки элементы эмпиризма и теоретизма сосуществовали на абсолютно паритетных началах, вернее же сказать, были довольно органически синтезированы в контексте единой концепции<sup>24</sup>.

Однако впечатление, будто здесь мы имеем дело с *преобразованиями* бэконовской идеологии науки, обусловленными процессом развития самой науки, буквально рассыпается в прах, коль скоро мы обращаемся к XIX веку, в первой трети которого вдруг происходит возрождение бэконовского эмпиризма, а в третьей — доведение этой концепции до самого радикального состояния, какое только можно придумать. Первое было сделано Кантом, второе — Махом.

При всей своей определенности и яркой выраженности эмпиризм Бэкона не был радикальным. Философ неоднократно противопоставляет подлинную науку деятельности «эмпириков», извлекающих «опыты из опытов»<sup>25</sup>. Сам по себе «научный опыт в нашем понимании — это скорее проницательность и своего рода охотничье чутье, чем наука»<sup>26</sup>.

Опыт превращается в науку лишь тогда, когда усилиями научного разума преобразуется в систему «аксиом». Через два столетия Конт, а затем Милль и другие возрождают эмпиризм практически в этом же виде. Конт тоже против тех, кто превращает «реальную науку в своего рода бесплодное накопление несогласованных фактов... Именно в законах явлений действительно заключается наука, для которой факты в собственном смысле слова, как бы точны и многочисленны они ни были, являются всегда только необходимым сырым материалом»<sup>27</sup>.

На фоне таких фраз — абсолютно правильных и неоднократно повторяемых и потому воспринимаемых как неслучайные — как-то незамеченным проходит то обстоятельство, что в качестве синонима «научного закона» Конт употребляет выражение «общий факт».

Однако для Маха именно это стало сутью дела. Единственной функцией и идеалом науки он объявил описание. Тем самым описаниями оказываются не только фиксации опытных данных в языке, но и такие теоретические функции научного исследования, как предсказание и объяснение, и все формы знания в науке, в том числе законы и теории. Так, закон свободного падения тел Галилея, в сущности, есть лишь мнемоническое средство. Если бы мы для каждого времени падения знали соответствующее ему расстояние, проходимое падающим телом, то с нас этого было бы вполне достаточно. Но память не может удержать эту бесконечную таблицу. Тогда мы и выводим общую формулу. «Но это правило, эта формула, этот “закон” вовсе не имеет более существенного значения, чем все отдельные факты, вместе взятые»<sup>28</sup>. Еще хуже обстоит дело с теорией. «Быстрота, с которой расширяются знания благодаря теории, дает ей количественное преимущество перед простым наблюдением, тогда как качественно теория мало чем отличается от простого наблюдения как по своему происхождению, так и по тем конечным результатам, к которым она приводит»<sup>29</sup>.

Можно было бы начать возмущаться по поводу этого «мало чем отличается». Но при внимательном рассмотрении оказывается, что это даже хорошо, что мало, ибо, как показывают последующие разъяснения, в данном — качественном — отношении (в противоположность количественному) преимущество вообще на стороне «простого наблюдения».



По Маху, «то, что мы называем *теорией, теоретической идеей*, относится к категории косвенного описания»<sup>30</sup>. «Принятие теории сопряжено всегда с некоторой опасностью. Теория всегда ставит на место одного факта *A* другой... факт — *B*. Факт *B* может в известном отношении заменять собой *A*, — но именно потому, что *B* представляет собой *другой* факт, — он в *другом* отношении, *наверно, не в состоянии* вполне заменить собой *A*»<sup>31</sup>. Поэтому «казалось бы не только желательным, но и необходимым, не умаляя значения теоретических идей для исследования, ставить, однако, по мере знакомства с новыми фактами на место *косвенного* — *прямое* описание, которое не содержит в себе уже ничего *несущественного* и ограничивается лишь передачею фактов посредством понятия»<sup>32</sup>. Таким образом, теория если и полезна, то лишь в некоторых чисто технических, неприципиальных отношениях, а по сути, переход к ней от опытных данных всегда сопряжен со снижением качества научного знания. Вот уж поистине трудно вообразить себе более радикальную форму эмпиризма.

Итак, если говорить, что в XVII веке идеология науки очень недолго сохраняла тот вид, какой ей придал Бэкон, и вынуждена была изменяться под давлением кардинальных перемен в самой науке, то неумолимо возникает вопрос, почему же она возродилась в своей первоначальной форме и даже приобрела еще более радикальный вид в XIX в., когда те же перемены, продолжавшиеся все это время, зашли неизмеримо дальше.

Думается, корень зла здесь в самом первом положении — в утверждении, что в XVII веке *идеология* науки стала существенно меняться. В действительности все было немного иначе и намного сложнее. Выше мы сказали, что в бэконовском учении об «эмпирической» науке имели место и методология, и идеология, хотя первая практически полностью подчинялась второй, обслуживала ее. Уже первые последователи Бэкона разделили этих «сиамских близнецов».

При этом методология, будучи *знанием* о науке, естественно, должна была учитывать все принципиальные изменения исследуемого объекта и соответствующим образом менять содержание концепции, в частности, научиться соединять эмпиризм с элементами (и иногда весьма существенными) теоретизма<sup>33</sup>.

Что же касается идеологии «эмпирической» науки, то ее просто не стало. Нет, не в том смысле, что она умерла, аннигилировала и т. п. Она перестала играть активную роль на исторической сцене и, если угодно, была отправлена в запасники культуры. Правда, последние похожи не столько на своих музейно-галерейных тезок, сколько на те чердаки деревенских домов, куда отправляются вещи, которые в данный момент по какой-либо причине не могут быть использованы по своему назначению, но которые в принципе могут еще сгодиться.

Случилось это по вполне естественной причине. Дело в том, что бэконовская идеология науки создавалась для решения вполне определенной задачи — помочь нарождающейся «эмпирической» науке встать на ноги, завоевать место под солнцем, то бишь в наличной системе культуры, или, коротко говоря, доказать, что эта новая специализированная форма познавательной деятельности имеет право на существование. Довольно скоро задача была решена<sup>34</sup> и, стало быть, надобность в идеологии отпала.

В XIX веке, когда «эмпирическая» наука не только завоевала право на существование, но и наглядно продемонстрировала свою высокую ценность как в практическо-прикладном плане, так и в непосредственно духовном (познавательном), возникла новая задача — завоевать для нее *первое* место под солнцем, т. е. руководящее положение в наличной системе духовной культуры. Вот для этой-то цели и понадобилась идеология.

Как мы видели, Бэкону для решения его задачи надо было показать, что новая наука дает доброкачественное знание, и притом это знание по ряду характеристик лучше того, которое добывается традиционными формами познания. Однако не было необходимости (и даже было рискованно) ставить значимость последних под сомнение. Напротив, задача, возникшая в XIX веке, требовала представления науки как единственно истинной формы познавательной деятельности и отказа от традиционных форм — как ложных и вредных. Это во-первых. А во-вторых, необходимо было показать, что все остальные (т. е. непознавательные, а именно эстетические и нравственные) формы духовной деятельности могут и впредь должны быть основаны на науке. Для решения этих задач (в особенности первой) и был воскрешен бэконовский

эмпиризм. И это понятно. Ведь тем, что «эмпирическая» наука осуществляет специализированную *теоретическую* деятельность, она отличается лишь от обыденного познания, но не от теологии и философии. От них она отличается производством специализированного *эмпирического* знания.

Общеизвестен основной тезис Конта («закон трех стадий»), согласно которому теология, философия и наука составляют основу для трех последовательных стадий развития человеческого общества, причем «именно на последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным»<sup>35</sup>. А вот — последующее разъяснение: «Установив... совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии — как теологической, так и метафизической, — наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области *действительного наблюдения*, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся *единственно возможным основанием* доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям»<sup>36</sup>.

Наука, по Конту, — вот то духовное начало, на основе которого должна быть радикально преобразована вся система культуры, а с нею и весь социальный строй в целом. К примеру, он категорически против «притязаний теолого-метафизической философии на сохранение за нею исключительного права систематизировать обычную мораль...»<sup>37</sup>. «Истинно систематизированная мораль» «отныне сможет покоиться только на положительных (научных. — *Е. Н.*) основаниях...»<sup>38</sup> Благодаря этому будут выведены правила поведения, как общие, так и специальные, и эти правила будут наиболее соответствовать всеобщему порядку и, следовательно, необходимо окажутся наиболее благоприятными для личного счастья. Невзирая на крайнюю трудность этого великого предмета, я осмеливаюсь утверждать, что, рассматривая его надлежащим образом, можно прийти в этой области к заключениям, столь же достоверным, как выводы геометрии... нормальное существование такого порядка требует в каждом случае... систематического вмешательства то пассивной, то активной духовной власти, назначен-

ной энергично напоминать основные правила и мудро руководить их применением...<sup>39</sup>

Конттовская идеология науки возрождает и обе идеи эгалитаризма, определенным образом модифицируя их. Бэкон говорил, что методы науки годятся «как для тепла и холода, света, произрастания и тому подобного, так и для гнева, страха, уважения и тому подобного, а также для примеров общественных явлений, а равно и для душевных движений — памяти, сопоставления, различения, суждения и прочего»<sup>40</sup>. Однако в те времена наука начала заниматься лишь первым из этих списков. Ко второй трети XIX века очередь дошла и до «примеров общественных явлений», и Конт уделяет основное внимание вопросу об их научном изучении. Из того, что уже сказано здесь о его взглядах, ясно, что для него это в высшей степени важно, и, конечно же, не случайно именно он явился родоначальником научной социологии.

Что же касается вопроса о субъекте научной деятельности, то применительно к нему идея эгалитаризма теперь обрела такой вид. Абстрактно говоря, любой нормальный человек может овладеть наукой и на ее основе преобразовывать как культуру, так и социальный строй в целом. Правда, для представителей высших и средних классов все это существенно затруднено. Дело в том, что наличная и доступная только им система воспитания и образования прививает людям почти исключительно традиционные — теологические и метафизические — идеи. Лишь пролетарии не испытывают на себе этих «вредных последствий нелепой системы общего воспитания»; «если бы знаменитая формула *tabula rasa* Бэкона и Декарта была когда-либо вполне осуществима, то это наверно было бы среди современных пролетариев, которые... гораздо более, чем всякий другой класс, приближаются к идеальному типу, подготовленному к рациональному положительному методу»<sup>41</sup>.

«Одним словом, наши пролетарии единственно способны стать решительными помощниками новых философов (т. е. адептов конттовской идеологии науки. — Е.Н.)<sup>42</sup>.

Конттовский вариант идеологии науки просуществовал около века, т. е. гораздо дольше, чем бэконовский. Это объясняется тем, что задача, для решения которой он был создан, оказалась неразрешимой. Этим же — и только этим — мы можем объяснить и возникновение радикально-

го эмпиризма (Маха и других) в условиях, когда (особенно на примере исследований микромира) стала очевидной не только эвристическая, но даже и ведущая роль теоретических методов в научном исследовании. Данная форма эмпиризма, в сущности, была выражением агонии контовской идеологии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Можно, конечно, сказать, что этот подразумеваемый смысл провоцируется уже самой формой постановки вопроса, но с тем же успехом можно утверждать и противоположное: данная форма возникла не случайно, ей предшествовало и вызвало ее к жизни именно такое понимание проблемы.

<sup>2</sup> Если иметь в виду мангеймовское различие «тотальной» и «частичной» идеологий, то предмет нашего интереса относится к первой из них, хотя термин «идеология», как он понимается в данной статье, и «тотальная идеология» совпадают лишь в плане их значений, но не смыслов.

<sup>3</sup> Практически тогда же и то же самое, но применительно к «чистой» науке делает Декарт. Если основу бэконовской идеологии составлял эмпиризм, то здесь ею был теоретизм.

<sup>4</sup> См.: Бэкон Ф. Соч. в 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 72.

<sup>5</sup> Там же. С. 75.

<sup>6</sup> Декарт занимает практически такую же позицию. Он тоже осуждает гносеологический снобизм — склонность не считать «заслуживающими внимания» вещи, «слишком легкие и доступные всем» (см.: Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 81–82). Больше того, для него это вдвойне важно, ибо (и опять к нам приходит решающий аргумент из методологической части идеологии науки) научный процесс познания начинается с интеллектуально-интуитивного постижения как раз наиболее простого, а все остальное знание дедуктивно выводится из результатов такого постижения. Столь же (или опять-таки вдвойне) дорога ему и мысль о единой науке, объемлющей единый мир. Он даже убежден, будто «все науки настолько связаны между собою, что легче изучать их все сразу, нежели какую-либо одну из них в отдельности... Следовательно, тот, кто серьезно стремится к познанию истины, не должен избирать какую-нибудь одну науку...» (Там же. С. 80–81).

<sup>7</sup> Бэкон Ф. Соч. Т. 2. С. 27–28. Ту же мысль встречаем у Декарта. Формулируя свой метод в одной из ранних работ — «Правилах для руководства ума», — он хотел добиться того, «чтобы всякий, кто проникся этим методом, как бы ни был посредствен его ум, увидел, что нет ничего скрытого от него более, чем от других, и что в дальнейшем от него не будет скрыто ниче-

го вследствие несовершенства его ума или недостатка опытности» (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 111). Это же он повторит и в позднем произведении «Начала философии»: «При изучении природы различных умов я замечал, что едва ли существуют настолько глупые и тупые люди, которые не были бы способны ни усваивать хороших мнений, ни подниматься до высших знаний, если только их направлять по должному пути» (Там же. С. 419).

<sup>8</sup> *Трубников Н. Н.* Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995. С. 150–151.

<sup>9</sup> См.: *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 75.

<sup>10</sup> *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 61.

<sup>11</sup> Там же. С. 35.

<sup>12</sup> Там же. С. 61.

<sup>13</sup> Там же. Т. 1. С. 165.

<sup>14</sup> Декарт вполне разделял первое из этих положений; наука ума, говорил он, позволяет нам «сделаться хозяевами и господами природы» (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 505). Однако он не мог бы согласиться со вторым. Помешала бы методологическая часть его идеологии науки, в которой взаимоотношение между субъектом и объектом в процессе собственно исследования оценивалось во вполне традиционном — созерцательном — духе; ни интеллектуальная интуиция, ни дедукция не предполагали никакого вмешательства в жизнь объекта. Здесь в порядке возражения нам могут напомнить, что Декарт был не только математиком и философом, но и физиком, физиологом и т. д., что он много и охотно занимался опытными (в том числе экспериментальными) исследованиями; иногда вспоминают и о его положительных отзывах о методологических идеях Бэкона. Однако все это ничего не меняет. Так, отзывы о Бэконе, если внимательно вчитаться в них, доказывают не то, что с их помощью пытаются доказать, а, скорее, прямо противоположное. К примеру, в одном из писем к М. Мерсенну, на которое, кстати сказать, нередко ссылаются, Декарт пишет: «Я... составил... перечень, частично основываясь на веруламце (очевидно, имеются в виду перечни, «таблицы», обсуждение которых занимает практически всю вторую книгу «Нового Органона». — *Е.Н.*), частично исходя из собственных размышлений. Это — одна из первых вещей, которые я попытался объяснить, к тому же не так трудных, как кажется на первый взгляд. Потому что, если у вас истинные исходные основания, то далее все выстраивается само собой» (*Descartes R. Oeuvres.* P., 1897. E. 1. P. 109). Однако здесь говорится о заимствовании у Бэкона лишь некоторых *результатов* его исследований, но отнюдь не *методов*. А две последние фразы явно свидетельствуют о том, что свою часть перечня Декарт строил на основе собственного метода. Если же в целом гово-

речь об оценке опыта в контексте декартовской методологии науки, то следует со всей определенностью подчеркнуть, что он фактически не считался *познавательным* средством. Таковыми являются лишь интеллектуальная интуиция и дедукция, позволяющие познать все — в том числе все конкретные «формы и виды тел», созданные Богом. Правда, они не могут определить, какие из этих «форм и видов тел» Богу было угодно поместить на Земле, в нашем ближайшем окружении, а какие нет. Это как раз и позволяет сделать опыт, который тем самым решает не познавательную, но практическо-прикладную задачу; «приспособить их (знания, полученные с помощью интуиции и дедукции. — *Е. Н.*) для использования нами можно только... прибегая к ряду различных опытов» (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 307; курсив мой. — *Е. Н.*).

<sup>15</sup> Вот, пожалуй, наиболее яркий пример. Ныне для нас почти естественной стала фраза «Политические конфликты должны решаться исключительно политическими, но не военными средствами». А, к примеру, для Макиавелли она была бы совершенно противоестественной, ибо для него военное решение — один из *политических* способов преодоления конфликта, больше того — наиболее эффективный и потому самый главный такой способ.

<sup>16</sup> Декарт неоднократно заявлял, что своими открытиями в математике он обязан установленному им методу (см.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 114–115, 260–261, 272–275, 279). Лейбниц, однако, рассматривал этот метод как имеющий лишь субъективную значимость, т. е. как такой, который мог быть использован только его автором (см.: *Бурбаки Н.* *Очерки по истории математики.* М., 1965. С. 15).

<sup>17</sup> См.: *Ахутин А. В.* *История принципов физического эксперимента (от Античности до XVII в.).* М., 1976. Гл. 1–5.

<sup>18</sup> Там же. С. 12.

<sup>19</sup> Отсюда и эти кавычки в ее названии.

<sup>20</sup> *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. С. 223.

<sup>21</sup> *Галилей Г.* Избр. труды. М., 1964. Т. 1. С. 202.

<sup>22</sup> Дерадикализацию теоретизма, введение в него существенных элементов эмпиризма предпринял первый же крупный последователь Декарта Лейбниц.

<sup>23</sup> Аналогичное преобразование теоретизма — его превращение в общегносеологическую концепцию рационализма — осуществил сам Декарт.

<sup>24</sup> Подробнее обо всем этом цикле гносеологической эволюции см.: *Никитин Е. П.* *Сенсуализм и рационализм // Теория познания.* Т. 1. *Домарксистская теория познания.* М., 1991.

<sup>25</sup> *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 70; сравни там же: Т. 1. С. 299–300.

<sup>26</sup> Там же. Т. 1. С. 510.

<sup>27</sup> *Конт О.* Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). СПб., 1910. С. 19.

<sup>28</sup> *Мах Э.* Принцип сохранения работы. История и корень его. СПб., 1909. С. 37.

<sup>29</sup> *Мах Э.* Научно-популярные очерки. Вып. I. Метод и цель научного исследования. Теория познания. М., 1901. С. 52.

<sup>30</sup> Там же. С. 51.

<sup>31</sup> Там же. С. 52.

<sup>32</sup> Там же. С. 55.

<sup>33</sup> Однако эмансипированная методология менялась не только по этой причине, но и вследствие внутренней логики развития таких — философских — дисциплин. Именно данная логика и привела к преобразованию методологического эмпиризма в общегносеологическую концепцию сенсуализма. Важно заметить, что преобразование, однако, не коснулось наиболее общих свойств концепции. В частности, она сохранила сугубо познавательный (внеидеологический) характер. Да и как может быть иначе, ведь при всей своей «общегносеологичности» сенсуализм прежде всего выступает как концепция, отображающая самую древнюю и самую обширную разновидность познавательной деятельности — обыденное познание, а оно так давно существует и имеет столь прочные позиции в человеческом бытии, что не нуждается ни в какой идеологии.

Конечно, можно еще предположить, что первоначально эта общая концепция сенсуализма создавалась ради подведения под нее бэконовской идеологии науки, т. е. ради теоретического обоснования последней. Но даже если бы это удалось доказать, отсюда еще нельзя было бы сделать вывод, будто и сама концепция сенсуализма идеологична, ибо идеология может обосновываться и часто действительно обосновывается с помощью внеидеологических положений и концепций.

<sup>34</sup> Мы отнюдь не думаем, будто это случилось исключительно благодаря бэконовской идеологии науки, но далеки и от мысли, что она не сыграла здесь никакой роли.

<sup>35</sup> *Конт О.* Дух позитивной философии. С. 10.

<sup>36</sup> Там же. С. 16–17 (курсив мой. — *Е.Н.*).

<sup>37</sup> Там же. С. 51.

<sup>38</sup> Там же. С. 52.

<sup>39</sup> См.: Там же. С. 52–53.

<sup>40</sup> *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 78–79.

<sup>41</sup> *Конт О.* Дух позитивной философии. С. 62–63.

<sup>42</sup> *Конт О.* Общий обзор позитивизма // Родоначальники позитивизма. СПб., 1913. Вып. 5. С. 4.



## **Наука и научность как аксиологическая проблема**

«Мы живем в эпоху, когда лишь иррациональные силы действительно сильны, рациональные же силы бессильны»

*Н.А. Бердяев*

«...человек не может быть счастлив наукой, но теперь он еще менее может быть счастлив без нее»

*А. Пуанкаре*

Проблема роли гуманитарных ценностей в научном познании имеет и обратную сторону — осмысление самой науки и научного познания как гуманитарной ценности. Еще совсем недавно это нельзя было бы назвать проблемой, ибо наука рассматривалась не просто как ценность, но как высшая ценность и основание современной цивилизации. Хотя критика науки имеет давнюю традицию, явно обозначившуюся по крайней мере со времен Ж.-Ж. Руссо, в прошедшем столетии во всеобщей оценке науки произошли существенные изменения, касающиеся поначалу гносеологических характеристик науки, но в дальнейшем переросшие в переоценку того значения, которое она имеет или может иметь для человеческого существования. Науку критикуют, с одной стороны, за то, что она не оправдала возлагаемых на нее надежд — не стала средством устройства мира на разумных началах, не смогла обеспечить счастье и процветание для всех людей. С другой стороны — за то, что она, напротив, выполняет свои притязания на преобразование мира, но людям от этого становится не лучше, а хуже. При этом никто не отказывает науке в признании ее роли как ведущего фактора современной *цивилизации*, но это не влечет за собой признания ее в качестве гуманитарной ценности. Проблема ценности науки является, таким образом, оборотной стороной ее критики. Рассматривая вопрос о ценности науки, будем исходить из понимания ценности как соответствия объекта своей идее.

Среди уходящих мифов миф о спасительной миссии науки уступает по своей значимости и влиянию на ход истории только, пожалуй, социальным утопиям. Кризис поклонения науке, воспринимаемый как кризис доверия научному разуму, научной рациональности вообще, — отнюдь не порождение XX века, но, скорее всего, его кульминация и, можно надеяться, завершение. Он являет собой лишь одно, хотя и наиболее значительное, проявление кризиса, переживаемого всей европейской цивилизацией. Антиподом цивилизации, как известно, является варварство, потому и кризис цивилизации чреват наступлением нового варварства. Задолго до конца прошлого века В.В. Зеньковский писал: «Весь мир проходит ныне через период глубокой варваризации, несмотря на все блестящие завоевания науки и техники, на бесспорные сдвиги в устройении социальных условий жизни»<sup>1</sup>. В этих словах, не только не потерявших своей актуальности, но ставших поистине злободневными<sup>2</sup>, выражена та обеспокоенность современным состоянием нашей цивилизации, которая становится доминантой общественного сознания начала третьего тысячелетия. Алармистские тенденции за последние десятилетия не только значительно усилились, но и расширили сферу своего внимания: если раньше преимущественно говорили о проблемах экологии в контексте производственно-технического и потребительского воздействия общества на природу, то теперь все больше говорят об экологии человека, культуры и т. д. В ситуации кризиса поиск путей выхода из него всегда включает в себя возвращение к истокам этого кризиса. Современная наука является не только продуктом этой цивилизации, но и ее источником и движущей силой. Поэтому вопрос о судьбе науки и о судьбе цивилизации — это во многом один и тот же вопрос.

Проблема культурной ценности науки для российской современности является еще и частью животрепещущей задачи выбора своего исторического пути, становления национального самосознания в изменившихся условиях. Наши современные реформы начинались под лозунгами европеизации России, включения её в мировую цивилизацию. При этом важно учитывать, что, когда у нас говорят о европейской культуре и тем более о европейской цивилизации, обычно имеют в виду отнюдь не христианские цен-

ности или правовую культуру, составляющие ее фундамент, а прежде всего тип жизнедеятельности и мировосприятия, основанный на научном познании и продуцируемом им техническом прогрессе. В то же время на фоне разговоров о вхождении России в «европейскую семью народов» особенно поражает то крайне негативное или, в лучшем случае, пренебрежительное отношение к науке, которое проявляется у нас как в массовом сознании, так и в кругах, ответственных за формирование государственной политики в области науки<sup>3</sup>. Создается впечатление, что у западной цивилизации мы хотим перенять только ее стандарты потребления.

Такое несоответствие декларируемых целей и реальных действий является следствием ситуации, когда влияние общества (прежде всего властных структур) на развитие научных идей превосходит влияние научных идей на развитие общества. Негативизм в отношении науки, как и культуры в целом, характерен сейчас, конечно, не только для России. Он является своего рода приметой времени. Однако у нас он носит, скорее, чисто практический характер и не является результатом глубокой критической рефлексии. Осознание причин кризиса ценности науки и осмысление ее места в современной культуре, ее соотношения с такими безусловными человеческими ценностями, как рациональность, свобода, истина и т. п., является поэтому нашей насущной задачей.

## **1. Кризис науки как средоточие кризиса современной культуры**

Суть переживаемого в XX веке кризиса культуры Ортега-и-Гассет определил как феномен «жизненной дезориентации», когда человек не знает, «по каким часам жить», а привычные и казавшиеся незыблемыми жизненные ориентиры вдруг теряют свою естественность и очевидность, когда система ценностей, еще недавно формировавшая жизнь и придававшая ей определенную осмысленность, вдруг утрачивает свою бесспорность и императивность, а то, что должно бы ее заменить, не достигло еще необходимой устойчивости и убедительности. Все эти признаки наличествуют в современной России и проявляются у нас в си-

лу переживаемого переходного периода с еще большей остротой и отчетливостью. Сакраментальный для нашей истории вопрос «что делать?» опять будоражит общественную мысль и человеческую совесть. Как жить в условиях, когда все нормы (именно все, а не только порожденные господством коммунистической идеологии) подвергаются сомнению, пересмотру, откровенно попираются или искажаются, лишаясь, говоря словами Э. Гуссерля, своего «идеального значения»?

При всей своей тяжести, кризисная ситуация не лишена все же и некоторого позитивного значения, своеобразного творческого потенциала, особенно для философской мысли, побуждая нас к поиску подлинного смысла и ценности бытия во всей его противоречивости и многообразии. В такие времена все человеческие ценности от бытовых до бытийных, или метафизических, обнаруживают свое подлинное значение<sup>4</sup>. В переломные эпохи каждый наш выбор не только касается настоящего момента, но неизбежно затрагивает и в какой-то мере определяет направление будущего развития. Отсюда и возрастание личной ответственности каждого, ибо события, в которых мы так или иначе принимаем участие, помимо нашей воли и желания обретают экзистенциальный смысл<sup>5</sup>.

Современный кризис, конечно, значительно отличается от кризиса начала XX века как по своему масштабу, так и по своему характеру. Тотальность кризиса конца прошлого века означает не только его пространственную или количественную характеристику, указывающую на то, что он охватывает все страны и континенты. В его орбиту оказались втянутыми все сферы человеческой жизнедеятельности — от производства материальных благ до творения культурных ценностей. Если даже видеть основную проблему в обострении экологической ситуации, то ее анализ непременно выведет нас ко всем другим сферам деятельности, познания и культуры: очевидна причастность к этому техники, через нее и науки, а за ними стоит политика, экономика и, конечно, мораль, искусство, религия. И поскольку политика, экономика, наука, техника, культура суть плоды осуществления человеческой воли, познания и деятельности, то напрашивается вывод, что суть кризиса — в потере доверия к «делу рук человеческих», к творимой ими

«второй природе», или культуре. Именно к такому выводу приходит Р. Гвардини, определяя источник современного кризиса: «Сегодня сомнения и критика идут изнутри самой культуры. Мы ей больше не доверяем. Мы не можем больше, как это делало Новое время, воспринимать ее как наше субстанциальное жизненное пространство и надежный порядок жизни. И уж подавно мы не видим в ней — как “объективном духе” — воплощение истины нашего бытия»<sup>6</sup>. Все сказанное Гвардини в отношении культуры можно в полной мере отнести и к науке, ибо, во-первых, она является составной частью культуры, и, во-вторых, не просто частью, но, во всяком случае для нашего времени, служит смысловым центром культуры, как и всей современной цивилизации, когда «действительность, внутри которой движется и пытается оставаться сегодняшний человек, все более определяется тем, что называют западноевропейской наукой»<sup>7</sup>. Поэтому и разочарование в культуре более всего осознается именно как разочарование в науке, и не только в ее способности решать определенные стоящие перед человеком задачи, но и как в особом способе отношения человека к миру, т. е. к *научной рациональности*. Как и всякое разочарование, оно явилось реакцией на чрезмерное упование на неограниченные творческие возможности человека в преобразовании природы, социума и самого себя, опираясь исключительно на силу человеческого разума. Этим мы расплачиваемся за, говоря словами К. Ясперса, «высокомерную уверенность в том, что человек в качестве господина мира может по своей воле сделать его устройство поистине наилучшим»<sup>8</sup>. Известно, что многие ценности отвергаются лишь в силу их неправильного понимания и употребления. Преодоление «научного утопизма», освобождение от преклонения перед наукой способствуют более трезвому взгляду на науку и более адекватному пониманию ее природы и назначения.

## 2. Проблематизация науки и задача философии

В том, что наука выполняет роль смысловой доминанты современной европейской культуры, сходятся как ее сторонники, так и ее критики; как те, кто видит в ней надежды на спасение, так и те, кто всецело возлагает на нее ответ-

ственность за грозящие человечеству опасности. В итоге именно на счет науки и присущего ей духа рациональности относят негативные последствия развития прогресса цивилизации, в том числе и грозящий жизни всего человеческого рода экологический кризис. Этим объясняется огромный интерес к науке, проявляемый и самими учеными, и особенно философами. Говоря о проблематизации науки, мы имеем в виду обострение потребности в новом осмыслении этого феномена, соотношении современной формы ее существования с ее исходным понятием, или с ее *идеей*. Это позиция, противостоящая как сциентистскому оптимизму, так и иррационалистическому антиинтеллектуализму, и точнее всего она выражена в словах Хайдеггера: «Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса»<sup>9</sup>. В силу своей специфики философия исследует науку во всей ее полноте и сложности, но главным для нее является всё же анализ *ценностно-смыслового* содержания науки, понимание ее цели и смысла как особого способа существования человека в мире, как особого мироотношения, а также ценности науки в культуре. Рассматривая науку в системе гуманистических ценностей, мы должны, во-первых, понять ее как ценность, во-вторых, определить сущность гуманизма как определенного типа мировоззрения и на этой основе решать поставленную нами задачу. Сосредоточимся на первой части обозначенной проблемы.

Наука выступает как ценность, когда она рассматривается с точки зрения определенных идеалов, помещается в культурный контекст. Для нас важен контекст философского осмысления науки, в котором она рассматривается прежде всего в соотношении с ее идеей, где проводится различие между сущностью науки и ее существованием. Ценность науки понимается здесь как соответствие ее бытия ее идее.

### 3. Образ науки и ее идея

Доминирующим положением в современной культуре наука обязана господству идеи преобразования мира и подчинения его воле и замыслу человека, которая достигла

своего апогея в эпоху техногенной цивилизации. В этом контексте значение науки сопрягается с идеей прогресса, прочно связывая образы науки и прогресса. К. Ясперс специфику современной науки видел в том, что «ее самосознание определяется идеей прогресса»<sup>10</sup>. Прогресс понимается при этом как расширение возможностей человеческой преобразовательной деятельности, направленной вовне — на покорение природы и преобразование общества. Далее мы рассмотрим отличия взглядов самих провозвестников и основателей новой науки от этой позиции. Здесь же нам важно отметить включенность понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира, свойственного гуманизму. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума, что заставило П. Фейерабенда потребовать «отделения государства от науки — этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института»<sup>11</sup>.

Современная критика науки во многом вызвана «научо-верческим» суеверием, обусловленным неадекватным восприятием науки, при котором на нее возлагаются несвойственные ей задачи и с нею связываются такие надежды, которые она по своей природе ни при каких условиях и усилиях не может и не должна осуществлять. Вера в науку без правильного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суеверием. Это было особенно характерно для раннепозитивистского сциентизма, когда наука прямо провозглашалась О. Контom новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. И как в библейской истории самонадеянность людей и дерзость их замыслов построить башню до неба завершились смешением языков и вавилонским столпотворением, так и абсолютизация научного разума, вера в его неограниченную преобразующую силу, сциентистские попытки сделать науку духовным центром культуры и путем к счастью натолкнулись на смешение понятий как следствие дифференциации и специализации в науке. Вера в науку входит одним из основных элементов в распространившееся в наше время неоязычество, истоки которого провидел и ясно выразил Л.Н. Толстой<sup>12</sup>. Ложные надежды естественно ведут

к разочарованию, и чем сильнее были надежды, тем горше разочарование, доходящее до презрения. Превращенная в идола нашей эпохи, наука неизбежно теряет свой истинный образ. Как верно отметил К. Ясперс, наука «является знаменем нашей эпохи, но в таком обличье, в котором она перестает быть наукой»<sup>13</sup>. Бытующий образ науки зачастую мало соответствует ее действительной природе, или ее идее. Поэтому важно постоянно помнить о несовпадении науки как факта и как идеи, которую можно понять лишь посредством исторического и в первую очередь историко-философского исследования ее генезиса и путей ее эволюции в контексте всей человеческой культуры<sup>14</sup>.

#### **4. Отчуждение науки от мира человеческих ценностей**

Одним из парадоксов современного кризиса науки является растущая диспропорция между ростом практической (технической) и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Современная наука фактически не способствует преодолению кризиса идентичности, переживаемого современным человечеством. Симптомом утраты ее бывшего влияния на умы и чувства людей служит то, что самые сенсационные научные открытия перестали решающим образом влиять на изменение господствующего мировоззрения; общественное сознание как бы и не замечает их, хотя, благодаря обилию научно-популярной литературы и доступности информации о научных открытиях, узнать о них теперь стало намного легче, чем когда-либо<sup>15</sup>. Поле деятельности человека все более теряет связь с полем его непосредственного переживания и мировосприятия<sup>16</sup>.

Это вызвано прежде всего революционными изменениями, начавшимися в науке на рубеже XIX–XX веков. Развитие современной цивилизации порождает несоответствие между открываемыми ею возможностями и способностью человека справляться с ними. В этой диспропорции Ортега-и-Гассет видит главную проблему нашего времени и даже основную трагедию нашей эпохи. В отличие от предшествующих цивилизаций, погибающих прежде всего от



несовершенства принципов организации, неразвитости техники и т. д., «европейская цивилизация шатается по обратной причине... в наши дни сам человек не выдерживает. Он не в состоянии идти в ногу со своей собственной цивилизацией»<sup>17</sup>. Это относится не только к рядовому «человеку с улицы», несведущему в науках, но и к самим ученым<sup>18</sup>, которые, будучи узкими специалистами в своей области, не могут уже считаться вполне образованными людьми. При этом последние представляют даже большую опасность для общества, чем все остальные, поскольку они незаконно используют социальный авторитет науки там, где он еще сохранился. Специалист теперь не может быть отнесен ни к образованной части человечества, ни к необразованной. Он «ученый невежда», а это значит, что во всех вопросах, ему неизвестных, он поведет себя не как человек, незнакомый с делом, но с авторитетом и амбициями, присущими знатоку и специалисту<sup>19</sup>. В отрыве науки от жизненных интересов человека П. Флоренский видел оборотную сторону ее сциентистских посягательств на доминирование в сфере человеческих ценностей, подчинение себе всех иных духовных запросов человека, в результате чего «была сооружена огромная машина, к которой не знаешь, как подступиться... Научное мировоззрение, — подводит итог Флоренский, — и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все наши масштабы: самого человека»<sup>20</sup>.

Разрыв между уровнем познания и уровнем осмысления еще более возрастает в результате проникновения науки в такие сферы реальности, которые выходят далеко за пределы естественного опыта существования человека в мире, что дает основание говорить о формировании «постчеловеческой» реальности и «постчеловеческом измерении мира» (В.А. Кутырев), в котором собственно человеческая реальность составляет лишь часть порожденной деятельностью человека реальности. Наука как бы повторяет тот путь отчуждения от человека, который проходит искусство, а вместе с ними политика, — все они, возникнув из определенных человеческих потребностей, ради решения порожденных ими проблем, постепенно как бы «забывают» свои истоки и свое назначение и начинают развиваться по своим собственным законам. И тогда делом науки становится

ся удовлетворение страсти исследования, не интересующееся тем, что из этого выйдет; так же как и искусство, она существует для самой себя<sup>21</sup>; это же относится и к технике, и к политике: их все меньше занимает проблема существования человека, жизненные интересы и потребности которого все более становятся помехой на пути их самодостаточного развития.

Можно сделать вывод, что чем более возрастает цивилизационная сила науки как способность утилизации своих достижений, тем глубже становится разрыв между наукой и миром человеческих ценностей. При этом особую опасность представляет чисто внешнее, утилитарное усвоение и использование плодов развития науки, столь характерное для человека XX века. Такое отношение к науке Ортега-и-Гассет рассматривал как *парадокс цивилизации мира с одновременной варваризацией его обитателей*. Современный человек охотно и легко погружается в созданный при посредстве науки «технический рай», не давая себе труда задуматься о тех принципах, которые необходимы для его создания, и воспринимая плоды цивилизации как дары природы. И если еще в начале века Б. Рассел предупреждал об опасных последствиях воздействия науки на нации с сильной донаучной культурой<sup>22</sup>, то теперь уже большинство и в «культурных» нациях не способно воспринимать достижения науки иначе, чем «умственные варвары», как назвал это явление Ортега-и-Гассет. «Тут огромное несоответствие, — продолжает он, — между очевидными благами, которые наука каждый день дарит массам, и полным отсутствием внимания, какое массы проявляют к науке. Больше нельзя обманывать себя надеждами: от тех, кто так себя ведет, можно ожидать лишь одного — варварства. В особенности, если... невнимание к науке, как таковой, проявляется ярче всего среди самих практиков науки — врачей, инженеров и т. д., которые большей частью относятся к своей профессии, как к автомобилю или аспирину, не ощущая никакой внутренней связи с судьбой науки и цивилизации»<sup>23</sup>. Таким образом, происходит как бы многократное отчуждение науки от человека: сфера научного познания вышла далеко за границы естественного обитания человека в макро- и микромир, но и в границах «человеческого измерения» наука, вследствие чрезвычай-

ной дифференциации и специализации, дает знания, недоступные осмыслению в целостной картине мира. В результате наука перестает быть объектом не то что поклонения, но даже и заинтересованного отношения в обществе. На фоне общественного равнодушия растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма, значение которых естественно возрастает в кризисные периоды истории.

Критика науки (и непосредственно восходящая к ней, и зачастую неотделимая от нее критика научной рациональности) осуществляется сразу по нескольким направлениям и базируется на разных основаниях: метафизическом (онтологическом), гносеологическом, методологическом, этическом, социальном и др., каждое из которых заслуживает специального рассмотрения. В критических выступлениях против науки можно расслышать всю гамму голосов — от выражения метафизической «тоски по абсолюту» до призывов к восстанию против тирании логоса, империализма рациональности и диктатуры тоталитарного разума. Однако критические стрелы нередко направляются мимо цели, ибо объектом оказывается не наука и научная рациональность в их исходном, сущностном выражении, а те искажения и деформации, которые она претерпевает как составляющая техногенной и, как теперь стало очевидно, кризисогенной цивилизации. Иначе говоря, критика относится, с одной стороны, к мифу о науке, а с другой — к науке в ее эмпирическом, фактическом выражении, а выводы из нее переносятся на само понятие науки.

## **5. Цели науки и ценности гуманизма**

Противостояние гуманизма и науки нередко выражается как разрыв между культурой и цивилизацией, когда определенная часть культуры — техника, естествознание, экономика, все, что дает так называемое технологичное знание, — переживает стремительный взлет и начинает как бы самостоятельную жизнь, вне контроля со стороны человека и в отрыве от гуманитарных целей и ценностей.

Утилитарно-прагматистский образ науки, против которого, главным образом, направлена современная критика рациональности, существенно отличается от образа науки, созданного классической философией. Современные крити-

ки науки нередко пытаются вывести порожденные техногенной цивилизацией характеристики науки из самой ее сущности. Разрушающие природу и социум последствия деятельности человека вменяют самой науке, которая будто бы с момента своего возникновения уже заключала в себе, в присущем ей способе отношения к миру, все те негативные моменты, которые теперь проявились в полной мере. Источник дегуманизирующего воздействия науки усматривают прежде всего в ее установке на господство над природой, которая якобы изначально присуща ей. Известный лозунг «Знание — сила» истолковывается теперь как коренящийся в самой сущности науки импульс к ничем не ограниченному покорению природы с помощью знания, из чего и последовали все разрушительные последствия наступления цивилизации на природу. Однако обращение к работам провозвестников науки Нового времени, в которых формулируются цели и идеалы науки, порождает сомнение в справедливости утверждений о несовместимости идеалов науки с гуманистическими ценностями, с задачей освобождения человека от власти природных и социальных сил. Напротив, обнаруживается понимание науки как одной из освободительных сил, вынесение на первый план ее освободительной миссии. Образ науки, данный в трудах как ее провозвестников, так и ее признанных методологов (Р. Декарт, Ф. Бэкон), существенно отличается от распространенного сейчас ее утилитаристско-прагматистского образа.

Провозвестник новой науки Роджер Бэкон, которому приписывают авторство известного лозунга «Знание — сила», просто не мог понимать науку в прагматистски-техницистском ключе, поскольку это несовместимо с интеллектуальной атмосферой или духовностью (как теперь сказали бы «менталитетом») позднего средневековья и с социально-экономическими реалиями того времени. Он еще следует платоновско-сократической традиции, для которой познание и любовь к истине — условия *добродетельной жизни* человека, а не инструмент власти и господства. Он еще не отделял знание от мудрости и силу знания-мудрости видел в его влиянии на нравственность человека. «Разум, — писал он в “Opus Tertium”, — есть путеводитель правой воли и направляет ее ко спасению. Чтобы творить добро, надо его знать; чтобы избегать зла, надо его различать. Пока длится

невежество, человек не находит средств против зла; человек, окруженный тьмой, впадает в зло, как свиной боров. Нет опасности, большей невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества»<sup>24</sup>.

Техницистское понимание науки чуждо и Френсису Бэкону, хотя мотив покорения природы и господства над ней звучит у него вполне явственно. В отличие от Р. Бэкона, у него весьма силен акцент на полезности науки, но он трактует ее в контексте достижения общего блага. В работе «О достоинстве и приумножении наук» он пишет, что «наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие — ради удовольствия, третьи — чтобы приобрести авторитет, четвертые — чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство — ради материальной выгоды и лишь очень немногие — ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду»<sup>25</sup>. Заметим, что почти все названные здесь мотивы научной деятельности обсуждаются и современными социологами науки, с той, однако, разницей, что они видят в этом нечто нормальное, тогда как Бэкон усматривал явное отклонение от истинного понимания и предназначения науки. Он твердо верил, что истина и благо, могущество и мудрость достигают гармонии в ходе преобразования природы в соответствии с нуждами людей и для пользы всего человечества. «Ведь речь идет не о созерцательном благе, но поистине о достоянии и счастье человеческом и о всяком могуществе в практике. Ибо человек — слуга и истолкователь (заметим, не покоритель и разрушитель. — *Е.Ч.*) природы — столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только в подчинении ей»<sup>26</sup>.

Несмотря на столь высокую оценку роли знания в жизни людей, Ф. Бэкона никак нельзя заподозрить в чрезмерном уповании на знание как панацею от всех человеческих бед. Уже тогда, задолго до применения достижений науки в промышленных масштабах, он предвидел опасность бесконтрольного, не ограниченного этическими ценностями

использования результатов познания, ибо «если такое знание лишено благочестия и не направлено на достижение общего всему человечеству блага, то оно скорее породит пустое тщеславие, чем принесет серьезный, полезный плод»<sup>27</sup>. Теперь-то мы знаем, чем грозит человечеству это «пустое тщеславие», масштабы и опасности которого вряд ли мог вообразить Ф. Бэкон. «Покорение природы» ограничивается, с одной стороны, *религиозным* благочестием, а с другой — *ответственностью* человека за общее благо. В дальнейшем оба эти препятствия «кризисогенного» развития науки были сняты прогрессирующим процессом секуляризации и непомерным разрастанием частнособственнического эгоистического интереса.

Каким же смысловым содержанием должна наполниться идея науки теперь, когда мы имеем столь трагический опыт кризисогенного развития нашей цивилизации? Вопрос этот относится к числу тех, на которые может ответить не отдельный человек, а культура в целом, включая науку, этику, эстетику, философию и религию.

## 6. Сциентизм как утопизм в науке

Когда наука становится объектом идеологических манипуляций, претендует на разрешение несвойственных ей проблем и берет на себя выполнение чуждых ей функций, тогда она становится одним из элементов утопии, причем не только утопического сознания, но и утопической практики. Ярким историческим примером этого может служить ситуация, сложившаяся в молодой советской науке, особенно в период расцвета в ней утопизма в 20–30-е годы. Но утопическое осмысление науки возникло значительно раньше в форме так называемого сциентизма и свое наиболее полное выражение обнаружило в позитивизме и неопозитивизме. Сциентизм являет собой некоторую разновидность квазирелигии, когда религиозные устремления и чувства реализуются на неадекватном им материале и чуждым им способом. Вера в науку как высшее благо и высшую ценность возникла как попытка секуляризованного сознания утвердить *новый смысловой центр* человеческого существования, найти твердые основания для руководства человеческой деятельностью<sup>28</sup>.

В сциентизме в полной мере воплотилось специфическое для утопического сознания понимание идеала как эмпирического факта, т. е. как если еще и не реализованного на данном этапе развития науки, то непременно имеющего быть воплощенным в будущем, если строго следовать рекомендациям теоретика, в данном случае методолога и философа науки. На таком понимании идеалов научности основывается сциентизм. Он неразрывен с рационализмом, который является его необходимой предпосылкой. Утверждаемая им вера в разум<sup>29</sup> трансформировалась теперь в веру в науку как воплощение подлинной рациональности. Научное знание, как оно представлено в наиболее «продвинутых» науках, например, физике, трактуется как уже достигнутый идеал научности, являющийся вследствие этого образцом для познания всех иных областей действительности. Попытки философско-методологического обоснования и практической реализации такого идеала научности были предприняты позитивизмом и неопозитивизмом, история которых хорошо изучена и отражена как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Эталоном всякого знания (в том числе и метафизического, т. е. философского, этического и т. д.) было признано естественнонаучное, в первую очередь физико-математическое знание, трактуемое к тому же с позиций крайнего эмпиризма и феноменализма.

Как для утопизма в широком смысле слова<sup>30</sup>, для сциентизма характерен негативизм в отношении всех иных способов познания, трактовка их как «ненаучных» или даже «бессмысленных». Критерием оценки всего предшествующего и современного знания служит, конечно, воплощение идеала в виде предлагаемой модели познания и концепции науки. Что же касается позитивной программы преобразования всего знания на «подлинно научной» основе, то подобно тому, как утопия погибает при попытке проверить ее в эксперименте, и здесь мы видим череду сменяющих друг друга концепций, быстро обнаруживающих свою несостоятельность при попытках их воплощения, при столкновении с реальной практикой и историей науки.

Однако проявление утопизма в научном познании, наиболее полным выражением которого явился сциентизм, отличается меньшей живучестью по сравнению с иными формами сознания и деятельности — искусством, политикой,

повседневным или обыденным сознанием и т. д. в силу «встроенного» в науку механизма самокритики: рациональности, критичности и рефлексивности. И разрушается сциентизм не столько под ударами внешней критики, например, антиинтеллектуализма и иррационалистического направления антисциентизма, сколько вследствие внутренней критики, прояснения собственных философских и методологических оснований. Именно по этому пути шла эволюция от позитивизма к неопозитивизму и затем к постпозитивизму, для которого утопический сциентизм уже не является определяющим и сохраняется лишь в виде отдельных рудиментов. В работах К. Поппера, С. Тулмина, И. Лакатоса и особенно П. Фейерабенда приводится множество философских, методологических, логических и социологических аргументов, направленных на опровержение сциентистского утопизма и развивающих *самокритику* научного разума. Они показали, что, вопреки устоявшемуся в общественном сознании мнению, наука не имеет оснований претендовать на особый, исключительно высокий статус абсолютного знания и на наиболее полное воплощение идеала рациональности по сравнению с иными формами знания<sup>31</sup>.

Разоблачение сциентизма как формы утопии в науке не способно, конечно, полностью очистить научный разум от элементов утопизма, ибо утопизм свойствен человеческому сознанию, одной из форм которого является наука, как неизбежная плата за его обращенность к будущему и стремление к совершенству. Получаемые наукой от утопии импульсы не хуже и не лучше любых других — идущих от искусства, религии, поэзии и т. д. Главное, чтобы, выполнив свою побудительную роль, они не превратились потом в кандалы, сковывающие свободное движение научной мысли, не пытались определять направление и *метод* научного исследования. Ибо в конечном счете именно метод, а не источник возникновения определяет принадлежность идеи к науке, утопии или любому другому способу постижения мира. Еще в 1922 году В.И. Вернадский говорил в своей лекции о научном мировоззрении, что многие идеи, считающиеся теперь наиболее типичными, характерными для науки, не были получены путем непосредственно научного поиска, но вошли в науку извне — из религии, философии, общественной жизни, искусства. В качестве наиболее



яркой иллюстрации своей мысли он упоминает о происхождении идеи числового выражения как универсального языка науки, пришедшей в науку из древнейшего искусства — музыки. И более того, своим проникновением в научные системы эти идеи обязаны религиозному вдохновению, прежде чем через Пифагора и пифагорейцев концепции музыки проникли в науку и прочно закрепились в ней, преобразуясь из поиска гармонии звуков в искание числовых соотношений. Наука неизбежно содержит в себе утопические идеи и импульсы, по крайней мере настолько, насколько она не чужда стремлению к *идеалу* научности. Вернадский показал, что даже сугубо научный язык математики выражает присущее человеку стремление к гармонии, к идеалу совершенства<sup>32</sup>. Идея полной формализации человеческого мышления также имела явно выраженный утопический характер, причем утопичность ее обнаружилась лишь вследствие упорных и очень серьезных попыток ее осуществления. Однако, будучи по природе своей утопичной, она, несмотря на это, сослужила науке великую службу, побуждая ученых к созданию ряда новых научных дисциплин, которые иначе едва ли бы возникли, например, математической логики, благодаря развитию которой обнаружилась как плодотворность, так и утопичность этой идеи.

\*\*\*

Необходимость изменения сложившейся парадигмы развития цивилизации стала предметом интенсивных философских размышлений еще на рубеже XIX–XX веков, хотя обсуждалась в философии много раньше, в период расцвета рационализма, когда в нем стали обнаруживать не только новые возможности, но и границы разума, что стало основной темой критической философии. Но теперь, в начале третьего тысячелетия, она уже стала не только проблемой философии, но делом выживания человека, его самосохранения как вида *Homo sapiens*. В этой исторической ситуации как никогда остро стоит вопрос о новой роли науки, о новом понимании ее смысла и назначения. Очевидно, что две главные опасности современного общества — уничтожение среды обитания человека и разрушение его личности — не могут быть преодолены без напряжения всех интеллектуальных и духовных сил человека, чему будет способство-

вать активизация рациональности. Антиинтеллектуализм и иррационализм, полезные своей критикой сциентизма и техницизма, не могут, по самой своей природе, выдвинуть реальной позитивной программы сохранения и дальнейшего развития цивилизации. Постмодернизм, заявивший о себе как о единственно адекватном современности способе осмысления мира, в действительности способен лишь к высвечиванию и усилению царящего духовного хаоса. То, что может дать рациональность для реального выхода из кризиса, — это пробуждение и обострение чувства личной ответственности, основанной на критическом анализе оснований, предпосылок и условий человеческой деятельности во всех ее сферах, а также утверждение позиции интеллектуальной честности, требующей давать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности, продумывания до конца связи практических принципов с мировоззрением. Внесение ясности в осознание своих принципов и установок и ответственность за них — в этом состоит смысл рациональности, в какой бы сфере деятельности она ни проявлялась.

Научная рациональность как *поиск истины*, как особый взгляд на мир, стремящийся понять его в его собственных закономерностях, как особый метод познания и как особый дух науки способна вместе с другими формами человеческого познания и деятельности продвигаться по пути поиска выхода из современного кризиса. Важнейшими шагами в этом направлении должны быть переориентация с преобладающего внимания к *средствам* на усиление внимания к *целям* во всех сферах человеческой деятельности и основанный на этом критический анализ идеалов и ценностей, среди которых научный разум займет подобающее ему место.

Люди науки ради сохранения ее культурной ценности и гуманистической направленности вынуждены будут преодолеть свой «профессиональный кретинизм» и, подобно многим своим великим предшественникам, повернуться лицом к окружающему миру, не теряя при этом бесценных завоеваний научной рациональности — ясности, последовательности, объективности и интеллектуальной честности, «равновесия ума» (выражение А. Уайтхеда). Не в отказе от самой идеи рациональности, но в поиске некоторого нового, не «закрытого», не абсолютистского ее понимания

видим мы путь преодоления нарастающих тенденций распада и угрозы гибели цивилизации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 309.

<sup>2</sup> Очень точно эту ситуацию характеризует введенное Х. Ортегой-и-Гассетом понятие «вертикального вторжения варварства», когда варваризация происходит не по внешним причинам от посторонних пришельцев и завоевателей, но поднимается из недр современного человечества, неспособного справиться со стоящими перед ним проблемами. — Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 150.

<sup>3</sup> Интересные данные о состоянии современной российской науки и отношении к ней в обществе см.: *Юревич А. В., Цапенко И. П.* Мифы о науке // Вопросы философии. 1996. № 9. С. 59–68.

<sup>4</sup> Напрашивается сопоставление нашего современного кризиса с тем потрясением основ жизни, которое испытала Россия почти 80 лет назад, хотя по масштабам, темпу, глубине и трагизму они едва ли сравнимы. Как свидетельство переживания метафизического смысла происшедшего переворота приведем фрагмент из воспоминаний Ф. Степуна, касающийся экзистенциального и когнитивного смысла переживания кризиса: «Насколько трагичны были первые годы революции классоненавистническим растлением общества и революционным перекрашиванием России, настолько же значительны были они тем, что все вещи, чувства и мысли начали постепенно обнаруживать свой удельный вес, входить в истину своей сущности, своего подлинного значения». И далее он продолжает: «По всей линии разрушающейся цивилизации новый советский быт почти вплотную придвигался к бытию. Становясь необычайным, все привычное необычайно преобразалось и тем преобразало нашу жизнь. Сквозь внешнюю оболочку вещей всюду видимо проступали заложенные в них первоидеи. Насаждая грубый материалистический марксизм, большевики, вопреки своей воле, возрождали платонизм, и прежде всего, конечно, в сфере внутренней жизни». *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Лондон. 1990. Т. 2. С. 204–205.

<sup>5</sup> Как момент обнажения сущности, проступания первообразов сквозь их внешнюю оболочку осмыслил Ф. Степун переломную эпоху после 1917 года, когда «распознавание сущности становится жизненной необходимостью для каждого из нас, потому что на каждом перекрестке стояла судьба, потому что каждый поворот означал выбор между верностью себе и предательством себя». — Там же. С. 205.

<sup>6</sup> *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 289.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 239.

<sup>8</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 289.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 197.

<sup>10</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 102.

<sup>11</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 450.

<sup>12</sup> Л. Н. Толстой страстно выступал против суеверного отношения к науке. «Я хочу показать, — писал он, — что в наше время люди, освободившись от одних суеверий, не заметив еще того, подпали под другие суеверия, не менее безосновательные и вредные, чем те, от которых они только что избавились... Сначала кажется, что не может быть ничего общего между верою, положим, египтян в бога Аписа и верою человека нашего времени в то, что культура — наука и искусство — дает человеку наибольшее доступное для него благо. Кажется, что нет ничего общего между этими двумя положениями, но это только кажется. Стоит вдуматься в значение и основы того и другого, главное же, перенестись воображением в умственное и духовное состояние египтянина... чтобы убедиться, что явления эти не только похожи, но совершенно тождественны... Точно так же и на тех же основаниях верит и человек нашего времени в высшую науку, которая дает наибольшее благо людям и которая блюдет ее жрецами — учеными и художниками» (Толстой Л. Н. Соч. Т. 30. С. 463–464).

<sup>13</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 111.

<sup>14</sup> Из отечественных работ по этой проблеме отметим фундаментальное исследование П. П. Гайденко — «Эволюция понятия науки» (Т. 1. М., 1981. Т. 2. М., 1987).

<sup>15</sup> Интересный анализ этого факта содержится в работе: Люббе Г. Наука и религия после Просвещения // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1995.

<sup>16</sup> С присущей поэту пронизательностью и ясностью характеризует эту ситуацию И. Бродский: «Похоже что то, что мы называем XIX веком, знаменует последний в истории нашего вида период, когда действительность количественно предстала в человеческом масштабе. В числовом выражении, по крайней мере, взаимоотношения индивидуума с ему подобными ничуть не отличались от, скажем, античности. То было последнее столетие, когда смотрели, а не взглядывали, когда испытывали чувство ответственности, а не смутной вины» (Бродский И. Предисловие к антологии русской поэзии XIX века // Труды и дни. М.: Изд-во Независимой газеты, 1998. С. 30–31).

<sup>17</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. С. 151.

<sup>18</sup> В работе «Эйнштейн и кризис разума» М. Мерло-Понти писал о суеверном отношении к науке даже образованных людей. «Наука, затумани-

вающая очевидности общего смысла и вместе с тем способная изменить мир, неизбежно порождает нечто вроде суеверия даже у наиболее образованных людей» (*Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996. С. 183).

<sup>19</sup> «В политике, в искусстве, в социальной жизни, в остальных науках, — пишет Ортега-и-Гассет, — он держится примитивных взглядов полного невежды, но излагает их и отстаивает с авторитетом и самоуверенностью, не принимая возражений компетентных специалистов». *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. С. 121.

<sup>20</sup> *Флоренский П. А.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 348.

<sup>21</sup> Р. Гвардини, указывая на опасность стремления различных форм культуры развиваться исключительно по своим имманентным законам, писал о воцарении хаоса в разъединенном, лишенном целостности мире: «Наука больше не должна заботиться о ценностях, ее дело — исследовать независимо от того, что из этого выйдет; искусство существует только для самого себя, и его действие на человека его не касается; сооружения техники — это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства, ни до счастья человека. И так — во всем». Цит. по: *Гайденко П. П.* Философия культуры Романо Гвардини // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 123.

<sup>22</sup> «Разнообразные формы безумия — коммунизм, нацизм, японский империализм — являются естественным результатом науки нации с сильной донаучной культурой. Для Азии последствия только начинаются. Для коренных народов Африки они еще впереди. Поэтому мир едва ли образумится в ближайшем будущем». Цит. по: *Рассел Б.* Словарь разума, материи и морали. Киев., Port-Royal. 1996. С. 162.

<sup>23</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. С. 150.

<sup>24</sup> Цит. по: *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской философии. М., 1957. С. 178.

<sup>25</sup> *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 121.

<sup>26</sup> Там же. С. 81.

<sup>27</sup> Там же. С. 92.

<sup>28</sup> Примером такого отношения к науке могут служить труды И. И. Мечникова, немало сил положившего на переосмысление с позиций науки проблемы смысла человеческого существования и завершившего свой труд «Этюды о природе человека» такими знаменательными словами: «Если и мыслим идеал, способный соединить людей в некоторого рода религию будущего, то он не может быть обоснован иначе, как на научных данных. И если справедливо, как это часто утверждают, что нельзя жить без веры, то последняя не может быть иной, как верой во всемогу-

щество знания» (*Мечников И.И.* Этюды о природе человека. М., 1917. С. 282).

<sup>29</sup> В своем «Рассуждении о методе», программной для всего рационализма работе, Рене Декарт писал, что для руководимого истинным методом разума, в принципе, нет ничего недостижимого, «нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть» (*Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 272–273).

<sup>30</sup> О специфике утопического сознания см.: *Черткова Е. Л.* Метаморфозы утопического сознания // Вопросы философии. 2001. № 7.

<sup>31</sup> Правда, как демонстрирует П. Фейерабенд, критика утопизма в науке сама может быть утопической, когда основывается на непропорциональной абсолютизации какого-либо идеала, в данном случае идеала свободного общества. Ценой либерализации понятия рациональности стала у Фейерабенда нивелировка специфики научного мышления, приводящая к его полной неотличимости от иных способов освоения мира: искусства, мифа, религии, а мы бы добавили и утопии. Критику концепции П. Фейерабенда см.: *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983; *Касавин И. Т.* Теория познания в плену анархии. М., 1987.

<sup>32</sup> В.И. Вернадский, прослеживал последовательность формирования Пифагором числовых соотношений при переходе к ним от религиозной культовой практики через музыкальную гармонию, показывает также, как происхождение математики влияет и на ее функционирование в современной науке, и особенно отмечает ее эмоциональное воздействие на ученых: «С тех пор искание гармонии (в широком смысле), искание числовых соотношений является основным элементом научной работы. Найдя числовые соотношения, ум успокаивается так как нам кажется, что вопрос, который нас мучил, решен». На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1991. С. 181.

Раздел **II**

**СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ,  
ДИАЛОГ,  
КОММУНИКАЦИЯ**

## **Повседневность как философско-эпистемологическая проблема**

### **Введение**

Едва ли не бульшая и универсальная часть содержания философии — это анализ повседневного опыта. С его помощью философия возникала, дистанцируясь от античного мифа; изыскивала себе новый, секуляризированный предмет в Средние века и эпоху Возрождения; как обобщение обыденного опыта рассматривала она зарождающееся эмпирическое естествознание; наконец, именно в повседневности искала спасение от чрезмерных претензий научного рационализма.

Как предмет анализа и источник общезначимых иллюстраций; как основа и критерий достоверности; как цель критики, прояснения и очищения — вот лишь немногие ипостаси, в которых существовала повседневность для философского сознания. Новые эпохи изыскивали в ней свое содержание и аргументы, выплескивали на нее свои разочарования и надежды. Отношение философии к повседневности подобно отношению гения к толпе. Делая повседневность своим предметом или вспомогательным средством, философ раскапывает в ней некую корневую народную мудрость, стремится придать своим терминам понятность для обывателя, прибегает к повседневным примерам и здесь же критикует повседневность за ее косность, а обыденное сознание — за его неточность и незамысловатость. Обыденное сознание, в свою очередь, обвиняет философию в оторванности от жизни, в умозрительности и одновременно усваивает философские идеи в виде расхожих штампов. Популяризация на фоне презрительной критики, восхищение простодушием, с одной стороны, обожествление в контексте непонимания и прагматическое пренебрежение — с другой; антагонизм и любовь сплетаются здесь в парадок-



сальную гремучую смесь, в которой исчезает различие между повседневностью и ее конкретными образами, повседневной реальностью и обыденным знанием, повседневным опытом и философией здравого смысла. Бытование повседневности как профанной регулярности и мифические измерения повседневности, синкретизм обыденного знания и единство его как фундамента наличного бытия, субстанциальная и функциональная интерпретация повседневности, природа, социум, техника, наука в сфере повседневности — эти и многие другие темы являются значимыми для теоретической философии<sup>1</sup>.

Почему так просто и так трудно писать о повседневности?

Мы все живем в повседневном мире и полагаем не без основания, что знаем его и можем судить о нем. Одновременно с этим в нашем распоряжении нет (или слишком много) источников, позволяющих анализировать повседневность. Теоретики школы «Анналов» на основе исторических источников дают фрагментарные исторические срезы повседневности. Писатели живописуют повседневную жизнь, повседневное сознание, опираясь на свой опыт. Социологи, психологи, лингвисты разрабатывают свои ракурсы и аспекты повседневности. Аналитические философы и феноменологи чуть ли не с противоположных позиций сделали своим предметом мир повседневности. Все эти источники отчасти несоизмеримы, отчасти противоречат друг другу, иногда совпадают в той или иной мере.

В чем же сегодняшняя задача философа? Осуществить глобальный синтез? Но его результаты устареют уже в процессе синтезирования. Кроме того, целостность и многообразие повседневности не по плечу одной философии. Последняя вынуждена ограничиться мировоззренческой оценкой повседневности, присовокупив к этому отнюдь не беспристрастному суждению ряд аргументов, неполнота которых очевидна. Сегодня мы, находясь в поисках нового мировоззрения и новой философии XXI века, нуждаемся в некотором фундаменте, которым может служить наука, религия, миф или все вместе, но — и это неизбежно — адаптированные, переваренные обыденным сознанием. Что же представляет собой эта алхимическая реторта, этот инкубатор мировоззрений? Заложено ли в природе повседневности в ка-

честве существенного свойства то, что Витгенштейн называл «следованием правилу»? Ведь новому философскому мировоззрению предстоит наконец критически преодолеть извечную непостижимость России для «ума и аршина», упорядочить сознание, приучить людей к следованию ясному, публичному, равному для всех моральному правилу и правовому закону. Состоит ли позитивная роль повседневности как фундаментального элемента образа жизни и сознания «среднего класса», помимо всего прочего, в этом упорядочивающем, стабилизирующем влиянии? Лишь при положительном ответе на данный вопрос реабилитация повседневности будет социально оправданной философской задачей.

### 1. Аспекты и акциденции повседневности

В качестве первого наброска определения повседневности, которое будет формироваться в процессе нашего исследования этого феномена, мы предложим перечень некоторых признаков, вытекающих из особенностей соответствующих подходов к анализу повседневности.

1. Повседневность как наиболее хорошо изученный социологический феномен выступает в форме усредненного общественного мнения, измеренного с помощью репрезентативных опросов. К примеру, современное российское повседневное сознание характеризует набор такого рода мнений: политики и бизнесмены в основном жулики; народ в массе живет плохо; пенсии должны быть не ниже прожиточного минимума; образование и медицина должны быть в основном бесплатными; приватизация оказалась «прихватизацией»; Курильские острова нельзя отдавать Японии; смертную казнь следует сохранить; В. В. Путин — самый авторитетный политик и т. д.

2. Повседневности в качестве психологического феномена соответствует набор неизменных поведенческих реакций на изменяющееся окружение. Так, водитель притормаживает при виде результатов автоаварии; мужчина провожает взглядом женщину в мини-юбке; женщина кричит при виде мыши; младенец улыбается при виде матери и т. д.

3. Социально-антропологический ракурс повседневности — это кумулятивный опыт группы, в котором осуществляется постепенный прирост содержания в ходе ре-

шения стандартных проблем в контексте проживания повторяющихся структурно-подобных ситуаций. Группа транслирует этот традиционный опыт при посредстве лидеров, руководящих процессом социализации новых членов (изучение языка, ритуалов, навыков производственной деятельности и т. п.).

4. В когнитивно-социологическом аспекте повседневность выступает как социальное использование результатов культурного творчества. Индивидуальные творческие достижения (новые технологии, произведения искусства, философские, религиозные идеи и т. п.), обязанные определенным авторам и знаменующие собой разрыв культурной преемственности, приобретают в процессе социального использования интерсубъективную форму и закладывают фундамент традиционных механизмов.

5. В методологическом плане повседневность является собой как результат аналитической процедуры, в которой осуществляется синхронный срез культурной миграции. Повседневность — это статический образ мира, в котором искусственно приостановлены креативные, инновационные процессы и выделяются исключительно стабильные, не подвергаемые сомнению основания жизнедеятельности человека (традиции, ритуалы, стереотипы, категориальные системы).

6. С трансцендентальной точки зрения повседневность представляет собой «оповседневливание» (М. Вебер), секуляризацию архетипа, или исторических априорных структур. Так, боги и герои древних мифов не только «непосредственно» являлись людям в качестве нуминозных сущностей, но и служили регулятивными ресурсами праздничных церемоний и жертвенных ритуалов, а становясь литературными персонажами мифа, превращались в источники знания, навыков и норм повседневного поведения. Одновременно повседневность сакрализирует феномены обыденной жизни, придавая им статус повседневных мифов.

7. Наконец, — last but not least — экзистенциальное измерение повседневности состоит в ее способности «переваривать» пограничные ситуации, превращать их из источника страха и отчаяния в основу мужества и терпения. Повседневность трансформирует состояния потерянности и заброшенности в мире в нахождение-себя-в-мире.

Повседневность — понятие-проблема, неизбежно связанное с рядом фундаментальных парных оппозиций. Заблуждение и истина, сущее и должное, профанное и сакральное — аналоговые пары, терминологическое различие которых определяется различием предметных областей. Эти полюса познавательного процесса, морального сознания и религиозного культа образуют в культуре два измерения, которые мы обозначим как повседневность и миф. В их взаимодействии и напряженном противостоянии протекает вся человеческая жизнь, содержание которой определяется приближением и удалением от полюсов, меняющейся ориентацией на одно или другое направление. Повседневность, дабы обрести смысл, нуждается в отсылке к истокам и прототипам; она требует создания мифа и мифического обоснования. Философия и гуманитарные науки постоянно делают повседневность в ее разных формах объектом своего исследования, колеблясь между низведением повседневности к рутинному сознанию и практике и возвышением ее до интегрального мифоподобного горизонта, свойственного современности.

## **2. Обыденное знание, естественный язык, философия здравого смысла**

Г. Гадамер, подчеркивая важность анализа повседневности, причисляет понятие *common sense* к основным гуманистическим понятиям (*sensus communis*), философски тематизируя в нем отношения действительности, являющиеся предметом гуманитарных наук<sup>2</sup>. В этом смысле оно относится к «европейским ключевым понятиям»<sup>3</sup> — таким, как разум, вера, традиция, личность и т. п.

Однако современные философы, по-видимому, наиболее преуспели не столько в позитивно-систематическом, сколько в историко-философском и этимологическом рассмотрении понятий и терминов, касающихся повседневности. Такой анализ нередко сводится к изящному обоснованию тезиса о том, что в основе философии и науки лежит здравый смысл как древняя, донаучная мудрость, — идея, выраженная еще стойками в их рассуждениях о Золотом веке<sup>4</sup>.

Несколько реже историко-философский анализ повседневности представляет собой, напротив, средство реше-

ния конкретной концептуальной проблемы — скажем, подтверждения тезиса о кризисе современной цивилизации<sup>5</sup>. Люббе начинает с Аристотеля и св. Фомы, у которых *sensus communis* обозначает «способность синтеза гетерогенного многообразия внешних ощущений в единство консистентной ориентации в реальности»<sup>6</sup>. Эта глобальная философская позиция, по мнению Люббе, постепенно сужается и затем вообще утрачивается в последующем развитии философского мышления. Тем не менее еще «в XVIII веке понятие *common sense* является концентрацией теоретико-демократического потенциала»<sup>7</sup>. Однако ускорение общественного развития и давление науки на общественное мнение ведет к утрате здравым смыслом своей компетенции, а современная цивилизация вообще не способна переработать науку в политических и культурных формах. Наука не становится интегрирующим культурным фактором именно потому, что не усваивается в должной мере повседневным сознанием и другими, менее динамичными, но уже неотъемлемыми от человека традиционными формами (религией, мифом, нравственностью). Складывается парадоксальная ситуация: «динамика научного прогресса приводит к потере значения научных картин мира как средстве достижения единства культуры»<sup>8</sup>. Повседневность уже не может ориентироваться на науку и нуждается, согласно Люббе, в религиозном фундаменте.

Философско-филологический анализ различных понятий и терминов, касающихся повседневного, обыденного знания и сознания, вскрывает целый ряд соприкасающихся и противостоящих друг другу смысловых пластов. В классическом *common sense* было представлено единство просвещенческой, общей всем людям теоретической рассудочной способности, практического разума и социальной добродетели. Однако это единство уже давно приобрело в немецком слове *Gemeinsinn* два варианта значения. Отныне оно обозначает либо невысокую теоретическую способность суждения всякого человека, которая все же оправдывает себя в повседневной деятельности, либо социальную добродетель в смысле чувства общности, гражданского чувства. Семантическое развитие привело к разделению значения на два понятия: здравый человеческий рассудок, кото-

рый представляет существенные черты теоретического и практического суждения в повседневном мышлении, и чувство социальной общности, общественную добродетель. В качестве остаточного смысла «в здоровом человеческом рассудке по-прежнему остается “социальное”, поскольку он укоренен в практике и тем самым в чувственной социальной деятельности. Интерсубъективность разделяемых людьми социальных ценностей и норм остается... масштабом и ориентировочными рамками повседневного, прагматического мотива деятельности»<sup>9</sup>.

Помимо всего прочего, примечательное различие английской и немецкой традиций в понимании повседневности проявляется в том, что английское выражение «*common sense*» и аналогичное, но не тождественное ему немецкое выражение «*gesunder Menschenverstand*» отличаются соответственно позитивной и негативной оценкой обозначаемого феномена, а аналогичное французское выражение (*bon sens*) имеет тот же смысл, что и английское.

Итак, аристотелевский термин κοινὴ αἰσθησις (общая для всех людей способность внутреннего восприятия) преобразуется в политически окрашенный *sensus communis* Цицерона, Сенеки и Горация, а Средневековье (как арабское, так и европейское) вновь воспринимает буквальный смысл аристотелевского термина *sensus communis* и утрачивает его стоически-римские коннотации. Для обозначения искомого феномена возникают новые термины *sensus bonus*, *lumen naturae* (св. Фома) и позже — нововременные *common sense*, *ordinary knowledge* (англ.), *gesunder Menschenverstand*, *Gemeinsinn*, в определенном отношении и *Lebenswelt* (нем.), *bon sens*, *sens commun* (франц.).

Эпоха Возрождения вносит весомый вклад в разработку данной темы. Николай из Кузы создает «Простецкие диалоги» («*Laiendialoge*», 1450) — беседы между «идиотом» и схоластом, в которых неожиданно обнаруживается природная, Богом данная мудрость «простеца», позволяющая ему успешно разбираться в сложных проблемах и отличающая настоящего философа (по образу Франциска Ассизского) от школьного профессора философии. Философская реабилитация «простеца» выступает здесь как возврат к античной традиции. Эразм Роттердамский, Мартин Лютер, Томас Мор обосновывают *sensus communis* как общую всем

людям силу рассудка. Петрарка, Фракастро, Боккаччо, а также Леонардо да Винчи и Галилей подчеркивают необходимость перехода с ученой латыни на национальный, повседневный и понятный народу язык. Эта тенденция Возрождения образует диалектическое противоречие с тенденцией «гуманистического буквоедства».

Благодаря этому выкристаллизовываются три слоя значений *common sense*:

1. Позитивное значение — общая всем людям фундаментальная познавательная способность.

2. Ценностно-нейтральное значение — общее, а следовательно, не что-то особенное, выдающееся, но и не низшее в человеке.

3. Негативное значение — присущая всем людям, в том числе и самым ничтожным, способность.

Новое время продолжает разработку понятия в указанных направлениях (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Вико, А. Шефтсбери). Особое значение эта проблематика приобретает для философии здравого смысла шотландской школы (Т. Рид, Дж. Битти), которая представляет собой попытку рассмотреть здравый смысл как способность, обеспечивающую доступ к непосредственным и всеобще-очевидным принципам. Однако если допустить, что принципы здравого смысла являются принципами человеческого мышления, в целом, в том числе и дискурсивного разума, а философия, в сущности, есть разумное мышление, то последняя должна основываться на принципах здравого смысла, т. е. философия, задача которой состоит в разработке принципов, должна исходить из этих самых принципов как предпосылок. При этом, принципы распадутся на те, которые предпосылаются, и те, которые обнаруживаются и исследуются. Дальнейшая типологизация принципов приводит к логическим проблемам, препятствующим построению непротиворечивой системы.

В этом убеждает и кантовская критика обыденного рассудка в предисловии к «Пролегоменам» и «Критике способности суждения». Кант полемизирует с Ридом, Оствальдом и Битти по поводу их приверженности здравому смыслу (рассудку). Последний есть не что иное, как «удобное средство», «оракул»; к нему апеллируют как к «суждению толпы», которое философ может осуждать, но которое тем не

менее торжествует. При этом, по Канту, метафизика не должна опираться на рассудок, ибо в этой области он вообще не в состоянии выносить суждения и потому не затрагивает проблему последнего обоснования знания, опираясь на субъективно окрашенные, произвольно выбранные принципы. Вместе с тем именно рассудок функционирует в области познания, в отличие от метафизического разума. Рассудок является собственно познавательной способностью применения правил *«in concreto»* и в этом своем качестве достаточен для «разумной веры», удовлетворяющей наши потребности. Кантовская сбалансированная позиция и близкая ей точка зрения Гегеля в дальнейшем не нашли последовательных сторонников.

К началу XX века в англосаксонской философии идеалистические школы в основном вытесняются реалистическими. Дж.Э. Мур предпринимает «защиту здравого смысла», которую его коллега Б. Рассел не поддерживает. Свой вклад в позитивную разработку данной темы внес и американский прагматизм (Ч. Пирс, У. Джеймс). Дальнейшее развитие проблематики «здравого смысла» характеризуется не столько теоретико-познавательными вопросами классического типа, сколько вниманием к конститутивным условиям познания и мышления. В первую очередь стоит здесь упомянуть лингвистическую философию, которая в силу своего обращения к «философии повседневного языка» и «теории речевых актов» тематизировала естественный язык и тем самым убеждения, свойственные «здоровому смыслу» (поздний Л. Витгенштейн, Г. Райл, Дж. Остин).

Предваряя дальнейшее рассмотрение, обратим внимание на одно существенное обстоятельство. *Common sense, bon sens, gesunder Menschenverstand* — понятия, имеющие два лица; в дескриптивном повседневном словоупотреблении, а порой и в философском они обозначают мнения, чувства, идеи и способы поведения, предполагаемые у каждого «здравомыслящего» человека. Как таковые они всегда присущи конкретно-исторической общности людей, определенным культурным традициям. Однако как только они начинают играть определенную нормативную роль в системе обоснования той или иной концепции или идеи, их постигает судьба всех прочих категорий: апелляция к этим словам и понятиям превращает их во вневременные, внеис-



торические инстанции. И тогда они немедленно становятся объектом философской критики.

### **3. Повседневность как реальность, знание, философский принцип**

Первое приключение формирующегося предка человека ознаменовано разрывом с повседневной реальностью — привычной экологической нишей — и рискованной миграцией на север, вслед за сезонными миграциями животных и растений, будущих родовых тотемов. Первое приключение человеческой рефлексии состоялось как различение повседневного, кумулятивно накапливаемого родового опыта группы и неординарного, спонтанного, индивидуального опыта шамана. Магия возникла как критика и обогащение коллективного родоплеменного сознания в форме изобретения и проговаривания мифа — истории экстраординарного опыта. Так были различены и отделены друг от друга две сферы реальности. Это была, с одной стороны, сфера оседлого опыта, образуемая устойчивыми условиями деятельности и общения, повторяющимися, стандартными ситуациями и объяснимыми и предсказуемыми решениями. С другой стороны, относительную автономию приобрела сфера миграционного опыта, характеризующаяся изменяющимися условиями, нестандартными ситуациями и оперативными, спонтанными, всякий раз новыми решениями.

Каждая из этих сфер обзавелась относительно независимым типом сознания. Первая удовлетворилась сознанием, направленным на накопление, систематизацию и обобщение прошлого опыта, на культивирование установленных образцов, на сохранение успешных и отфильтровывание сомнительных рецептов. Вторая потребовала сознания, ориентированного на смелую экстраполяцию и даже полное отбрасывание прошлого опыта, неожиданное объяснение и рискованное предсказание, на логический вывод вопреки иллюзиям и надеждам, на поиск единства в многообразии и многообразия в единстве.

Однако различение и выделение этих двух сфер бытия и сознания не столько привело к их автономному существованию, сколько превратило человеческую жизнь в постоянную

проблематизацию их взаимоотношений. Ни одна из этих сфер не в состоянии полностью исчерпать собой жизнь человека, и чем сильнее она на это претендует, тем драматичнее разочарование. Обыденность томится мечтой о приключениях, бурная жизнь тяготеет к безмятежной идиллии как своему закономерному исходу. Неподвижные герои чеховских «Трех сестер» отважно восклицают: «В Москву, в Москву!», а погруженный в круговорот бурных приключений капитан Блад из романа Сабатини меланхолически вспоминает о «яблонях в цвету» на юге Ирландии. Дерзкий бунтарь Сизиф наказан бессмысленной рутинной, а хитроумный путешественник Одиссей все время мечтает о Пенелопе — своей тихой гавани, из которой он вновь будет стремиться в море.

Жизнь сознания — в постоянном обмене смыслами между разными сферами. Можно предположить, что путешествия и приключения приносят в жизнь новые смыслы, а в мире повседневности эти смыслы лишь используются. Тогда различие повседневного и неповседневного сознания аналогично предлагаемой В. С. Швыревым интерпретации эмпирического и теоретического знания<sup>10</sup>. Но эта аналогия схватывает лишь одну сторону дела. Процесс осмысления — процедура, требующая стабильности и покоя. Дневники путешественника нуждаются в перепечатке, редактуре и систематизации, чтобы стать вкладом в науку. Первичный текст требует интерпретации, которая не столько расшифровывает его смысл, сколько задает его. В таком случае именно повседневность — это сфера возникновения смысловых пространств, на овладение которыми затем отправляется искатель приключений. Вполне реальные результаты средневековых путешествий не приводят к принципиальным сдвигам в географии и космологии и рассматриваются лишь как подтверждение уже известной картины мира. Колумб плывет через Атлантику, начитавшись Библии, Сенеки и Тосканелли, а названием открытого континента становится имя популяризатора этого открытия. Скажем вместе с А. Н. Уайтхедом: в основе реального драматизма приключения лежит тихое приключение мысли, сообщающее цель и смысл приключению в сфере реальности, которое дает лишь повод для размышления.

Обыденное сознание порождается повседневным бытием, но это отношение лишено исчерпывающей гармоничности.

Сознание всегда изыщет в бытии недостатки или чрезмерно превознесет его достоинства, смысл всякого сознания — в отклонении от бытия, в его удвоении с определенными погрешностями. Гносеологическая оценка обыденного сознания нередко направлена на обнаружение этого отклонения, которое она считает нужным ликвидировать, что уничтожает всякий смысл анализируемого объекта. Можно ли порицать Манилова за то, что его мечты выходят за пределы окружающей его реальности? Можно ли требовать от неизлечимого паралитика, чтобы он отказался от мечты встать на ноги? Конечно, мечтами не исчерпывается жизнь, но в сознании паралитика мечты о прогулке на собственных ногах становятся важнейшим элементом.

Поэтому всякое человеческое сознание в той или иной мере — это постоянное вытаскивание себя из болота повседневности, из набора привычных ситуаций и автоматических реакций на них. И вместе с тем образ творческого акта, порывающего с повседневностью, во многом драматичен из-за той ценности, которой обладает повседневная реальность как сфера стабильности, безопасности, порядка и покоя. Человеческое сознание не только стремится порвать с повседневностью, но и постоянно соблазняется этими свойствами реальности. Так изобретаются законы и классификации, пишутся словари и учебники, заключаются договоры и закладываются символы веры, обустроиваются границы и строятся дома. На этом богатом смысловом фоне и разворачивается трагедия творчества как история младшего сына, отправившегося на поиски приснившейся красавицы. И эта история также становится культурным архетипом, который, обмирщаясь, пополняет резервуар социальной памяти и закладывает новые структуры повседневности.

Однако и сама социальная память имеет смысл лишь как набор «нестандартных стандартов» — ведь если бы стандарты обладали свойством стандартности, то достаточно было бы всего лишь одного стандарта. И потому каждый из архетипов, схем и образцов отличается неповторимыми чертами, а сочетание их многообразия придает человеческой деятельности и мышлению характер индивидуальности.

Итак, повседневное сознание постоянно выходит за пределы повседневного бытия, поскольку не только выражает

реальность повседневности, но и адаптирует к себе сферы неординарной деятельности и коммуникации — путешествие, приключение, творчество. И сама повседневность как сфера реальности оказывается незамкнутой в себе благодаря сознанию, вводящему в оборот в форме героических мифов новые повседневные структуры.

Несколько особняком на фоне плодотворного взаимодействия повседневной реальности и обыденного сознания стоит «философия здравого смысла», которая сделала своим лозунгом обоснование ценности «*common sense*» («*bon sens*») — обычного здравого человеческого рассудка, свойственного всем людям от рождения.

Эта философская программа исторически восходит к британскому эмпиризму Нового времени и французскому Просвещению, а наиболее полно разработана шотландской школой (Т. Рид, Дж. Битти). Культурно-исторический смысл идеи «здравого смысла», превратившейся из нормативного принципа в расхожий штамп, трудно переоценить. Она состояла в требовании ликвидировать бесплодное несогласование бытия и сознания, возникшее благодаря революционным сдвигам в бытии — великим географическим открытиям, ранним буржуазным революциям, развитию промышленности и техники. Религиозная идеология и схоластическая ученость и их оплоты — церковь и университет — задавали стандарты рациональности, которые не только обнаруживали свою практическую неприменимость, но и в теоретическом смысле служили обоснованием ограниченности человеческого разума, а он уже более не желал мириться с ролью слуги. Тезис о том, что право на разум присуще всем людям от рождения, а сам разум — это лучшее в человеке, лежал в основе движения за религиозное свободомыслие, а эмпирическое естествознание рассматривалось как клинически обработанный — очищенный и правильно применяемый — разум. *Common sense* — лозунг торжествующего врача, возвысившегося от кровопускателя и костоправа, от иатрохимика и астролога до основателя естествознания и чистильщика всей культуры. При этом молчаливо предполагалось, что разум — это качество именно здорового, трезвого, взрослого, свободного мужчины, а такие мужи всегда были и остаются в дефиците. История бездарной и безумной борьбы врачей с психиче-

скими патологиями, открытие многообразия этнических культур на практике показали ограниченность лозунга «*common sense*».

В наши дни место шотландских сторонников здравомыслия заняли феноменологи, обосновывая *Lebenswelt*, который, не исчерпываясь повседневностью, все же во многом совпадает с ней в качестве основного предмета философской рефлексии и фундамента всех форм сознания (М. Хайдеггер, А. Шюц). Аналитика повседневности сегодня более интересна, чем попытки ее категоризации Т. Ридом, но настоящую плодотворность она обнаруживает только в своих приложениях, которые разрабатывают психологи, социологи и лингвисты. Представляется, что философский анализ повседневности еще не дождался своего Гегеля, способного достойно завершить триаду путем синтезирующего снятия противоречия повседневности как реальности и как обыденного сознания.

#### 4. Повседневность и миф

Различие повседневного и неординарного, как уже упоминалось, в сущности, генетически обязано противоположности профанного и сакрального, хотя и не исчерпывается им. В современном глубоко секуляризованном мире место мифа — если не на задворках, то уж по крайней мере на периферии культуры, миф утратил ритуальное измерение и превратился в мифологию — чисто лингвистический феномен. Однако в прошлом, откуда берут свои истоки едва ли не все современные формы культуры — искусство, религия, мораль, философия, наука, — миф представлял собой многообразную и сложную структуру. Его образовывала совокупность архэ<sup>11</sup>, историй о происхождении и жизни богов и героев, а в более общем смысле — культурных схематизмов, обладающих нуминозным содержанием<sup>12</sup>, т. е. высокой аффективной суггестивностью, вызывающих священный ужас и ошеломленное поклонение. Едва ли не все содержание греческих мифов укладывается в краткий перечень архэ — Зевса, Европы, Геракла, Агамемнона и Елены.

Каждое архэ обладает трехуровневой структурой. Ее первый, сакральный, уровень обнаруживается в ситуациях эпифании, т. е. явления бога или богоподобного героя чело-

веку, находящемуся в определенном эмоциональном состоянии, переживающему экзистенциальную дилемму. Это часто происходило во сне, но и наяву человеку случалось слышать голоса или созерцать образы, идентифицируемые им с богами. Прогуливаясь в аркадском лесу, древний грек мог в переплетении древесных ветвей внезапно увидеть козлоногого Пана, тотчас исчезающего из виду, на вершине Синая древний еврей ошеломленно внимал невидимому Яхве, а древнему германцу в грохоте североморской бури слышались удары молота Тора. Случайный характер эпифании при посредстве природных стихий только отчасти позволял вовлечь этот уровень архэ в социальное бытие человека; данные события происходили в сакральном пространстве и времени. Лишь в особо важные, экстремальные моменты было допустимо напрямую, с помощью молитвы, гадания (по грому, например) или самосожжения жертвы (молнией) обращаться к богу и просить о знамении. В целом этот уровень архэ отличают непосредственная данность индивидуальному сознанию (что получает название откровения, ясновидения, интуиции) и одновременно оторванность от повседневной реальности.

Трансляция сакрального содержания мифа на уровень социальной регулярности, когда жертвенники стали возжигаться не молнией, а рукою жреца-иерурга, находит выражение во втором, нормативно-регулятивном уровне архэ. На этом уровне участниками архэ становятся обычные люди, правда, только в рамках ритуально-праздничной церемонии, в которой они придают себе облик нуминозных существ и воспроизводят присущие им способы поведения. Здесь миф служит структурированию социального пространства и времени, а также регулярной эмоциональной стимуляции человека в момент смены способов деятельности, изменения социального статуса, родственных отношений и т. п. Равным образом, празднуя приход весны и свадьбу, юноша наряжается фавном, украшает себя венками цветов; горюя об умершем, вдова облачается в одежды Гекаты; отмечая праздник первых плодов, люди изображают Диониса и Деметру. Возрожденческий художник, изображая на картине Деву Марию с Младенцем, живописует ее на троне посреди пустыни в окружении трех сильных мира сего — современного государя, церковного иерарха

и финансиста-спонсора. В тусовке «Двадцать лет без Высоцкого» отмечаются современные культурные светила и политические фигуры, исполняя песни и предаваясь воспоминаниям. С определенными неточностями можно понять этот уровень архэ по аналогии с тем, что называется «практически-духовным знанием» (сознанием).

Наконец, третьим, оперативно-функциональным измерением архэ является трансляция мифа на уровень жизненных задач, формулируемых на чисто профанном языке. Кузнец кует меч, взывая к учителю — Гефесту — и воспроизводя в своем сознании все, что он знает из мифа о его искусстве; пряха вспоминает соревнование Афины и Арахны и учится у обеих; корабельных дел мастер повторяет соответствующие стихи из «Одиссеи», где подробно описываются части корабля и соответствующие плотницкие инструменты. Лжеца назовут «сыном Сизифа», поспевшего ко времени гонца — «быстроногим Ахиллом», скрягу — «внуком Тантала», верную жену — «дочерью Пенелопы». На этом уровне миф растворяется в профанной деятельности, сливается с ней; сегодня что-то подобное мы обнаруживаем в том, что получает название «практического познания».

Итак, повседневность — это результат «оповседневливания» сакральных архетипов (если использовать этот ужасный, по словам Х. Бардта, термин М. Вебера — «*Veralltäglichung*», объектами которого могут служить рабочий день священника, ежедневные молитвы перед едой, распределение наследства умершего родственника и т. д.<sup>13</sup>). И вместе с тем повседневность — это *относительно* автономная сфера, в которую вторгаются до определенной степени все формы культуры — мораль, искусство, наука, техника. Быть может, именно синкретизм повседневности и образует ее специфику.

В этом смысле тезис о повседневности как самотождественном феномене довольно трудно обосновать. Разве в ней нет места сакральному, экстраординарному, творческому? Стоит нам только отказать повседневности в этих качествах, она тут же оказывается богаче самой себя. И все дело в том, что человек — это «недостаточное существо», по выражению А. Гелена, вынужденное все время выходить за свои пределы, делать шаги в неосвоенном направлении.

Возьмем простейшие жизненные ситуации, в которых человек постоянно пребывает. Одной из них является трудовая деятельность, занимающая значительную часть времени. Нам нет нужды обращаться к экстремальным профессиям (речь не идет о военном, журналисте, биржевом маклере или шахтере), достаточно взять самые распространенные — учителя, врача, продавца. Однако и в них рутина неизбежно соседствует с нестандартными ситуациями. Сколько раз за день учитель «выходит из себя», не в силах справиться с учениками или заинтересовать их? Сколько страданий и трагедий наблюдает врач, порой не в состоянии помочь? Как продавцу не обхамить и не обсчитать покупателя, несмотря на накапливающуюся усталость и раздражение? При этом успешно преодолевая конфликты с начальством и сослуживцами, продвигаясь по службе, зарабатывая на жизнь? И вместе с тем почти у каждого есть возможность связать свою деятельность с какой-то высокой идеей, что освещает ее волшебным светом и придает ей глобальный смысл и ценность. Это — так называемое призвание, профессиональная легенда, обеспечивающие внутреннюю мотивацию деятельности. Их символы — Сократ или Песталоцци, Гиппократ или Парацельс, Садко или Синдбад — сакрально-мифологические персонажи, изредка всплывающие из глубин подсознания и приносящие с собой эмоциональное обогащение.

Другой пример касается игрушек, в которые играют взрослые, включая их в свое повседневное бытие. Возьмем одну из наиболее распространенных — вождение личного автомобиля. В сущности, давно доказано, что использование индивидуального автомобиля в крупных городах Европы и Америки не является для его владельца экономически оправданным, а следовательно, представляет собой предмет не столько необходимой рутины, сколько весьма неоднозначной по своим следствиям роскоши. Конечно, автомобиль — средство развития промышленности, техники и прикладных наук, способ извлечения высоких прибылей, но также и негативный экологический фактор, объект криминального бизнеса, источник повышенной опасности. С молчаливого одобрения цивилизованного человечества на дорогах давно уже развернулась настоящая кровавая война, количество жертв которой несопоставимо со всеми потерями в региональных конфликтах. По-видимому, в ряду «ал-



коголь–наркотики–сексиндустрия–азартные игры» личный автомобиль занимает почетное место, являясь легитимным средством растормаживания человеческой психики, агрессивного поведения на грани фолла, когда страховка фактически освобождает человека от ответственности за поступки. И это никак не противоречит тому, что автомобиль — это фактор комфорта, символ социального статуса, способ самореализации человека. В своих же истоках автомобиль представляет собой реализацию древнего стремления к мобильности, к возможности поспорить и побороться с могущественным Ураном — бесконечным пространством и всепоглощающим Кроносом-Временем. В автомобиле отчетливо усматривается миграционный архетип в его повседневном варианте; стоящее в гараже путешествие; мечта, ключ от которой позвякивает в кармане пиджака.

Стабильные условия, установленные пространственно-временные и причинно-следственные границы определяют повседневное бытие и одновременно вытекают из природы последнего. Одна из важнейших функций сакральных мифических структур также в том, чтобы задавать границы повседневного бытия. При этом сакральное измерение бытия постоянно включается при выходе из границ повседневности и в целях такого выхода. Поэтому элементы мифа, магии, религии, искусства, творчества, будучи иной раз незаметно вкраплены в структуры повседневности, образуют возможности выхода за ее пределы, являются окнами в иные, трансповседневные миры.

## **5. На страже повседневности.**

### **Притча о человеке дождя**

Общим местом ряда социологических исследований повседневности является внимание к феноменам, якобы явно выпадающим из обыденного мира. Речь идет о магии, колдовстве и прочих оккультных феноменах, с одной стороны, и о наркотическом опыте, патопсихологических состояниях — с другой. В этих явлениях странным образом преломляется повседневность, поворачиваясь своей другой, необычной стороной. Обзор таких исследований не является в данный момент нашей задачей<sup>14</sup>. Вместо этого мы обратимся к примеру.

В титулованной «Оскарами» американской трагикомедии «Человек дождя» (реж. Б. Левинсон, 1988) главные персонажи, которых играют Дастин Хоффман и Том Круз, раскручивают довольно замысловатый сюжет. Бойкий и циничный «йюппи» Чарли Бэббит (Круз), промышляющий в сфере торговли автомобилями, запутывается в кредитах и тут внезапно узнает о смерти отца. Нимало не огорчившись потерей нелюбимого предка, контакт с которым утрачен уже давно, он рассчитывает с помощью наследства поправить пошатнувшиеся дела. Однако адвокат сообщает ему, что его часть наследства исчерпывается розовыми кустами и шикарным «олди» — «бьюиком», на котором ему в юности запрещали ездить. На основе же остальных трех миллионов долларов(!) создан некий фонд, которым распоряжается доверенное лицо — директор психиатрической лечебницы. Внезапно выясняется, что среди его пациентов — давно забытый старший брат Чарли, Реймонд Бэббит (Хоффман), страдающий аутизмом — тяжелой формой нарушения коммуникации с окружающими людьми. Чарли похищает Реймонда, надеясь выторговать у директора клиники отступные в счет наследства, которое фактически завещано больному брату. Они путешествуют по Америке в «бьюике», знакомятся, конфликтуют и по-своему привязываются друг к другу. Реймонд, обладая уникальной гипертрофированной памятью, помогает Чарли вернуть срочный кредит с помощью огромного выигрыша в Лас-Вегасе. Чарли, решая самостоятельно заботиться о брате, все же возвращает Реймонда в лечебницу, поскольку убеждается, что в ней ему будет лучше.

Двух братьев и вырисовывающегося в их тени отца — очень разных людей — объединяет одна родовая черта: по сути они все аутисты. Только у Реймонда эта черта проявляется наиболее необычно и наглядно — в нелепых повадках, заторможенности, истерике, паническом страхе любых перемен. Отец, заточивший одного сына в лечебницу, а другого фактически выгнав из дома, в сущности, тот же классический пациент, безумно заикленный на оберегании своей спокойной повседневности.

Наконец, Чарли, лгущий на каждом шагу, использующий всех окружающих в своих целях и не воспринимающий их как субъектов коммуникации, живущий в бессмы-

сленной круговерти жестокого бизнеса, столь же плотно изолирован от интерсубъективной реальности, от окружающих людей, как и его родные. Он не слышит и не видит того, что расходится с его представлениями, с его целями, он воспринимает только себя. Его повседневный мир безумен по-своему. Эта судорожная суета, такая изменчивая на первый взгляд, также исчерпывается небольшим набором стандартных поведенческих актов: однообразными телефонными переговорами и деловыми встречами, калькуляцией прибылей и потерь и свиданиями с подружкой, когда они если не занимаются любовью, то обвиняют друг друга во взаимном непонимании.

Повседневный жизненный каркас, который выстроил Чарли, есть, по существу, решение одной традиционной проблемы для заигрывающей с фрейдизмом кинематографии — проблемы мести отцу. Структура повседневности призвана обеспечить успех и сыграть своеобразную роль отца, вытесняющую того, с кем связаны детские обиды, недооценка юношеских достижений. Бессмысленная бизнес-суета, несущая пресловутый «американский успех», предназначена для того, чтобы придать смысл жизни Чарли, который не видит его ни в любви, ни в творчестве. Так его больной брат загромождает память сведениями из телефонного справочника, дабы «быть при деле», когда других книг нет под рукой.

Однако где-то в глубине сознания Чарли существует потребность в более прочной основе собственного бытия. Несправедливость завещания потому и мучает его не только потерей денег, но и непонятностью самого намерения отца оставить деньги человеку, неспособному ими распоряжаться. Тайна этого замысла — а по существу, головоломки или притчи, придуманной его отцом и требующей интерпретации, — проясняется постепенно, по мере того как Чарли начинает ощущать узы, соединяющие его с братом (а тем самым косвенно и с отцом), и осознавать то обстоятельство, что смысл жизни не исчерпывается деньгами. Тем самым история с наследством, так внезапно ворвавшаяся в повседневное существование Чарли, оборачивается своей противоположностью — обретаемыми вновь впечатлениями детства, трепетными воспоминаниями об утраченной безмятежной гармонии и душевном уюте, о песенке, которую пел ему брат

Реймонд, слившийся в его детском сознании со сказочным персонажем, «человеком дождя» (*Rain man*).

Повседневность умирает в безумии, если не черпает силы из мифа, — вот на какую мысль наводит эта история.

## 6. Субстанция или функция?

### 6.1. Субстанциональная интерпретация повседневности

Известно, что каждый отдельный индивид застает мир как историческое, уже организованное единство, объемлющее собой индивида, который вынужден приспособливаться к нему, репродуцируя в своем сознании и поведении известные образцы. Первоначально мир познается дотеоретическим образом как исходное и неизбежное условие всякой деятельности субъекта, но прежде всего его повседневного, рутинного бытия. В этом смысле мир представляет собой некоторые «объективные структуры», которыми овладевают практическим образом в целях успешной деятельности. Как только уровень овладения достигнут, мир начинает пониматься как нечто само собой разумеющееся, которое может вызывать сомнение только применительно к частностям, но не к его существованию в целом. (Именно такой дофилософской установкой характеризовалась критика берклианства современниками.) С этих позиций очевидность мира и его структура одинаковы как для Я, так и для Другого с учетом пространственно-временных и биографических обстоятельств, мир интерсубъективен. Он познается и осваивается в деятельности в целом и частями, на деле и потенциально с помощью законов или рецептов. Познание мира управляется интересами индивида, оно носит характер знания *ad hoc*. Критерии знания соотносятся с успешностью деятельности. Мир представляет собой внешнюю, противостоящую индивиду устойчивую структуру, которая не может быть изменена, к которой можно только приспособиться.

Такое представление о повседневном мире типично для обыденного сознания; последнее представляет себе повседневность как некую первичную и автономную реальность, существующую как бы сама по себе, субстанционально.

Обыденное знание претендует на адекватное отображение этой реальности, и эти претензии принимаются всерьез даже известными социологами. Так, к примеру, мы читаем у Ф. Знанецкого: «...Его (обыденного сознания. — *И.К.*) наиболее существенная часть, которую рассматривают как необходимое условие для нормального течения коллективной жизни, должна быть общей для всех; всякий, если он не ребенок и не иностранец, чья информированность... не включает этого минимума, является глупцом, никак не способным участвовать в коллективной жизни... Это повседневное знание, которое содержит предполагаемые основания существующего социального порядка и как таковое характеризуется очевидностью. Ведь всякая имплицитная или эксплицитная генерализация, которую оно содержит, связана с некоторым правилом социального поведения»<sup>15</sup>.

В сущности, эта характеристика мало отличается от того, что А. Шюц понимает под естественной установкой в повседневном мире. Для того чтобы показать, как выглядит систематическая интерпретация данного понятия, прибегнем к еще одной обширной цитате.

«Понятие обыденного знания у Альфреда Шюца включает следующие существенные значения. Он имеет в виду социально структурированное, интересубъективное знание, способствующее практической и теоретической ориентации в природе и обществе. Оно содержит конструкты и типизации (конструктивизм), которые могут служить в качестве оправданных реальностью и практикой способов деятельности (прагматизм, инструментализм). Они передаются и принимаются интересубъективным путем. Если эти конструкты не справляются с реальностью, то они должны быть пересмотрены, модифицированы или вообще отброшены и заменены другими. Рецептурность и расплывчатость данного знания определяют отношение обыденного знания (в смысле здравого человеческого рассудка) и науки: обыденное знание, неизбежное и полезное в повседневности, должно быть превзойдено в научной работе ясными понятийными концептами. Обыденное знание как повседневное и общее для всех субъектов, в том числе и для ученых, всегда предпослано научной работе и является необходимой основой и исходным пунктом для исследования и анализа жизненного мира»<sup>16</sup>.

Итак, обыденное сознание и естественная установка в вышеприведенных интерпретациях предстают в качестве социального феномена, параметры которого могут быть локализованы. Это тип общественного сознания, обладающий специфическими качествами, связанный с определенным типом реальности и потому могущий быть предметом социально-гуманитарного анализа. И хотя современная социология основывается применительно к анализу повседневности в основном на концепции А. Шюца и его понятиях «*Lebenswelt*», «*alltägliche Lebenswelt*», «*Alltagswirklichkeit*»<sup>17</sup>, критическое отношение к его идеям постепенно становится все более распространенным. Так, в частности, Р. Леффлер показывает, что в теории «финитных смысловых областей» А. Шюца, т. е. в сущности автономных сфер сознания, несмотря на различные оговорки, содержится принципиальное противопоставление рефлексивного научного мышления и способов ориентации в повседневной жизни. Эта позиция представляется наивным и нерефлексивным следованием той самой «естественной установке», которую Шюц анализирует. В целом, по мнению Леффлера, Шюц сохраняет предпосылки классической социологии (позитивистское понятие научности; понятие человека как взрослого, социализированного, здорового мужчины; функциональную недооценку повседневного знания) и потому в своем теоретическом анализе не продвигается дальше понимания повседневности как «жизненного мира» — непроблематичного данного, преднаходимого человеком в окружающей действительности<sup>18</sup>.

Нам представляется, что данная — субстанциалистская — интерпретация повседневности как преднаходимой человеком «объективной структуры», как интересубъективно данной основы человеческого бытия и сознания снимает саму проблему и не позволяет понять ее истоки. И Знанецкий, и Шюц заканчивают там, где теоретико-познавательный анализ только начинается, — на идее невесть откуда взявшейся «данности». Казалось бы, для социологии этого достаточно, но, как мы увидим ниже, субстанциалистская интерпретация повседневности приводит к смешиванию между собой объекта и средств исследования в социологическом анализе, что делает результаты последнего весьма сомнительными.

## 6.2. Функциональная интерпретация повседневности. Парадокс повседневности

Полемизируя с А. Шюцем, ряд социологов всерьез задаются вопросом: существует ли повседневность сама по себе?<sup>19</sup> Можно ли ее рассматривать как некоторую область реальности или это только ее свойство, возникающее при некоторых условиях, в системе определенных взаимосвязей? Ответ на данный вопрос приводит к остроумной, на мой взгляд, гипотезе, согласно которой повседневность — это выражение «частичности» человека, его неспособности существовать только в одной сфере реальности. Повседневность представляет собой отношение между состояниями человеческого бытия, а именно — некоторый баланс между рутинным благополучием, которым он изо дня в день обладает, и риском, на который надо пойти в надежде на мгновение полного счастья. *В таком «спутывании» между собой моментального состояния и длящейся жизненной формы и проявляется парадокс повседневности.* Чтобы сохранить благополучие, надо отвергнуть возможность еще большего блага, а чтобы рискнуть завоевать последнее, нужно отказаться от первого. При этом человек не в состоянии точно идентифицировать и выразить в языке, является ли его наличное состояние меньшим или большим благополучием по сравнению с тем, к которому он мог бы стремиться. Так или иначе, но повседневность блокирует возможность более полного раскрытия человеческих и межчеловеческих потенций, что порой приводит к ее самоуничтожению<sup>20</sup>.

Итак, во-первых, повседневность возникает как функция отношения между реальностью и нашим знанием о ней, знанием и языком, языком и реальностью. Знание формулирует смысл реальности, язык предоставляет смыслу знак и выделяет объект реальности как область значения. Однако данные операции в рамках повседневности регулируются не интерсубъективными синтаксическими и семантическими критериями, а логически неоформленными прагматическими установками индивида в контексте конкретной ситуации. Как полагает Р. Халлер, подобные ситуации — своеобразные прорехи человеческого бытия, образующие собой второй источник повседневности. Если в сфере разных специализированных видов практики, по-

знания и языка образуется место, не регулируемое определенными правилами, то там берет на себя управление повседневность в ее различных ипостасях — как способ деятельности, как обыденное сознание, здравый смысл или как естественный язык. В самом деле, когда возникает коллизия юридических норм, то ситуация разрешается отсылкой к обычному праву. В момент смены научных парадигм и изменения значения научных терминов преобладает именно с помощью обыденного языка. Столкновение двух моральных законов побуждает человека полагаться на повседневную интуицию. И так далее<sup>21</sup>.

Таким образом, если место повседневности — на стыке областей и в прорехах бытия, если она существует лишь благодаря неплотности этих стыков и исчезает, как только прорехи затягиваются соответствующим материалом, то это аргумент в пользу функциональной интерпретации повседневности как реальности и знания.

## Заключение

Повседневность как проблема философии коренится в факте, который едва ли может быть подвергнут сомнению. Дело в том, что оценка всех трех компонентов, составляющих повседневность — повседневной реальности, повседневного сознания (знания) и «философии здравого смысла» — диаметрально расходятся. Этот факт определяет и дивергенцию интерпретаций повседневности в разных философских традициях. Так, англо-французская и примыкающая к ней американская философская традиция (шотландская школа, Локк, Пристли, Беркли, Юм, прагматизм, позитивизм, неореализм, Витгенштейн) при всей ее неоднородности и внутренней полемичности исходит в целом из позитивной интерпретации повседневности (исключение составляет французский экзистенциализм). В немецкой традиции наряду с известной апологетикой повседневности (Гуссерль) все же преобладает ее негативная оценка (Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Хайдеггер), которая в то же время соседствует с попыткой ее позитивного осмысления. Помимо того, что разные философские традиции выделяют в феномене повседневности разные объекты, относящиеся к тому или иному ее аспекту или ракурсу, они



рассматривают повседневность на фоне различной интерпретации центральных философских понятий и проблем — природы философского знания, соотношения философии и жизни, теории и эмпирии, науки и вненаучного знания, адаптации и творчества. Через повседневность как объект философского анализа проходит линия размежевания вечных противников, линия, задающая напряжение всеобщего философского спора. Итак, проблема повседневности — неизбывная и собственно философская проблема, не возникающая в рамках самой повседневности как таковой и лишь изредка актуализирующаяся в гуманитарных науках, когда встает вопрос об их основаниях и границах.

По этой причине не представляется возможным предложить ее «решение», которое неизбежно попадет в один из известных разрядов. Сопоставление точек зрения и прослеживание противостоящей друг другу аргументации также не входит в нашу задачу, поскольку это в целом выполнено в ряде предшествующих публикаций. По-видимому, необходим поворот от общетеоретического взгляда на проблему к проблематике среднего уровня общности, т. е., во-первых, к изучению того, в каких формах повседневность тематизируется гуманитарными науками и, во-вторых, к описанию и философскому осмыслению обыденных архетипических коллизий, дающих наглядное представление обо всем многообразии, глубине и драматизме повседневности. Это также философские задачи, которые не берет на себя никакая иная область знания, но которые предполагают вместе с тем определенное изменение ракурса философского рассмотрения. Интерес к методологии гуманитарных наук, с одной стороны, и дескриптивно-культурологическая тенденция — с другой, сливаются здесь с заимствованием философией некоторых методов литературной критики и художественной прозы.

Здесь уместно вспомнить высказывание Альбера Камю: «Хочешь быть философом — пиши романы». В самом деле, «Сто лет одиночества» Г. Маркеса дает для понимания колумбийской повседневности больше, чем все собственно философские рассуждения. Однако это исследование, так сказать, эмпирического уровня, не проясняющее и не разрабатывающее понятия; в контексте нашей методологии оно пригодно лишь как материал для дальнейшей рефлексии (иллюстра-

тивный, эвристический и т.п.), способной привести к значимым обобщениям. Так, в образах жителей поселка Макондо — Аурелиано и Хосе Аркадио Буэндиа, Урсуле и Пилар, Амаранте и Ремедиос — при внимательном рассмотрении оказываются воплощены вечные и вненациональные противоположности человеческого характера и судьбы. Здесь сила и кровавая свирепость мужчины соседствует с ловкой предприимчивостью и одновременно граничит с пустым проектерством и углубленной созерцательностью. Женщина, в свою очередь, выступает в многообразии противоположных качеств: самоотверженной страсти к сохранению домашнего очага и оторванной от жизни святости, безграничной распущенности и иступленного аскетизма, всепримиряющей доброты и непримиримой ненависти саморазрушающего самоедства. И все же, несмотря на внутреннее характерологическое богатство жителей Макондо, их повседневная жизнь представляет собой замкнутую систему, в которой выполняется второй закон термодинамики. В каждом новом поколении родовые черты приобретают все более крайние, нежизнеспособные формы. Лишенные притока свежей крови, отрезанные от культурного многообразия, от широкого социального контекста, люди утрачивают перспективу и смысл жизни. Такова судьба всякой повседневности, замыкающейся на самой себе; даже самые мощные мифы и архетипы не могут существовать в изоляции, в неизменности, в тотальной оседлости. Миграция, однажды открывшая перед отважными путешественниками новый мир, должна быть возобновлена.

\*\*\*

Наше рассмотрение приводит, хочется верить, к некоторым обобщениям, касающимся природы повседневности.

1. Повседневность как реальность основана на относительной неизменности социальных условий оседлого существования.

2. Повседневность как сознание состоит в относительной власти коллективных социально-психологических структур (архетипов).

3. Повседневность как познание выражается в процессе когнитивной социализации, адаптации к условиям и вживании в архетипы.

4. Повседневности во всех ее ипостасях, как правило, не соответствует некоторая автономная сфера; не существует субстанции повседневности. Все ипостаси повседневности не самодостаточны, не существуют вне иных проявлений человеческого бытия и сознания.

5. Субстанциальная фрагментарность повседневности объясняется ее функциональным характером; повседневность — диспозиционный предикат, феномен, актуализирующийся в определенных условиях и неразличимый в других. Повседневность скрепляет собой разные типы сознания, деятельности и общения, существуя лишь в промежутках между ними.

6. Поэтому повседневность и жизненный мир, будучи синонимами для Шюца, в сущности, различны. Первая — узкая, фрагментарная, функциональная область; второй — предельно широкий горизонт бытия, интегральная структура мира.

7. Необходимость повседневности как реальности, сознания и знания состоит в том, что она представляет собой а) материал для творческого преобразования; б) область испытания методов путем решения стандартных задач («разгадывания головоломок»); в) способ усвоения и фиксации творческих достижений, г) свободное пространство рекреации и переключения на иные виды деятельности.

\*\*\*

В рассказе «Синие тигры» Х.Л. Бёрхес повествует о мечте, о загадке, о явлении, нарушающем известные законы и повседневное течение жизни. Образ синих тигров, держащих в страхе население затерянной в джунглях деревни, — это символ мистической мощи природы как того единственного, что противостоит убогому и монотонному деревенскому быту. Синие тигры — племенной миф, пьянящий и будоражащий кровь, внушающий мысль об избранности хранителей мифа, о высоком смысле их бытия. Поэтому как пожизненный приговор звучит напутствие герою рассказа, стремящемуся избавиться от синих тигров — горстки голубоватых камешков, подобно бесконечной книге, не подчиняющихся законам арифметики: «Твоей милостыни я не знаю, но моя будет ужасна. Ты останешься с днями и ночами, со здравым смыслом, с обычаями и привычками, с окружающим миром»<sup>22</sup>.

Лишиться своей повседневности, остаться наедине с ней — полюсы существования, равно невыносимые для человека.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Касавин И. Т., Щавелев С. П.* Анализ повседневности. М., 2004.

<sup>2</sup> См.: *Гадамер Г. Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 61–71.

<sup>3</sup> *Pust H.* Common sense bis zum Ende des 18. Jahrhunderts // Europäische Schlüsselwörter. Vol. 2. München, 1964. P. 92–140.

<sup>4</sup> См., напр.: *Dihle A.* Vom gesunden Menschenverstand // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg, 1995.

<sup>5</sup> См.: *Lübbe H.* Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense // Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 285. Geisteswissenschaften. Opladen, 1987.

<sup>6</sup> Ibid. S. 28.

<sup>7</sup> Ibid. S. 29–30.

<sup>8</sup> Ibid. S. 43.

<sup>9</sup> *Albersmeyer-Bingen H. M.* Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Bonn, 1985. S. 28.

<sup>10</sup> *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978.

<sup>11</sup> Архэ — понятие и термин («начало», «основа» — др.-греч.), введенные В. Гренбеком в книге «Духовная история Греции» и истолкованные К. Хюбнером в более широком гносеологическом смысле в «Истине мифа» (М., 1996).

<sup>12</sup> Нуминозное — термин Р. Отто (Das Heilige, 1901), использованный К. Хюбнером в «Истине мифа».

<sup>13</sup> *Bahrdt H. P.* Grundformen sozialer Situationen. Eine kleine Grammatik des Alltagslebens. München, 1996. S. 144.

<sup>14</sup> См.: *Weingarten E., Sack F., Schenkein J.* (Hgs.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Fr./M., 1979.

<sup>15</sup> *Znaniacki F.* The social role of the man of knowledge. N. Y., 1975. P. 641.

<sup>16</sup> *Albersmeyer-Bingen H. M.* Common sense... S. 162–163.

<sup>17</sup> См.: *Schütz A., Luckmann Th.* Strukturen der Lebenswelt. Darmstadt, 1975.

<sup>18</sup> См.: *Loeffler R.* Die Theorie der mannigfachen Wirklichkeiten unter besonderer Berücksichtigung der Schriften von A. Schütz. Dissertationsschrift. Bonn, 1978.

<sup>19</sup> *Elias N.* Zum Berriff des Alltags // Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft der Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. H. 20. 1978.

<sup>20</sup> См.: *Thurn H. P.* Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens. Stuttgart, 1980.

<sup>21</sup> *Haller R.* Wie vernünftig ist der Common sense? // Poser (Hg.). Wandel des Vernunftbegriffs. Freiburg/München, 1981.S. 179.

<sup>22</sup> *Борхес Х. Л.* Соч. в 3 т. Т. 2. Рига, 1994. С. 449.

### **Философия, специализированное социальное знание и жизненный мир человека**

Обсуждение проблем взаимосвязи философии, гуманитарного знания и гуманитарных ценностей предполагает исследование исторически изменчивого соотношения их предметных сфер. В философии как рефлексии над предельными основаниями культуры кристаллизуется исторически подвижная матрица, очерчивающая конфигурацию различных предметных сфер человеческого духа. Но представления о сути и задачах самой философии также исторически изменчивы: «...каждая эпоха по-новому проводит грань между тем, что относится к философии и что к ней не относится»<sup>1</sup>. В настоящей статье, сравнивая взаимоотношения философии, социально-теоретического и вненаучного социального знания в интуитивистской герменевтике, неокантианском рационализме и феноменологическом конструктивизме — трех исследовательских программах, наиболее рельефно представляющих философское самосознание европейской культуры конца XIX — середины XX веков, — я постараюсь показать, что характер их взаимоотношения в значительной мере определен пониманием природы и сущности самого философского знания. В каждой из названных программ высвечены различные грани проблемы и по-разному расставлены акценты. Их сравнительный анализ позволяет оценить не только культурный масштаб и эвристические возможности каждой из них, но и воочию продемонстрировать тот факт, что *конфигурация взаимоотношения философии, специализированного и обыденного социального знания в рамках различных когнитивных проектов в значительной мере детерминирована исторически изменчивым пониманием предмета и задач самой философии как квинтэссенции «духовных ситуаций времени» (К. Ясперс), ее культурным статусом*

*в универсуме человеческого знания.* Если наука вообще и история науки в частности есть слепок человеческого бытия, то без постоянного обращения к прошлому научного и философского знания, без исторической рефлексии эффективная и эвристически значимая теоретическая реконструкция его современного состояния невозможна. И потому обращение к узловым пунктам, «точкам бифуркации» истории мысли, которые вместе с тем суть периоды неопределенности, напряженного духовного поиска и потому «звездные часы» творческой мысли, когда закладываются основания будущих исследовательских программ, — предпосылка адекватного понимания современной духовной ситуации. Европейская философия конца XIX — середины XX столетий, отмеченная печатью отвержения традиционной метафизики и поиском новых культурных ориентиров, дает богатейший материал для размышлений над этой проблемой.

Поворот от Гегеля к Канту знаменует собою переход от прежних метафизических интенций на построение универсалистских «картин мира», претендующих на выражение глубинной сущности мироздания, включившего в себя как объективную, независимо от человеческого сознания реальность, так и самого субъекта познания, к исследованию предметного мира человека, универсума человеческой культуры. Но «классическое» кантианство не было радикальным в преодолении «духа метафизики». Оппозиция трансцендентального и трансцендентного означала признание своеобразия человеческого начала в предметном мире; однако онтологический приоритет трансцендентного обернулся философски заниженной оценкой человека и продуктов его сознания в сравнении со всемогуществом Бога или природы.

Неокантианская реформа кантианства, отказ от понятия «вещи-в-себе» означала и иной уровень онтологических притязаний: конструирующая деятельность субъекта трактуется как основание человеческого жизненного мира, теоретическая реконструкция которого предстает как главная, если не единственная, задача философской онтологии. Компонентами этого философски весьма неоднородного движения были и Марксова концепция практики, и теоретико-познавательный идеализм эмпириокритиков. Подоб-

ные гносеологические построения изначально заряжены новой онтологией. Так, «вторая сторона» марксистски понятого основного вопроса философии («познаваемость мира») обернулась тенденцией к онтологизации «практики», превращением «объективного» (в смысле — независимого от сознания человека и самого его существования) мира в предметный, или *практический*, мир. А тенденция к «очищению опыта» (эмпириокритицизм) трансформировалась в онтологию «нейтральных» ощущений как базисных кирпичиков мироздания.

Ослабление метафизического тонуса постгегелевской философии означало девальвацию философской категории «субстанции» как первоосновы человеческого бытия и познания. Неклассическая рациональность не вдохновляется программами поисков фундаментального слоя объективной реальности, к которому так или иначе сводимы и предметный мир, и познавательные конструкции человека. Ей в равной степени чужд и теоретико-познавательный редукционизм — представление о том, что существуют наиболее общие законы познания, из которых выводимы специфические познавательные процедуры, используемые в отдельных науках.

«Обмирщенное» сознание «наук о духе» принимает единичное не «под залог» всеобщего, не как подстрочный комментарий к логике Абсолюта, но как обладающее суверенным бытием, исследование которого — удел не метафизики, а специализированных отраслей научного знания. Провозглашение предметного своеобразия и методологической специфики различных социальных наук — неизбежное следствие девальвации новоевропейской метафизики и последующей смены мировоззренческих ориентиров. Провозглашение «посюсторонности» человеческого мышления, понимание истории как способа человеческого бытия и культуры нашло свое выражение в манифестации независимости социальных наук от метафизики, а по сути, вылилось в стремление выявить (конституировать) предметные области этих наук и обнаружить специфические критерии рациональности социогуманитарного знания.

Но если к концу XIX века классическое естествознание (ведущее отсчет от математизированной физики Галилея–Ньютона) развивалось в уже дисциплинарно четко



очерченных рамках со сложившимися образцами и нормами внутринаучной рефлексии, то предметному и методологическому самоопределению социальных наук предстояло еще долгий процесс становления. С точки зрения содержательной социогуманитарное знание традиционно включало в себя массив текстов (мемуары, художественную и литературную критику, исторические повествования, бытописания, сакральные тексты и т. д.), которые обслуживали различные языковые и культурные практики (повседневные, игровые, религиозные, художественные), и собственно социальные науки (социологию, экономику, психологию, историю и т. д.), со специализированными реальностями идеальных объектов. Такие объекты представляли материал этих отраслей знания в теоретических концепциях. Отзвуки дискуссий о методологической специфике «наук о духе» слышны на всем протяжении XX столетия. Итоги этих дискуссий подведены на состоявшемся в декабре 1952 года Симпозиуме<sup>2</sup> Американской философской ассоциации, в рамках которого обсуждались проблемы формирования понятий и теорий в общественных науках. Главным предметом обсуждения стала оппозиция, более чем на полвека расколовшая на два лагеря не только философов, но и представителей социальных наук.

Принадлежавшие к одному лагерю придерживались точки зрения, согласно которой лишь методы естественных наук, приведшие к столь блистательным результатам, являются единственно научными, и что поэтому именно они должны применяться для научного изучения человеческих дел. Недооценка их важности применительно к социальным наукам, утверждали сторонники этой позиции (с которой солидаризировались столь известные философы, как Нагель и Гемпель), не только не позволила социальным наукам развить теории, по точности и эффективности сравнимые с естественнонаучными, но и породила, по их мнению, вредные для дела и бессмысленные по сути споры об эмпирических основаниях того небольшого числа социальных наук, которые в той или иной степени этим требованиям отвечали, — например, экономики.

Представители противоположной позиции настаивали на том, что существует фундаментальное и причем онтологическое различие в структуре природного и социального

миров. Они утверждали, что социальные науки принципиально отличны от естественных, поскольку человеческое поведение является выражением мотивированных психических состояний. Корреляции и даже универсальные связи этих состояний не схватываются методами естественных наук, ибо побудительные мотивы поведения человека недоступны чувственному восприятию наблюдателя. Кроме того, естественные науки широко практикуют измерения и эксперименты, тогда как в социальных науках они играют весьма скромную роль. Словом, естественные науки должны иметь дело с материально-вещественными объектами и процессами, социальные же — с душевными, психическими и интеллектуальными, и, следовательно, методом первых является объяснение (в конечном счете редуцируемое к обобщенному описанию), а вторых — понимание<sup>3</sup>.

Основоположник феноменологического проекта Э. Гуссерль считал это методологическое противоречие той лептой, которую общественные науки внесли в общий кризис европейских наук. Рассмотрим полюса этого методологического континуума.

### **1. Интуитивистская герменевтика В. Дильтея против натуралистического позитивизма в обществознании**

Сциентистская методология обществознания, ориентированная на естественнонаучный идеал, сформировалась в рамках механической картины мира. Механицизм воплощал основополагающие мировоззренческие универсалии новоевропейской культуры. Идея мира как сложной системы рационально устроенных механизмов и стирание качественных различий между естественным и искусственным обрела изощренное философское выражение как в эмпирически ориентированной концепции «простых природ» Ф. Бэкона, так и в классически-рационалистических представлениях о человеке как автомате, наделенном инстинктами. В.Г. Лейбниц, заложивший последний камень в основание классического рационализма, элиминировал бытийную разницу между причиной того или иного факта (события, процесса и т. п.) и основанием логического вывода. Благодаря этому «формальная» логика как наука о формах пра-

вильного мышления обрела содержательный характер и онтологический статус, став наукой о всеобщих законах самого мироздания. В свою очередь, натуралистическое истолкование общественной жизни как подчиненной определенным закономерностям, выражало антиатеологические настроения постпросвещенческой идеологии, тесно связанные с натуралистически интерпретированной философией истории<sup>4</sup>. Его олицетворением стала концепция «естественной природы» человека и доктрина его «естественных прав».

Философским фундаментом натуралистической исследовательской программы в социологии стал классический позитивизм (который, вопреки провозглашенным его основоположниками декларациям, вовсе не был ни «чистым описанием», ни простой «классификацией фактов»). Экстраполяция картезианского идеала универсальной математики на область социальных наук породила своеобразный отзвук пифагореизма — «демон квантификации». Символом веры «эмпирической социологии»<sup>5</sup> стало убеждение в том, что все без исключения параметры социальной жизни поддаются калькуляции и цифровому учету, т.е. вполне исчерпываются количественными методами, если не в самой исследовательской практике, то уж, во всяком случае, на уровне теоретической модели.

Натуралистическая исследовательская программа наиболее полно воплотилась в позитивистской социологии О. Конта<sup>6</sup>. Критически относясь как к теологии, так и к метафизике, в которой «воображение преобладает над разумом», ученик Сен-Симона был убежден в том, что метафизика не в состоянии исследовать (т.е. беспристрастно и объективно описать) «позитивные» связи наблюдаемых явлений: она лишь замещает теологические сущности фантазийными предположениями. Метафизическая стадия в развитии человеческого духа мыслится им как видоизменение теологической, подмена сверхъестественных факторов абстрактными сущностями. И лишь третья, собственно научная стадия характеризуется им как «окончательное состояние рациональной положительности»<sup>7</sup>. Методологические приоритеты Конта воплощены в его линейной классификации наук, вершину которой венчает социология как наука о наиболее общих фактах, по своему онтологиче-

скому статусу неотличимых от индивидуальных конкретных процессов, тогда как в основание заложена математика как наука о «наиболее абстрактных» фактах. Таким образом, социология как наука оказалась в буквальном смысле слова *основанной* на математике. Используя применительно к обществознанию термин «социальная физика», Конт полагал, что методы исследования социальной реальности должны быть тождественны или, по меньшей мере, аналогичны методам естественных наук.

Предпосылками натуралистической исследовательской программы, во многом определившими ее ориентацию на «количественные» методы, послужили сопутствующие модернизации процессы «массовизации», разрушения традиционных социокультурных гнезд, размывания свойственной традиционному обществу **гетерогенности** социального пространства<sup>8</sup>, истолкованные как факты, обладающие «непосредственной очевидностью». Теоретически оперируя человеком как «колесиком и винтиком» индустриального механизма — статистической единицей «массы», — модернистская эмпирическая социология абстрагировалась от культурно-антропологических характеристик человеческой деятельности. Такое отвлечение, уподобляющее социальные факты вещам (Э. Дюркгейм), и позволяло ей эффективно использовать методы галилеевско-ньютонского естествознания для построения объяснительных моделей социальных процессов. Подобное проектирование в сфере социальной теории (а вовсе не «описание фактов») выражало свойственное техногенной цивилизации конструктивистски-деятельностное отношение к природе, обществу и человеку. Методологически же подобная установка базировалась на картезианской устремленности к предельной ясности и отчетливости социологических понятий, многозначность и расплывчатость которых расценивалась как несоответствие нормативным критериям строгости научного мышления.

*Смена исследовательских программ в методологии социальных наук в значительной мере была обусловлена тем, что к концу XIX века в Западной Европе завершились начатые эпохой ранних буржуазных революций процессы суверенизации личности. Их знамением стало утверждение идеологии индивидуализма, нередко в весьма жесткой*

конфронтации с конфессионально-религиозной и классово-корпоративной идеологией. Возрос интерес к внутренней, душевной жизни человека, ранее изучаемой естественнонаучными методами, ориентированными на «внешнее» и отвергавшими если не само существование «внутреннего», то уж, во всяком случае, возможность его адекватного постижения средствами науки. Однако успехи опытных (экспериментальных и наблюдательных) исследований в психологии (науке, поначалу не обладавшей четким пониманием своей предметной области и своих методов), а также знакомство с неевропейскими культурами и первобытными формами мышления, до основания потрясли устои классического рационализма и одновременно дали мощный импульс развитию истории, культурной антропологии и этнографии в качестве самостоятельных социальных наук<sup>9</sup>.

«Антропологический переворот» в европейском социально-философском мышлении начала XX века отразился в смене когнитивных образцов наук о человеке. В работах В. Дильтея в роли такого когнитивного образца выступает уже не скроенная по меркам естествознания «социальная физика» О. Конта, а психология как «опытная» (описательная) наука о собственно человеческом в его отличии от мира природных объектов. «Описательная психология», в интерпретации Дильтея, претендует на роль парадигмальной рамки всех социальных наук — основания интуитивистской исследовательской программы. Дильтеевское противопоставление «наук о природе» «наукам о духе» предстает как философски предельно напряженное противостояние двух полярных методологических позиций.

Интуитивистская исследовательская программа полагает в основание «наук о духе» опытную, «описательную» и вместе с тем «антинатуралистическую» психологию. В отличие от «объяснительной» психологии, ориентированной на естественнонаучный идеал (на гипотетико-дедуктивный метод, поиск конечных причин как цель научного исследования и т. д.), «описательная» (дескриптивная) психология призвана выявлять не причинные зависимости явлений сознания (которые были бы по сути только «внешним» описанием телесных фактов, фактов поведения), но ассоциативную связь состояний «внутренней», душевной жизни

человека. Поэтому материал описательной психологии, как и «наук о духе» вообще, составляют не «явления», а переживаемая человеком действительность. В духе общего антиметафизического настроения эпохи Дильтей полагал, что естественнонаучная методология Нового времени базировалась на изжившей себя мировоззренческой предпосылке — восходящему к картезианству искусственному разрыву тела и духа, которые, по мысли Дильтея, неразрывны в философски фундаментальном понятии жизни. Поэтому онтологической импликацией его «герменевтической логики» становится «сама жизнь»<sup>10</sup>, пребывающая «по ту сторону» дихотомии духовного и телесного, Бытия и Понятия, трактуемых как отдельные моменты общего определения жизни. В «описательной психологии» Дильтея нет речи об отношении двух сущностей, равно как бессмысленно говорить и об «отражении». Целостность жизни непосредственно переживается, образуя «круг жизни», альтернативный как субъект-объектному «дуализму» классических теорий познания, так и дуализму картезианской метафизики. Исследуя «объективации жизни», Дильтей намеревался осуществить философское «снятие» классических метафизических конструкций Нового времени. Таковы истоки дильтеевской «Критики исторического разума», задуманной как необходимое дополнение к трем знаменитым *Критикам* И. Канта.

Один из главных вопросов дильтеевской «Критики» состоял в том, каким образом структура духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности. Человек является единственным мировым «объектом», способным к субъективному восприятию и переживанию — «для-себя-наличному-бытию». Связность же духовного мира зарождается в субъекте и, как полагал Дильтей, основана на развитии духа к смысловой связности мира сознания, объединяющего отдельные логические процессы друг с другом<sup>11</sup>. А поскольку изучение структуры духовного мира субъекта — предмет психологии, Дильтей был убежден в том, что методологическим фундаментом «наук о духе», постигающих «связность духовного мира», должна стать описательная, т. е. свободная от метафизических предпосылок, «позитивная» наука — психология. И хотя природа социально-исторической реальности отожд-

дествлялась им с внерациональной и сопротивляющейся теоретической реконструкции субстанцией жизни, однако ее теоретическое описание Дильтей предполагал осуществить рациональными методами, критерии которых применительно к «наукам о духе» и намеревался выработать.

К числу главных методологических критериев относится представление о целях и задачах «наук о духе», в отличие от таковых в рамках *объяснительной* психологии, ориентированной на естественнонаучный идеал: не объяснение связи явлений душевной жизни на основе гипотетико-дедуктивного метода, а их понимание, т. е. их освоение в собственном смысле слова, их интерпретация. Обретение понимания мыслилось Дильтеем как конечная цель «наук о духе»: все функции когнитивных процедур должны быть сфокусированы на достижении понимания. При этом, в отличие от филологической герменевтики Ф. Шлейермахера, нацеленной на поиск единственно верного толкования «на все времена»<sup>12</sup>, в рамках «герменевтики жизни» понимание отнюдь не мыслится как раз и навсегда обретенное: в каждом элементарном акте оно обнаруживает все новые и новые горизонты жизненных переживаний<sup>13</sup>.

Классической же герменевтике Ф. Шлейермахера присущи черты методологической жесткости. Она ориентирована на общезначимость «правильного» понимания и элиминацию «неправильных», нарушающих каноны толкования. В рамках же дильтеевской интуитивистской герменевтики термин «понимание» обретает сугубо личностный смысл. Интуитивистски трактуемое понимание — это личностное освоение. Понять — значит со-пережить, пережить лично, выявить жизненную связь понимаемого с субъективным опытом человека.

В. Дильтей мыслил понимание как порожденное интересами практической жизни и повседневного общения. Поэтому способы и результаты понимания многообразны и обусловлены типом жизненных переживаний. К числу элементарных форм понимания Дильтей относит истолкование отдельных проявлений жизни — таких, как жест, выражение лица, а также элементарные акты, из которых складываются связные поступки: удар молотком, распиливание дерева, составление слова из букв. В своих высших

формах понимание доводится до уровня специализированного искусства интерпретации. Переход же от элементарных форм понимания к высшим основан на том, что понимание, по мысли Дильтея, исходит из связи между многообразием проявлений жизни и выраженным в ней сознательным началом. Таким образом, высшие формы понимания основаны на многообразии проявлений жизни человека и внутренней связи, лежащей в основе этого многообразия. Понять — значит открыть для себя жизненную связь<sup>14</sup>, навести мосты от единичных жизненных впечатлений к полноте переживания жизни. Ведущая роль в этом процессе принадлежит индукции, но не как логически-рассудочной операции, используемой для «расширения опыта» (Дж. Ст. Милль), а в этимологически изначальном смысле слова, как *наведения*, результатом которого становятся сочувствие, настрой, психический резонанс. Индукция исполнена «жизненного смысла», являясь связующей нитью жизни сознания. Восходя от отдельных проявлений жизни к целостности жизненного отношения, она порождает связь конкретного человеческого переживания с совокупностью его субъективного опыта. Антропологически — это способ «сборки» сознания, обретения «самости», «опыт самоотождествления». В когнитивном же отношении противопоставление методологических установок естественных и социальных наук в рамках интуитивистской герменевтики достигает предельного философского напряжения<sup>15</sup>.

## 2. Неокантианская ориентация в методологии социальных наук

Интуитивистская концепция понимания как опыта индивидуального сознания, конечно же, не отвечала методологическим требованиям тех социальных наук, которые придерживались трансцендентального идеала всеобщности и необходимости. Ибо интуитивистски понятое знание-понимание не обладает общезначимостью и воспроизводимостью, довольствуясь лишь субъективным ощущением «понятности». Когнитивный интуитивизм не знает правил, которые обладали бы безусловной всеобщностью. Поэтому дальнейшее развитие методологии социальных наук шло как в направлении осознания социально-исторических ра-



мок адекватности классической рациональности с присущей ей универсализацией естественнонаучной методологии, так и по пути преодоления гипертрофированного субъективизма интуитивистской герменевтики.

Основатель Баденской школы неокантианства Г. Риккерт противопоставил развиваемый им подход как психологизму, так и натурализму в социальных науках, полагая, что «одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму»<sup>16</sup>. Не подвергая сомнению значимость психологии как самостоятельной научной дисциплины, он решительно отверг ее претензии на роль универсальной методологии социальных наук<sup>17</sup>. Методологическое кредо Баденской школы состоит в том, что предмет методологии — не мир собственных переживаний ученого, а общезначимые логические процедуры образования научных понятий. Поэтому своей главной задачей Г. Риккерт считал обоснование рационалистического метода «наук о культуре», отражающего специфику их предметов, и в то же время гарантирующего общезначимый и рационально воспроизводимый результат.

Риккерт противопоставляет «номотетическому», т. е. обобщающему, методу естествознания направленный на постижение единичного и особенного «идиографический» метод истории, оговариваясь, что если номотетический метод включает в себя не только отыскание общих законов, но и образование научных понятий, поименованные выше методы вполне корректно противопоставить друг другу<sup>18</sup>. Однако в отличие от дильтеевской оппозиции «объяснение — понимание», риккертское противопоставление «наук о природе» (*die Naturwissenschaften*) «наукам о культуре» (*die Kulturwissenschaften*) не является жестким. Различие между ними проводится как по предметам, т. е. «с материальной точки зрения», так и по практикуемым ими методам, т. е. «с формальной точки зрения»<sup>19</sup>. Однако Риккерт признает оправданность широкого использования математических методов и в изучении общества, например, в экономике и социологии, когда исследователя интересуют обобщенные типы явлений, например, тип английского фабричного рабочего конца XIX века. В свою очередь, исторический метод приложим к исследованию уникальных

природных объектов, например, в космогонии. Так что «деление на основании формальных точек зрения (т. е. по методу. — Н.С.) не совпадает с делением материальным... однако при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественнонаучным, при исследовании же жизни культуры, главным образом, историческим методом»<sup>20</sup>. В зависимости от приложения того или иного метода, один и тот же объект может выступать и как отдельный случай, пример общего понятия, и как уникальный по значимости феномен культуры. Иными словами, «действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»<sup>21</sup>, — убежден Риккерт. Научные методы, таким образом, мыслятся как взаимодополнительные: естественнонаучный метод применим в обществознании, если исследователя интересуют закономерности или обобщенные типы, а исторический — в естествознании, в той мере, в какой исследователя привлекает неповторимая индивидуальность природного объекта<sup>22</sup>. Именно исследовательский интерес ученого конституирует объект исследования в предмет наук о природе или же наук о культуре. При этом социолог и экономист пользуются преимущественно обобщающим, номотетическим методом, логически не отличимым от естественнонаучного<sup>23</sup>.

Стремясь отмежеваться от интуитивистской абсолютизации субъективистских подходов, Риккерт постоянно подчеркивал необходимость работать на уровне «логики понятий». При этом он стремился существенно расширить традиционные представления о логической процедуре образования научных понятий, вывести их за рамки классической логики, по его убеждению, «слишком узкой» для отображения специфики методологических процедур в науках о культуре. Риккерт уверен в том, что «для логики, которая желает не поучать, а понимать науки, ложность учения Аристотеля, согласно которому индивидуальное и особенное не могут быть введены в научное понятие, не подлежит сомнению»<sup>24</sup>. Восходящую к Аристотелю и практикуемую в естественных науках процедуру научной концептуализации он характеризует как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции. Целью же и смы-

слом естественнонаучной индукции — в отличие от рассмотренного выше ее интуитивистского понимания — является «обуздание природного многообразия» в формулировке общего закона. Подобный генерализирующий метод, названный им номотетическим, пригоден лишь в науках, придерживающихся эссенциалистской установки, цель которых — теоретически представить наличное многообразие в виде научного закона.

Не обходясь без знания закономерностей, «науки о культуре», по мнению Риккерта, отводят им подчиненную роль. Ибо «культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них»<sup>25</sup>. Поэтому науки о культуре, стремящиеся избежать «мертвящей всеобщности», прибегают к собственному, «индивидуализирующему» способу образования научных понятий — идиографическому. Главной же предпосылкой индивидуализирующего метода, основанной на кантианских допущениях об упорядочивающей роли рассудка по отношению к эмпирическим данным, является возможность приписать значимость тем или иным явлениям культуры. Процедура теоретической концептуализации осуществляется как *отнесение к ценности*. Ценностный эталон выступает критерием значимого в наличном культурном многообразии, сортируя его на научные данные и «просто разнородное бытие». Таким образом, относя феномен к ценности, историк культуры выявляет в нем не общее как основу повторяемости, а значимое. Однако, говоря об идиографическом методе как специфичном для «наук о культуре», Риккерт искал подтверждения и иллюстрации исключительно в историографии. Причина этого, я полагаю, в том, что «неповторимость и уникальность» исторического события является манифестацией более глубоко лежащих культурных пластов — представлений об осевом историческом времени («время-стрела») как оппозиции свойственной традиционалистскому сознанию метафоры времени-круга («колесо времен»). Физические науки, к рубежу XIX–XX веков еще не вобравшие идею развития в сферу собственных онтологических допущений<sup>26</sup>, оказались свободными от влияния подобного пласта «подсознания культуры».

Риккерт постулировал принципиальное отличие отношения к ценности как исследовательского метода «наук о культуре» от жизнепрактической оценки. Всеобщность и необходимость, с его точки зрения, — это характеристики трансцендентального идеала, а не самой действительности, где ценность «исполняет обязанности» кантовской «вещи-в-себе». Он полагал, что в науке не должно быть места оценочным суждениям, хотя за пределами ее предмета ученый вправе высказывать их как частное лицо. Опираясь на унаследованную от Канта трансценденталистскую установку, Риккерт трактовал оценку как атрибут эмпирической (индивидуализированной) реальности, а ценность, соответственно, — как атрибут общезначимого (трансцендентального) мира, причем и то и другое коренится в самой структуре сознания. При этом процедура отнесения к ценности предстает как удержание в понятии характеристик изучаемого объекта, существенных с точки зрения определенной ценности. Историк, к примеру, различает в общем массиве своего материала «исторически важные индивидуальности» и «просто разнородное бытие». К первым относят те, индивидуальность которых воплощает в себе ту или иную ценность (польза, справедливость, добро, красота и т. д.) в наибольшей степени. Выявляя значимое, ученый уже основывается на всеобщем признании ценности, по мнению Риккерта, гарантирующем наивысшую степень объективности, доступную наукам о культуре.

В критике интуитивистского обоснования методологии социальных наук на фундаменте описательной психологии с позицией Риккерта солидаризируется и М. Вебер. И в то же время он разделяет антинатуралистический пафос дильтеевской герменевтики. Соглашаясь с В. Дильтеем в том, что задачей «наук о духе» является понимание своего предмета, М. Вебер вместе с тем категорически возражал против трактовки процедуры понимания как основанной на субъективном переживании и потому не отвечающей трансцендентальному идеалу всеобщности и необходимости. Методология социальных наук, убежден Вебер, должна создать теоретические средства реконструкции социально значимого смысла действия, а не заглядывать в глубины человеческих душ. Психологизм дильтеевской герменевтики Вебер считал основным недостатком его критики исторического разума.

Возражая против проводимого В. Дильтеем и Г. Риккертом противопоставления наук о природе как «объясняющих» наукам о духе (культуре) как «понимающим», Вебер развил собственный взгляд на отношение этих когнитивных процедур. При этом само понимание мыслилось им не как «опыт сознания», а как универсальная методология социальных наук. Однако Вебер был убежден в том, что понятое требует последующего объяснения на основе эмпирических методов. И лишь будучи подтверждено эмпирически в форме статистического закона, оно обретает высшую форму научной достоверности. Понимание, таким образом, требует определения степени статистической вероятности того, будут ли действия определенного типа при известных обстоятельствах совершаться и впредь. Иными словами, венцом понимания у Вебера выступает статистический закон, в котором достигается синтез теоретического конструкта и эмпирического исследования<sup>27</sup>.

В трудах автора «Протестантской этики» абстрактно-всеобщие («трансцендентальные») ценности Баденской школы претерпевают социологическое «обмирщение», обретают социокультурную и историческую размерность. В рамках веберовской концепции они предстают как выражение «интереса эпохи». «Именно человеческий интерес, — утверждает М. Вебер, — а не нечто, присущее явлению “объективно”, позволяет считать его экономическим, политическим или культурным. Интерес формируется в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае»<sup>28</sup>. Например, «явление носит экономический характер лишь в той мере и лишь до тех пор, пока наш интерес направлен исключительно на то значение, которое оно имеет для материальной борьбы за существование»<sup>29</sup>. *Трансформация риккертовских «абсолютных ценностей» в «интерес эпохи» позволила Веберу придать социологической концепции историческое измерение, но не в плане исторической фактичности, а на уровне неявных предпосылок теоретической концептуализации.* Представления же Вебера о конституирующей роли прагматических интересов в отношении социальных значений предвосхитили позднейшую социально-феноменологическую концепцию *доменов релевантности*.

Если Г. Риккерт постулировал возможность приложения различных исследовательских программ к одному и тому же объекту, то Вебер провозгласил принцип «перекрестного опыления» социологического объекта методами различных, в том числе и естественных, наук. Ориентируясь на конкретно-научное, социологическое исследование, он не только трактовал социальное явление как уникальный феномен культуры, но и стремился выявить его регулярности и правила протекания, прибегая к использованию родственных естественнонаучным обобщающих методов. Отказавшись от претензий на установление общих законов и ограничив себя задачей описания правил протекания событий, Вебер значительно смягчил сциентистскую жесткость обобщающих методов и широко использовал в собственной исследовательской практике описательные приемы.

Идеально-типизирующая методология Вебера — его бесспорный вклад в методологию социальных наук. Напомним, что для М. Вебера, тяготевшего к кантианской ориентации, теоретические понятия являются не столько отражением действительности, сколько продуктами конструктивной деятельности рассудка. Поэтому логически первичное в рамках теоретической модели отнюдь не мыслится им *causa finalis* социальной действительности, а выступает лишь как объяснительный принцип. «Двойная идентичность» социологического объекта как поля приложения «понимающих» и статистических методов воплотилась в амбивалентности его идеально-типизирующей методологии. Логический статус веберовского идеального типа неоднозначен и даже противоречив. С одной стороны, Вебер характеризует его как результат рассудочной деятельности по обработке эмпирического материала — первичную рационализацию эмпирических обобщений. С таких позиций идеальный тип предстает как «пределный переход», «до-организация» эмпирически данного. Это мысленный эксперимент с объектом эмпирической природы, дающий более контрастное видение его наиболее значимых в определенной познавательной ситуации характеристик. Ю.Н. Давыдов определил такую процедуру как «заострение некоторых черт человеческого поведения, сведенных воедино»<sup>30</sup>.

С другой стороны, Вебер наделяет идеальные типы чертами абстрактно-всеобщей теоретической схемы, которая не

имеет непосредственного опытного происхождения, — «явления в чистом виде». В реальной действительности, подчеркивает он, «такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде не обнаруживается; это утопия»<sup>31</sup>. Его невозможно квалифицировать и как предположительное знание. «Идеальный тип — не “гипотеза”, он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез, — убежден Вебер. — Не дает он и изображения действительности, но предоставляет для этого однозначные средства выражения»<sup>32</sup>. Как «научно-дисциплинированная фантазия»<sup>33</sup>, идеальный тип не служит делу раскрытия связей эмпирических явлений, а используется для моделирования зависимостей идеализированных объектов — в данном случае персональных идеальных типов — в рамках теоретической схемы. Он позволяет выйти за рамки наличной ситуации, раздвигая область исследовательского горизонта.

Нетрудно заметить, что приведенные выше трактовки логической природы идеального типа плохо совместимы в рамках целостной методологической концепции; однозначного решения проблемы соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности М. Вебер не дает<sup>34</sup>. В реальной научной работе он колеблется между методологическим номинализмом и теоретическим реализмом понятий, варьируя теоретическую дистанцию по отношению к ним в зависимости от содержания конкретной исследовательской задачи. В собственно же методологических рассуждениях он предостерегал как от прямого отождествления действительности с идеальным типом, так и от понимания идеального типа как исключительно теоретического конструкта, выражающего лишь предположительное знание о социальной реальности.

Отмеченную выше амбивалентность в понимании логической природы идеального типа Вебер снимает введением сильного идеализирующего допущения. Он полагает, что идеальный тип соответствует действительности лишь в идеализированной ситуации целерационального действия. Иными словами, идеально-типизирующая методология исходит из идеализирующего предположения о том, что носитель «духа капитализма» поступает целерационально, т. е. проектирует свои действия, оптимально соразмерив намеченные цели с используемыми средствами<sup>35</sup>. Целерацио-

нальное действие трудно зафиксировать эмпирически, оно представляет собою предельный случай рационального соотношения поставленных целей и оптимальных для их достижения средств. Чем «чище», прозрачнее связь между целью и средствами, тем ближе реальное действие к целерациональному. Например, капиталистическое предпринимательство в чистом виде имеет место лишь там, где каждый действует в соответствии с интересами максимального извлечения прибыли. Однако в реальной жизни такого капитализма нигде не наблюдается. Поэтому задачу эмпирического исследования в социологии Вебер видит в том, чтобы выявить и объяснить отклонения реальных действий от идеально-типических. Идеально-типичное действие является «правильно-рациональным» (*Richtigkeitsrationalität*), тогда как отклонения от него, подлежащие исследованию эмпирическими методами, вершатся по воле случая. Таким образом, целерациональные действия в веберовской теоретической модели рассматриваются как выражение существенных интересов субъекта, отнюдь не тождественных в каждом конкретном случае его «эмпирическим» интересам. Это и в самом деле сильная идеализирующая предпосылка, с принятия которой начинается свое исследование социолог. Например, когда речь идет об изучении биржевых операций, его отправным пунктом становится вопрос о том, каким было бы действие человека в ситуации биржевой паники в случае его чисто целерациональной ориентации. Расхождение же реального поведения с целерациональной установкой, т. е. отклонение действительности от идеального типа, Вебер квалифицирует как детерминированное конкретными обстоятельствами и требующее дополнительного изучения эмпирическими методами. *Таким образом, в отличие от теоретико-познавательных концепций, в рамках которых рассогласованность «поведения» идеализированного и эмпирического объекта квалифицируется как «погрешность», вызванная несовершенством теоретического аппарата и средств эмпирической фиксации, для Вебера констатация подобного расхождения принципиально значима как рамка соотнесения эмпирического материала с теоретическим конструктом.* Рассогласование реальности с идеально-типическим действием провозглашается им как теоретически заданный предмет эмпирического исследова-



дования. Амбивалентность «понимающей» методологии Вебера, необходимость верификации результатов, добытых с помощью идеально-типизирующей методологии, средствами статистического анализа приветствовали далеко не все его последователи. Но именно эта амбивалентность, точнее, попытки ее преодоления, дали мощный импульс «феноменологическому повороту» в развитии «понимающей» методологии социальных наук. Не будучи феноменологом, Вебер сыграл решающую роль в возникновении феноменологического движения в общественных науках, став посредником между идеалистическим историцизмом и феноменологическим конструктивизмом в методологии социальных наук.

### **3. Феноменологический проект методологии социально-исторического анализа**

В рамках феноменологического проекта рассмотрение социального мира с позиций «естественной установки» сознания высвечивает тот факт, что социальные науки не исчерпывают собою всего корпуса социального знания. В повседневной жизни человек живет отнюдь не по теории. С позиций же социальной феноменологии именно мышление в естественной установке создает ту «фабрику значений», которая объединяет людей в социально-культурное сообщество. Поэтому методологическая программа феноменологии переориентирует внимание социального методолога с проблем функционирования и роста теоретического социального знания на механизмы формирования его предпосылок в жизненном мире человека. Ибо феноменологически ориентированный социолог обязан принять во внимание то, что его объект — «мир, светящийся смыслом», — предварительно расчленен в обыденном языке и интерпретирован в повседневном мышлении.

Важнейшей задачей методологии социальных наук феноменологически ориентированные социологи полагают исследование принципов организации человеческого опыта в жизненном мире, лежащего в основе системы *социальных значений*. В социальной феноменологии сознание в естественной установке полагается первичной сферой социальных значений. Дорефлексивный уровень — горизонт

предпонимания, материнское лоно всех последующих интерпретаций. Поэтому обыденное, повседневное знание — исходный пункт профессиональной рефлексии феноменологического социолога. Приступая к изучению того или иного социального явления, ученый всегда опирается на предваряющую идею о природе изучаемого явления, прежде чем формулирует свое научное суждение о нем.

Большая часть социальных наук может абстрагироваться от смыслов человеческого действия или, используя крылатую метафору Э. Гуссерля, «вынести их за скобки». Но следует помнить, предупреждает А. Шюц, что операции с обобщениями и идеализациями на высоком уровне абстракции являются не чем иным, как типом интеллектуальной стенографии, оставляющей интенциональную работу сознания неистолкованной, а содержание используемых понятий — непроясненным, если не сопровождается анализом их генезиса из донаучной деятельности мысли и чувства. Когда исследуемая проблема того требует, социальный ученый должен сдвинуть фокус своего исследования на смысловые характеристики человеческой деятельности. Ибо, в отличие от явлений природы, человеческое действие мы хотим понять не в форме общих законов, но в схеме человеческих мотивов, целей и планов.

Социальный ученый феноменологической ориентации, предлагая свое объяснение событий, осуществляет смысловое конструирование социального мира, а не выясняет его строение<sup>36</sup>. Что на самом деле требует объяснения, так это процедуры, посредством которых такое конструирование осуществляется. Позитивистская же социология оказалась неспособной осознать, что используемые ею методы не только «раскрывают», но и конституируют картину той социальной реальности, на исследование которой она направляет свои усилия. В итоге она оказалась некритичной в отношении онтологических предпосылок собственных социологических методов.

Социальная феноменология имеет дело не только с многообразием форм социального знания, но и с теми процессами, посредством которых оно становится социально одобренным. Именно эти процессы и являются главным предметом исследования феноменологической социологии. Основатель феноменологии социального мира А. Шюц фор-

мулирует задачу социальных наук как развитие методологических схем для достижения объективного и верифицируемого знания структуры субъективных значений<sup>37</sup>. Их «объективность» воплощена в социально санкционированных способах деятельности и интерпретации.

Социальную науку, равно как и науку вообще, можно изучать и как систему знаний, и как социальный институт, и как особый тип социальных коммуникаций. Феноменологическая перспектива позволяет взглянуть на науку как на повседневность ученого. С позиций социальной феноменологии общественные науки рассматриваются прежде всего как процедура принятия ученым особой установки сознания, которая отлична от естественной установки. В рамках естественной установки индивид не рассматривает структуру значений своего жизненного мира как научную проблему. Он просто «вживается» в них, как в собственное тело. Презумпция изначальной «захваченности» социального ученого жизненным миром заставляет социальных феноменологов артикулировать специфику установки по отношению к предмету исследования как *установку незаинтересованного наблюдателя*. Принятие такой установки означает, что социальный ученый на время мысленно покидает пределы повседневных значений, в рамках которых он оказывается центром собственного жизненного мира. Он также временно исключает себя из наблюдаемой ситуации. Она обретает для него не практический, а когнитивный интерес. Это не театр его действий, а объект размышлений. Он не действует здесь заинтересованно, но взирает на него столь же отстраненно, как и естествоиспытатель на то, что происходит в его экспериментальном оборудовании. В ситуации научного наблюдения корпус знаний его науки заменяет ему феноменологически трактуемую естественную установку сознания, а научная проблема играет роль, аналогичную прагматическому интересу в повседневной жизни. В терминах социальной феноменологии это значит, что, временно приостанавливая естественную установку, научный наблюдатель «заключает в скобки» и наивную веру в реальность повседневного мира — для того, чтобы сосредоточить внимание на процессах его конституирования. В позиции незаинтересованного наблюдателя структуру его релевантностей

определяет научная проблема, являясь «локусом» всех возможных конструкторов, относящихся к ее решению. Персональным запасом его наличного знания становится корпус знаний его науки.

Однако ученый не может проникнуть в образцы человеческих взаимодействий как одно из действующих лиц, не отказавшись на время от своей научной позиции. Именно это ему и надлежит сделать, если он проводит «*участвующее*» наблюдение. Когнитивный анализ участвующего наблюдения — бесспорное методологическое достижение социальной феноменологии, признанное даже ее противниками. Наблюдение-соучастие прочно вошло в арсенал современных методов многих эмпирических социальных наук, например, социологии, культурной антропологии и социальной психологии.

Самый общий методологический принцип «участвующего» наблюдения состоит в том, что тот, кто его осуществляет, устанавливает человеческий контакт с наблюдаемой группой как с товарищами, «как человек среди людей». Феноменологически это означает, что он принимает систему релевантностей той группы, в которой проводит свое исследование. При этом система релевантностей, определенная его научной установкой и служившая ему схемой селекции и интерпретации данных, временно «приостанавливается» (в феноменологических терминах — «заключается в скобки»), чтобы впоследствии быть вновь возобновленной. Фундаментальный методологический императив наблюдения-соучастия состоит в том, что образцы взаимодействия следует интерпретировать в терминах «внутренней» структуры субъективных значений, разделяемых членами изучаемой группы. На языке социальной феноменологии это означает требование воздерживаться от привнесения в исследуемую ситуацию собственных субъективных значений, почерпнутых как из собственной повседневности, определяемой социально-групповой идентификацией, так и из корпуса своей науки. Нарушая этот императив, ученый теряет способность постичь реальность, конституированную совместным опытом исследуемой группы, к которой он временно себя причислил.

Суждение социальных феноменологов о том, что, будучи погружен в структуры жизненного мира, социальный уче-

ный всегда имеет некое практическое, дорефлексивное знание об объекте, почерпнутое из естественной установки сознания, безусловно, справедливо. Именно в этом «неявном» знании, образующем горизонт предпонимания, укоренены все научные интерпретации. Вопрос лишь в том, осознается ли теоретически сам факт подобной зависимости. Социальная феноменология настаивает на необходимости систематически соотносить социальные значения, выработанные ученым, с социальными значениями в повседневной жизни, усматривая в такой методологической практике критерий осмысленности социологической аргументации.

Опираясь на представления, данные в естественной установке, социальный ученый путем рациональных логических рассуждений (по возможности воздерживаясь от введения дополнительных идеализирующих допущений) должен продемонстрировать соответствие между «контекстом первичных значений» и специализированным научным знанием — «вторичной интерпретацией обыденных интерпретаций». Установление подобного соответствия социальные феноменологи трактуют как процесс изучения «седиментации значений», т. е. выявления генезиса специализированного знания из изначально данного в опыте жизненного мира. Это означает, что феноменологически ориентированное социальное знание строится не «сверху», путем системосозидания, а «снизу», посредством систематического выявления связи между непосредственными переживаниями человека в жизненном мире, воплощенными в первичных социальных значениях, и более масштабными социальными феноменами. Социологическое объяснение может считаться обоснованным, если социальный ученый в состоянии продемонстрировать, что оно основано на значениях, используемых индивидами в повседневных практиках конституирования социальной реальности. Основопологающий методологический постулат социальной феноменологии, таким образом, можно сформулировать так: чтобы схватить реальность социальной жизни, теоретические конструкты социального ученого должны сохранять преемственность с первичными повседневными интерпретациями, т. е. преемственность со здравым смыслом людей в естественной установке сознания, и ученый должен уметь продемонстрировать, «предъявить» это соответ-

стве. Это означает, что понятийные конструкты социальных наук являются «конструктами второго порядка», т. е. «конструктами конструктов», созданных действующими людьми на социальной сцене, чье поведение социальный ученый должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки. Феноменологические объяснения, принимая во внимание неизбежную зависимость любых объяснений от здравого смысла (как следствие погруженности социального ученого в структуры жизненного мира), осуществляют систематическое выявление, «феноменологическое прояснение» этой зависимости — выговаривание «фигур умолчания».

Осознав себя «невыделенной» точкой социального пространства, полноправным участником сотворения социального мира, социальный теоретик обязан освоить навыки саморефлексии в отношении личного выбора значимого в определенной познавательной ситуации, научиться выговаривать умолчания, а также искать способы выявления «скрытой метафизики» в собственных теоретических предпосылках. Перефразируя на феноменологический манер известное изречение Вебера, согласно которому отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту столь же морально предосудительно, сколь и отсутствие дистанции по отношению к человеку, можно было бы сказать, что недостаток рефлексии в отношении собственных предпосылок в работе с различными типами социокультурного опыта столь же морально осуждаем, как и эгоцентристская установка в повседневной жизни<sup>38</sup>.

Социальный ученый может достичь не исчерпывающего, но практически достаточного понимания социальных процессов. До тех пор, пока оно не опровергнуто новыми интерпретациями, такое понимание должно быть временно принято. Обретение понимания является бесконечным процессом, и социальный ученый обязан осознать, что его научные открытия являются конвенционально-относительными истинами, зависящими от исторически и культурно обусловленных методов познания и способов интерпретации.

Приняв научную установку, ученый пользуется уже не обыденными типизациями, а научными конструктами — «идеальными типами» и правилами научной процедуры. Вместе с заменой «наивной» позиции на «место теоретиче-

ской речи» (или «социологического взгляда») все значения, принятые ученым как человеком повседневной жизни, претерпевают определенную деформацию, смысловой сдвиг. И задача социального методолога состоит в разработке способов фиксации таких смысловых модификаций и в процессах конструирования идеальных типов. Идеализация и формализация в социальных науках играет столь же важную роль, что и в естественных, за исключением того, что в обществознании прибегают не к математическим формализмам, а к *типизациям*.

Научная концептуализация, основанная на обобщениях обыденного языка, может стремиться к большей строгости и точности, но в той же мере, в какой первичные концептуализации являются поверхностными и неточными, концептуализации второго порядка носят искусственный характер. Описывать социальную реальность с помощью исключительно количественных методов, убеждены социальные феноменологи, значило бы исказить ее свойства ради достижения интеллектуального комфорта. Для некоторых целей такое искажение, однако, возможно и даже необходимо (например, чтобы компенсировать недостатки первичной концептуализации), но при этом нельзя забывать, ради чего оно осуществляется и каковы его пределы.

Модельные конструкции социальных наук удовлетворяют требованиям научной процедуры, если сформированы в соответствии со следующими постулатами:

1. Постулат логической последовательности (внутренней согласованности). Он гласит, что система типических конструкций должна быть выстроена в соответствии с правилами формальной логики. Строго логический характер модельных построений является важнейшей характеристикой, отличающей конструкции научного мышления от объектов здравого смысла.

2. Постулат субъективной интерпретируемости. Социальный ученый должен сконструировать такую модель индивидуального сознания, типичное содержание которого могло бы объяснить наблюдаемые социальные действия. Этот постулат гарантирует возможность отсылки (референции) всех видов человеческого действия к субъективному, т. е. подразумеваемому самим действующим лицом, значению его действия и результата.

3. Постулат адекватности. Он требует, чтобы каждый термин в научной модели человеческого действия был определен так, чтобы исполняемое в жизненном мире человеческое действие указывало бы на типические конструкты, понятные самому действующему лицу. Постулат адекватности гарантирует генетическую связь конструктов социальных ученых с понятиями здравого смысла<sup>39</sup>.

Понятие «идеальный тип человеческого поведения» социальный феноменолог использует двояким способом. В одном случае оно может означать идеальный тип личности, в другом — идеальный тип действия или его результат. Первый тип именуют персональным идеальным типом, второй — идеальным типом осуществления действия<sup>40</sup>. Между ними существует внутренняя связь. Невозможно, к примеру, определить идеальный тип почтового служащего, не имея представления о характере его деятельности. Подобное определение типа деятельности и представляет собой идеальный тип осуществления действия — объективный контекст значения персонального идеального типа. Таким образом, в феноменологии социального действия персональный идеальный тип является производным от идеального типа осуществления действия. Последний же может рассматриваться и независимо, в качестве объективного контекста значений. Иными словами, если социальный ученый стремится понять поведение другого идеально-типическим образом, он может начать с завершеного действия, т. е. его результата, затем определить тип самого действия и лишь на основании этого установить тип личности, которая его осуществила. Напротив, если известен персональный идеальный тип, из него можно вывести соответствующее данному типу социальное действие. Таким образом, перед социальным ученым возникают две различные методологические проблемы. Одна заключается в том, как из множества характеристик завершеного действия отобрать типичные и каким образом на их основе построить персональный идеальный тип; другая — в том, как вывести характерные действия из персонального идеального типа.

Первая проблема обладает большей степенью общности. Она обращена ко всеобщему генезису идеализирующей типизации, будь то персональный идеальный тип или идеальный тип осуществления социального действия. Вторая ка-



сается вывода типичных действий из персонального идеального типа. Конструирование персонального идеального типа, таким образом, предстает как моделирование личности, чьи жизненные мотивы могут быть объективным контекстом значения действий, которые определены как типичные. Это персона, чей собственный жизненный опыт обладает субъективным контекстом значений, соответствующим объективному контексту. Таким образом, процедура конституирования персонального идеального типа состоит в постулировании персоны, мотивированной посредством уже определенного идеального типа осуществления действия. Чтобы понять персональный идеальный тип через идеальный тип действия, интерпретатор должен обратиться к собственному опыту восприятия подобных действий, припомнить собственные «мотивы-для» и «мотивы-потому-что» и перенести их на исследуемый им персональный идеальный тип, т. е. тип персоны, ориентированной типичным образом на типичное действие.

*Таким образом, в отличие от М. Вебера, в трактовке идеального типа колебавшегося между эмпиризмом и теоретизмом, для сторонника социальной феноменологии персональный идеальный тип является чисто теоретической конструкцией.* В отличие от непредсказуемого индивидуального поведения, рациональное поведение персонального идеального типа по определению предсказуемо в пределах элементов, типизированных в конструкте. Он логически выведен из типичного действия, хотя и кажется по времени ему предшествующим. При этом то, будет ли типичное действие идеального типа успешным, не проблематизируется — оно является таковым по определению. Мотив же идеально-типичного действующего лица всегда прям и четко определен. Идеальный тип не выбирает. Его «мотивы-для» и «мотивы-потому-что» заданы контекстом типичного опыта. У него нет ни собственной жизни, ни духовного мира, ни субъективных переживаний. Он создан «в пробирке» теоретической техники. Его действия и корпус знания регулируются его создателем, социальным ученым, наделяющим персональный идеальный тип теми свойствами, которые ученому, необходимы. Те черты, которые отбираются как типичные, зависят от точки зрения наблюдателя, от его интересов и подлежащей решению проблемы. Поэтому он мо-

жет варьировать некоторые элементы модели и даже сконструировать альтернативный набор моделей рационального действия для решения одной и той же проблемы с целью их последующего сравнения друг с другом, т. е. создавать конкурирующие модели одного и того же социального явления.

Социальные феноменологи артикулируют важное различие между конструированием и применением идеального типа. Идеальный тип выполняет роль интерпретативной схемы по отношению к конкретному действию. Он определен как обладающий инвариантными мотивами, благодаря которым рассматривается как осуществляющий типичные действия. Например, если о ком-то говорят, что он бюрократ, можно предположить, что он регулярно посещает офис. Но применение идеальных типов к будущей деятельности дает лишь вероятностную точность. Если персона не действует так, как предсказано на основании определенного идеального типа, ее идеально-типизированный статус может быть «отозван». Это означает, что для ее понимания использован не тот идеальный тип и надо поискать другой, который сделает ее действия более понятными. Чем более анонимна наблюдаемая персона, тем в большей степени понимание ее действий может базироваться на идеально-типизирующей методологии, и наоборот.

Каждая достигшая теоретической стадии отрасль социальных наук определяет как предмет исследования, так и регулятивные принципы построения системы ее идеальных типов. Эти принципы подчиняется следующему методологическому императиву: «Строй свои идеальные типы так, как если бы все действующие лица ориентировались на жизненный план, и будто бы их деятельность организована так, чтобы достичь главной цели минимальными усилиями. Таким образом определенная деятельность и является предметом твоей науки»<sup>41</sup>. *Как видим, в отличие от классических установок на объективистское описание социального объекта «самого по себе», элиминацию культурно-антропологических характеристик человеческой деятельности, социально-феноменологический проект включает операциональные установки деятельности ученого в само определение своего предмета.*

Однако позиция методолога в отношении ученого не аналогична отношению врача к пациенту или учителя к учени-

ку. Методолог не вправе предписывать ученому нормативы исследовательской практики. Ибо в науке нет большего авторитета, чем сам ученый. Но методология вправе ставить вопрос о технике ученого — не с позиций «законодательного разума», а работая с ним рука об руку. Методологическое «сопровождение» исследовательского процесса помогает ученым устранять скрытые трудности в основании своей науки, и если это происходит, то можно считать, что методология социального анализа выполнила свою задачу.

\*\*\*

Представив себе эту общую, далеко не полную и весьма схематичную картину развития представлений о методологии социального познания, которая являет собой и картину развития методологической практики, я постаралась показать ограниченность «классической», натуралистической исследовательской программы в методологии социального анализа, основанной, при всех ее оговорках, на представлении о познании как «отражении» человеческим сознанием «объективной», независимой от сознания социальной реальности. Ей соответствует и «классическое» представление об объективности социального знания как «когнитивной стерильности», отвлечении ото всех культурно-антропологических характеристик языка и инструментальной деятельности человека.

*Неклассическая эпистемология базируется на существенно ином понимании философии, вобравшей в себя опыт «антропологического переворота» начала XX века. Подобные трансформации в рамках самой философии заметно меняют взаимоотношение философии, научного и вненаучного социального знания, в чем нетрудно убедиться на примерах рассмотренных выше когнитивных проектов. Вместе с тем, во всех трех проектах интересующее нас взаимоотношение выглядит по-разному. Если наглядно представить его в виде равнобедренного треугольника, то его вершину в неокантианстве составляет философия как трансцендентальный гарант истинности знания в конкретных социальных науках; в интуитивистской герменевтике В. Дильтея это почетное место отведено конкретной науке — дескриптивной психологии, на данных которой основаны философские обобщения о природе познания-понимания*

в гуманитарном знании. В свою очередь, социальная феноменология знаменует собой утверждение первостепенной значимости обыденного знания как основы понимания в структурах жизненных миров и когнитивного основания специализированных форм научной и философской рефлексии. Феноменологический проект, в сравнении с проектом Просвещения со свойственным последнему противопоставлением обыденного и научного знания, существенно расширяет значение и функции вненаучного социального знания как когнитивного фундамента научных идеализаций.

Наш треугольник, описав свой полный круг, на мой взгляд, должен возвратиться к исходному состоянию с «праматерью наук» на вершине. В современном кризисном социуме ни взятое в отрыве от философии специальное научное, ни тем более обыденное знание сами по себе не в состоянии предложить решения общекультурных проблем, выработать приемлемые сценарии устойчивого развития. Но не только. Сегодня не столько *методология*, сколько *проблема* задает ракурс видения предмета исследования через стереоскопические очки различных отраслей знания. Но именно философия в состоянии определить культурный масштаб проблемы, вписать ее в контекст предметного поля специализированных отраслей знания, а тем самым и задать междисциплинарный ракурс ее видения. В этом я вижу культурную миссию философии сегодня и залог ее будущего.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Степин В. С.* Философия как рефлексия над основаниями культуры // Субъект, познание, деятельность. М., 2002. С. 141.

<sup>2</sup> Материалы Симпозиума опубликованы в журнале «Science, Language and Human Rights» (American Philosophical Association, Eastern Division, Vol I). Philadelphia, 1952. P. 43–86.

<sup>3</sup> Подр. см.: *Schutz A.* Concepts and Theory Formation in Social Sciences. Collected Papers. The Hague, Nijhoff. V. 1. P. 48–66.

<sup>4</sup> См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 31–32.

<sup>5</sup> Я беру этот термин в кавычки, поскольку она вовсе не была, да и не могла быть «эмпирической» в строгом смысле слова, но являлась весьма «предпосылочной» дисциплиной.

<sup>6</sup> См.: *Конт О.* Общий обзор позитивизма // *Родоначальники позитивизма.* СПб., 1913. Вып. 5.

<sup>7</sup> Е. П. Никитин и А. Г. Никитина отмечают известную противоречивость взглядов О. Конта на соотношение трех стадий в развитии человеческого духа, состоящую в том, что, с одной стороны, метафизика, по Конту, формирует необходимые предпосылки позитивного научного мышления, ее понятия носят «переходный характер», способствующий постепенному переходу от теологии к науке. С другой стороны, Конт характеризует их как такие, которые «не приносят никакой действительной пользы». См.: *Никитин Е. П., Никитина А. Г.* О системе идеалов (на примере схематизирующего историзма О. Конта) // *Идеал, утопия и критическая рефлексия.* М., 1996. С. 87–88.

<sup>8</sup> См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии.* 1992. № 4. А также: *Фарман И. П.* Социально-культурные проекты Ю. Хабермаса. М., 1999.

<sup>9</sup> Реальный процесс трансформации классического рационализма, детальное рассмотрение которого не входит в нашу задачу, был, конечно же, куда сложнее. В. С. Швырев выделяет в нем две основные тенденции. Первая заключалась в абсолютизации его когнитивных возможностей и недооценке «подводных камней» на пути его реализации, вторая предполагает его критическую самооценку. См.: *Швырев В.С.* От классической гносеологии к современной эпистемологии // *Субъект, познание, деятельность.* М., 2002. С. 186–206.

<sup>10</sup> См.: *Дильтей В.* Категории жизни. Глава из сочинения «Структура исторического мира в науке о духе». Пер. А. П. Огурцова // *Вопросы философии.* 1995. № 10.

<sup>11</sup> *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // *Вопросы философии.* 1988. № 4. С. 135.

<sup>12</sup> Как могло быть иначе? Ведь речь шла о понимании и толковании библейских текстов!

<sup>13</sup> Впоследствии идея безграничного расширения смысловых пространств воплотилась в феноменологии Э. Гуссерля в понятии интенционального горизонта сознания.

<sup>14</sup> *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума... С. 135–152.

<sup>15</sup> Столь жесткое противопоставление объяснения пониманию во многом объясняется тем, что термин «понимание» (*Verstehen*) обладает лексической и контекстуальной полисемией. Абстрагируясь от нюансов последней, можно выделить основные три: первый — понимание как форма опыта индивидуального сознания. Второй смысл термина «понимание» — метод социальных наук. Наконец, в третьем «понимание» пред-

стает как общая эпистемологическая проблема, равно присущая как социальным, так и естественным наукам. Специфическая трудность реконструкции дильтеевской трактовки понимания состоит в том, что он не проводит подобного различия.

<sup>16</sup> Риккерт Г. Философия истории. Введение / Пер. с нем. СПб., 1908. С. 1.

<sup>17</sup> Так, Риккерт высоко оценивает критику психологизма в логике, предпринятую тогда еще малоизвестным автором — Э. Гуссерлем, т. е. тезиса интуитивистов, что логика — не что иное, как набор привычек интеллектуальной работы.

<sup>18</sup> Ю. Хабермас склонен полагать, что декларируемый Риккертом дуализм методов является результатом недооценки им диалектики особенного и всеобщего. Основатель Баденской школы, полагает он, оказался в плену парадокса, присущего любой форме методологического номинализма: мы схватываем уникальное, т. е. неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях. В предисловии к русскоязычному изданию Риккерта (СПб., 1911) С. Гессен дает иную оценку. Он полагает, что противоположность «индивидуализирующего» и «генерализирующего» методов у Риккерта не покрывается простой противоположностью единичного и общего как таковых. Это, скорее, известная противоположность различных типов общего, которым соответствуют различные типы единичного, т. е. как *подчинение* единичного общему и как *включение* единичного в общее.

<sup>19</sup> Понятия материи и формы употреблены здесь Риккертом в «античном», аристотелевском смысле.

<sup>20</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 49–50.

<sup>21</sup> Там же. С. 92.

<sup>22</sup> Заметим, что в рассуждениях о возможности приложения методов общественных наук к объектам природы Риккерт предвосхищает некоторые идеи постнеклассической науки.

<sup>23</sup> Причину «податливости» социологического и экономического материала обобщающему методу Риккерт усматривает в том, что в них «часто принимаются во внимание только массы. Например, исторически существенное в крестьянине или фабричном рабочем у определенного народа в определенную эпоху может весьма точно совпадать с тем, что обще всем отдельным экземплярам соответствующего рода и что могло бы образовать их естественнонаучное понятие». Поэтому, замечает Риккерт, стремление строить социально-исторические науки по образцу естественнонаучных часто сопутствует убеждению в том, что всякая история в основе своей является историей экономической деятельности людей.

<sup>24</sup> *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 91.

<sup>25</sup> Там же. С. 120.

<sup>26</sup> Пожалуй, единственным исключением, упоминаемым самим Риккертом, является космология.

<sup>27</sup> С точки зрения Вебера, о достоверности своих знаний относительно субъективного контекста значения социолог может говорить в двух смыслах. Мотивационная интерпретация действия основана на реконструкции «контекста значений». Она «в смысловом отношении очевидна», но в плане эмпирических каузальных связей не достоверна. Причинную достоверность она обретает лишь тогда, когда на основе эмпирических наблюдений социолог убеждается в том, что приписываемые им человеческим индивидам мотивы всегда или часто приводят к одним и тем же действиям людей в различное время. Автор «Протестантской этики» убежден, что в задачу социолога не входит определение системы каузальных связей реального человеческого поведения. Даже в предельном случае он определяет лишь «типичную возможность» того, к чему приведет со временем доступная социологическому наблюдению фактуальная констелляция человеческих действий.

<sup>28</sup> *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 360.

<sup>29</sup> Там же. С. 361.

<sup>30</sup> *Давыдов Ю.Н.* М. Вебер и проблема интерпретации рациональности // Вопросы социологии. Вып. 6. 1996. С. 74.

<sup>31</sup> *Вебер М.* Избранные произведения. С. 390.

<sup>32</sup> Там же. С. 389.

<sup>33</sup> Там же. С. 393.

<sup>34</sup> Подобную противоречивость позиции Вебера отмечает и П. П. Гайденко: «Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от эмпирической реальности, однако, проблема соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет» (*Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера // *Вебер М.* Избранные произведения. С. 17).

<sup>35</sup> «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально рассматривает отношение средств к цели и побочные результаты» (Там же. С. 629).

<sup>36</sup> См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Пер. с англ. М. 1995.

<sup>37</sup> *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. The Univ. of Chicago Press, 1970. P. 275.

<sup>38</sup> Осуществляя подобное прояснение, ученый сталкивается с проблемой, названной А. Сикурелом «парадоксом бесконечной триангуляции» (Об этом см.: *Смирнова Н. М.* Рациональность социального знания: когнитивный нормативизм и стратегии интерпретации // *Рациональность на перепутье. Книга 1.* М., 1999. С. 226–227).

<sup>39</sup> См.: *Schutz A.* On Phenomenology and Social Relations. P. 279.

<sup>40</sup> Ibid. P 284.

<sup>41</sup> Ibid. P 314.



## Структура теорий в социогуманитарных науках

Прогнозы футурологов о том, что XXI век станет веком гуманитарной науки<sup>1</sup>, сбылись досрочно — по крайней мере, в современной России, где именно социогуманитарные дисциплины, прежде всего экономика, правоведение, политология, социология и психология, оказались в фокусе общественного внимания и переживают подлинный расцвет на фоне разрушения естественной и технической науки<sup>2</sup>. Высокая востребованность и важнейшая социальная роль социогуманитарных наук сочетаются с их неудовлетворительным когнитивным состоянием, вынуждающим относить их к «мягким» или «неблагополучным» дисциплинам, противопоставлять «жестким» и «благополучным» — но только в данном отношении — естественным наукам. В то же время основная часть философской методологии, потенциально способная помочь наукам решать их методологические проблемы, относится к естествознанию, являясь преимущественно обобщением опыта развития физики, и практически не учитывает специфику социогуманитарного знания.

Сложившаяся ситуация порождает три очень выраженных противоречия. Во-первых, противоречие между социальной и когнитивной «благополучностью»: в нашей стране наиболее «благополучны» в социальном плане, т. е. наиболее востребованы и «обласканы» (прежде всего бизнесменами и политиками) социогуманитарные дисциплины, наименее «благополучные» в когнитивном плане. Во-вторых, противоречие между потребностями научных дисциплин в философско-методологическом знании и отнесенностью самого этого знания: в философско-методологической рефлексии в наибольшей степени нуждаются социогуманитарные науки, в то время как эта рефлексия в основном направлена на обобщение опыта естественных наук. В-третьих,<sup>3</sup> противоречие между проработанностью

методологических оснований научных дисциплин и их социальной востребованностью: в современной России наиболее востребованы те дисциплины, которые не могут похвастаться проработанностью своих методологических оснований, да и вообще наличием сколь-либо устойчивого и общеразделяемого знания.

Эти противоречия создают повышенный спрос на методологию социогуманитарных наук и порождают условия, в которых *разработка философской методологии социогуманитарных наук приобретает первостепенное значение*. При этом опыт показывает, что необходимо развитие *специфической* методологии этих наук, ибо проецирование на них философской методологии, отработанной на материале естественных наук, дополненной презумпцией о том, что социогуманитарные дисциплины, по сути, не имеют своей специфики, являются «недо-науками», находящимися на пред-парадигмальной стадии и просто не достигшими свойственного естествознанию уровня развития, дает довольно нелепые результаты — в виде насильственного натягивания на них явно чужой одежды.

Одной из главных проблем философской методологии науки традиционно является *структура научной теории*. Соответственно, прояснение типовой структуры теорий в социогуманитарных дисциплинах может стать одной из опорных точек развития их методологии.

Подходящим объектом для изучения стандартной структуры теорий, создаваемых в социогуманитарных науках, служат *психологические* теории, поскольку психология, с одной стороны, является полноправным членом семейства социогуманитарных дисциплин, с другой — традиционно тяготеет к этому членству, очень старается (в основном с помощью форсирования позитивистской методологии) быть похожей на естественные науки и покрыта «горячими точками», в которых с особой остротой и отчетливостью проявляются все традиционные проблемы развития социогуманитарного знания. Вместе с тем психология — достаточно *типичная* гуманитарная дисциплина, и поэтому все сказанное о психологических теориях в полной мере относимо и к теориям в любой другой гуманитарной науке.

## 1. Типы социогуманитарных теорий

Говоря о стандартной структуре психологических и вообще социогуманитарных теорий, следует, конечно, учитывать, что они не выглядят как сиамские близнецы, обладают изрядным разнообразием, а подчас настолько непохожи друг на друга, что в них непросто признать сгустки знания, относящиеся к одной науке. Бытует (но не в быту, а в науке) мнение о том, что во всех социогуманитарных дисциплинах научные теории в значительной мере выражают личностно-психологические особенности их авторов, но ни в одной другой науке о человеке эта связь не представлена так рельефно, как в психологии<sup>3</sup>. Соответственно, психологические теории так же мало похожи друг на друга, как их авторы; а, скажем, психоанализ, по общему признанию, превратившийся в культовый ритуал (в своей методической части) и в новую религию (в своей теоретической и идеологической части) западного общества, не только по содержанию, но и по духу радикально отличается от бихевиоризма, который тоже стал своего рода религией, но лишь в научных кругах. Ситуация усугубляется тем, что психологические теории традиционно ведут себя как «государства в государстве»: так же «несоизмеримы», как парадигмы Т. Куна; отмечают все прочие теории как артефакты или, в лучшем случае, ассимилируют как «кладбища феноменологии»<sup>4</sup>; не вступают друг с другом в конструктивный, да и вообще в какой-либо диалог и практически не имеют точек пересечения. В подобных условиях казалось бы очень странным, если бы они были построены с ориентацией на некоторую общую форму, как это свойственно естественнонаучным теориям.

Вместе с тем любое разнообразие, даже кажущееся неограниченным и приближающимся к полному хаосу, всегда может быть упорядочено, например, с помощью выделения ограниченного количества неких базовых типов, и психологические теории — не исключение. Систематизировать их, как и все прочее, можно по разным основаниям, хотя самые первые систематизации, как правило, создаются с зыбкой опорой на некую смесь оснований, которые в достаточной мере не отрефлексированы. Так, наиболее распространенной систематизацией психологических теорий

является их деление на а) *общие психологические теории* и б) *теории среднего ранга*<sup>5</sup>, причем данная систематизация широко используется и в других социогуманитарных науках, например в социологии. При этом сколь-либо четкие представления о том, где пролегает граница между двумя типами теорий и каковы критерии отнесения к ним, отсутствуют и основой локализации теорий в рамках данной системы координат являются преимущественно интуитивные ощущения, порождаемые весьма расплывчатыми образами «больших» и «малых» теорий. Кроме того, психологические теории, возникающие как теории среднего ранга, в случае своего успеха в этом качестве часто обнаруживают тенденцию к перерастанию в общие теории, как, например, возникшие в социальной психологии в 70-е годы прошлого века теория каузальной атрибуции и теория справедливости<sup>6</sup>. Любопытно, что подобное расширение претензий обычно происходит в отсутствие сколь-либо заметного расширения содержания теории и области ее значений, что вытесняет основную демаркационную линию из когнитивной в социальную плоскость: создается впечатление, что общие теории отличаются от теорий среднего ранга не более широкой областью значений или сферой охвата изучаемой реальности, а лишь большим числом сторонников. Впрочем, в развитии и самоидентификации теорий наблюдается и обратная, довольно парадоксальная тенденция: теории среднего ранга, относящиеся к узким областям и позволяющие осмысленно, т. е. на основе определенных теоретических оснований, изучать конкретные практические проблемы, сейчас пользуются бóльшим спросом, чем весьма аморфные и плохо состыкуемые с практикой общие теории, и поэтому последние мимикрируют под теории среднего ранга.

Не отвергая весьма условную дихотомию общих теорий и теорий среднего ранга как бесполезную, все же следует признать целесообразность разработки и других систематизаций, в частности, в большей степени принимающих во внимание содержательные, структурные и прочие когнитивные особенности теорий. Так, например, в зависимости от тех когнитивных действий, которые теории производят со своим предметом, они могут быть разделены на три категории: а) *теории-обозначения*, б) *теории-объяснения* и в) *теории-систематизации*.

Теории-обозначения в основном задают некоторую систему определений своего предмета, таких, как психика — это деятельность, мотив — это предмет потребности<sup>7</sup>, мышление — это равновесие анализа и синтеза<sup>8</sup> и т. п., и в своей базовой части сводятся преимущественно к системам таких определений. Теории-объяснения стремятся не просто определить, а объяснить свой предмет и, как правило, делают это с помощью генерализации, часто чрезмерной, некоторого ключевого для них психологического механизма. Так, вышеупомянутая теория справедливости объясняет все виды человеческих отношений — от супружеских до межгосударственных — на основе понятия о справедливости, стандартной реакции на ее нарушение и типовых способов ее восстановления<sup>9</sup>, а упомянутая вместе с ней теория каузальной атрибуции объясняет все виды социального восприятия на основе базовых механизмов приписывания причин социальным событиям<sup>10</sup>. В виде теорий-систематизаций обычно предстают теории среднего ранга, не столько объясняющие, сколько систематизирующие свой предмет и по непонятным причинам, как правило, выделяющие в нем какие-либо *три* аспекта, из-за чего их иногда, и не без иронии, называют «теориями-триадами».

Границы между тремя указанными типами теорий тоже довольно размыты и условны, поскольку в теориях-обозначениях всегда содержится некоторый объяснительный потенциал; объяснительные теории, в свою очередь, не могут обойтись без определений, опираются на систематизации и т. п. Однако психологические теории обычно тяготеют к одному из этих типов, подтверждая прочно укорененную в методологическое самосознание социогуманитарных наук мысль о том, что если естественнонаучные теории преимущественно выполняют объяснительную функцию, то основная функция теорий в социогуманитарных науках — *достижение более глубокого понимания*<sup>11</sup>, средствами которого могут быть и объяснение, и определения, и систематизации.

Перспективным основанием систематизации социогуманитарных теорий может служить и то, на базе какого именно опыта они построены, чем именно обоснованы, какую сферу человеческой деятельности делают своим главным ориентиром. В зависимости от всего этого тоже можно выделить три типа теорий (вероятно, работает акцентирован-

ная выше триадическая структура большинства систематизаций, которую подмывает назвать «магической»): а) *теории, ориентированные на обыденный опыт*, б) *теории, ориентированные на эмпирические исследования*, в) *теории, ориентированные на общую методологию или идеологию*.

Пожалуй, самый яркий образец теории, ориентированной на обыденный опыт, — это психоанализ. В основе ее создания лежали не общеметодологические соображения и не эмпирические данные, а клинический опыт анализа З. Фрейдом обыденного мира его пациентов. Эта теория часто характеризуется как набор метафор, таких, как «Я», «Оно», «Эдипов комплекс» и т. д., ни одна из которых до сих пор не получила эмпирического подтверждения. Зато они прекрасно вписались в обыденное восприятие психологического опыта, что и стало основной предпосылкой превращения психоанализа в разновидность религии и распространения его культа в западном обществе. А основной способ верификации им своих базовых постулатов и вообще каких-либо истин — не внешний, путем постановки экспериментов, манипуляции какими-либо переменными и т. п., а внутренний — путем обращения человека к его внутреннему опыту, интерпретируемому в метафорических понятиях.

Теории, ориентированные на эмпирические исследования, явно составляют в психологической науке большинство, что неудивительно в условиях длительного господства в ней позитивистской парадигмы<sup>12</sup>. К ним относятся не только классический бихевиоризм, ради чистоты экспериментов пожертвовавший целостной личностью и предпочитавший изучать не человека, а крыс, но и основная часть, скажем, когнитивистских теорий, в том числе и социально-психологических. Они всегда подгоняют под себя некоторый эмпирический опыт, всегда стремятся к эмпирическому подтверждению (и всегда получают его, поскольку эмпирически подтвердить можно все что угодно), всегда инспирируют множество эмпирических исследований, т. е. вырастают на некоем эмпирическом поле и на нем же развиваются. И очень симптоматично, что словом «теория» в психологии часто обозначаются не только теории в собственном смысле слова — как системы общих утверждений, но и вся примыкающая к ним практика эмпирических исследований (см., например, одно из главных обзорно-систе-

материализующих изданий в психологии — Psychological Abstracts)<sup>13</sup>.

Теории, ориентированные на общую методологию или идеологию, как правило, имеют четко описанную родословную — в виде системы рассуждений, обосновывающих выдвижение определенных проблем и логику их решения, и построены в виде поэтапного «заземления» общеметодологических или идеологических соображений. Так, например, Ф. Хайдер построил социально-психологическую теорию путем поэтапного выведения из некоторой общей логики сначала общего видения социально-психологической реальности, затем — ее «центрального звена», в качестве которого предстали межличностные отношения, после этого — определенной трактовки межличностных отношений и т. д.<sup>14</sup>. А при придирчивом рассмотрении теорий, разработанных в советской психологии — от теории деятельности до стратометрической концепции межличностных отношений<sup>15</sup> — нетрудно разглядеть не только их крупные общеметодологические основания, но и связь с идеологией, проекцию некоторых идеологически желательных формул на психологическую реальность. И вполне закономерно, что такие понятия, как, скажем, «зона ближайшего развития» (какое развитие может быть в «зоне»?), родились именно в нашей идеологической зоне.

Разумеется, опять следует зафиксировать релятивность различий между тремя типами теорий, каждый из которых взаимопроникает с двумя другими, а подчас способен в них эволюционировать, как ориентированная на общую методологию теория Ф. Хайдера постепенно переросла (правда, без участия ее автора) в теорию каузальной атрибуции, отчетливо ориентированную на эмпирию. Тем не менее введение данного основания систематизации тоже позволяет упорядочить многообразие психологических теорий, сведя их к нескольким ключевым типам. Вообще же представляется, что немаловажную задачу систематизации психологических теорий следует решать на основе объединения (но не смешивания) разных оснований, включающих и широту области их значений, и способ обращения со своим предметом, и основной вектор ориентации, и еще ряд параметров. Эта задача ждет своего решения, в данном же контексте следует лишь, зафиксировав как большое разнообразие психо-

логических теорий, так и ограничение этого разнообразия существованием некоторых основных типов, сформулировать утверждение о том, что *при всем своем разнообразии, психологические теории имеют достаточно стандартную базовую структуру.*

## 2. Центр социогуманитарных теорий

Вычленение стандартной структуры психологических и прочих социогуманитарных теорий осложняется, как и любой анализ этих теорий, типовой формой их изложения. Если естественнонаучные теории излагаются четко и компактно и выражаются, например, посредством математических формул, то социогуманитарные — в виде многотомных произведений, в которых собственно теорию нелегко вычленишь из сопутствующих ей суждений и размышлений. Однако даже в таком нормативно аморфном контексте стандартная структура психологических теорий прорисовывается вполне различимо. Ее наиболее отчетливо проступающие элементы — центр и периферия, т. е., с одной стороны, некоторые базовые идеи и утверждения, образующие ядро теории, с другой — вспомогательные по отношению к нему опыт и когнитивные конструкции.

Следует отметить, что наличие центра и периферии свойственно и естественнонаучным теориям, вследствие чего подобное строение можно считать свойством научных теорий вообще, а все существующие в философской методологии науки представления об их структуре так или иначе отдадут должное центр-периферийным отношениям. И. Лакатос, например, выделяет «жесткое ядро» и «защитный пояс»<sup>16</sup>, В.С. Степин — «фундаментальную теоретическую схему» и «вспомогательные теоретические схемы»<sup>17</sup>, нечто подобное делают и другие исследователи, и в подобных дифференциациях отчетливо проступает центр-периферийная иерархия. Такие представления о структуре научных теорий, выработанные на материале естественнонаучных, преимущественно физических, теорий, в какой-то мере распространяемы и на социогуманитарные науки. Но если иерархическое построение в виде центра и подчиненной ему периферии характерно как для естественнона-



учных, так и для социогуманитарных теорий, то наполнение и конкретный характер взаимоотношений между этими элементами достаточно специфичны для разных видов наук.

К центральным компонентам психологических теорий можно отнести: а) *общий образ психологической реальности*, б) *центральную категорию*, в) *соответствующий феномен*, г) *набор основных понятий*, д) *систему отношений между ними*, которую, пользуясь терминологией В. С. Степина, можно назвать «сеткой отношений»<sup>18</sup>, е) *базовые утверждения*.

Общий образ психической реальности обычно задается сквозь призму центральной категории теории (психика — это деятельность, психика — это трансформация образов, психика — это поведение, психика — это взаимодействие сознания и бессознательного и т. п.), которая «снята» с соответствующего феномена. Эта сквозная связь очень рельефно представлена, например, в теории деятельности, где она приобретает почти тавтологический характер: центральный феномен этой теории — особым образом понятая деятельность, центральная категория — естественно, тоже деятельность, и она же задает образ психики — как деятельности. Но и в тех случаях, когда, скажем, центральная категория теории и ее центральный феномен не совпадают друг с другом, три выделенных компонента тесно взаимосвязаны. Так, ключевая категория когнитивизма — образ, бихевиоризма — действие, психоанализа — мотив<sup>19</sup>, в то время как их центральными феноменами можно считать, соответственно, мышление, поведение и бессознательное, однако ключевая категория задает видение центрального феномена (например, мышления — как трансформации образа) и общую трактовку психологической реальности. Это влияние реализуется и в обратном направлении — от общего представления о психике к вычленению центральной категории, да и вообще в данном случае нельзя обозначить какие-либо однонаправленные векторы воздействия. В то же время иногда последовательность формирования трех описанных компонентов теории прослеживается достаточно четко, как, например, в случае теории каузальной атрибуции, в процессе построения которой сначала был вычленен соответствующий феномен — причинная интерпретация

поведения, затем ему было дано имя — каузальная атрибуция, а впоследствии вся социально-психологическая реальность предстала в виде вариантов атрибуции<sup>20</sup>.

Отношения между образом реальности, центральной категорией и центральным феноменом органичны, но не безоблачны, и подчас их параллельная эволюция может порождать внутренне противоречивые конструкции. Вообще достаточно типовой траекторией развития психологических теорий является поэтапное: а) осознание важности некоторого психологического феномена, б) формирование соответствующей категории, в) оформление видения всей психологической реальности сквозь призму этой категории — своего рода «натягивание» данной категории на всю психологическую реальность, г) утрата категорией в процессе ее «натягивания» первоначально строгой, да и вообще какой-либо предметной отнесенности, размывание связи с соответствующим феноменом. Подобную эволюцию психологических теорий описал еще Л. С. Выготский, объяснив ее так: «...путь этот предопределен объективной потребностью в объяснительном принципе, и именно потому, что такой принцип нужен и его нет, отдельные части принципа занимают его место»<sup>21</sup>. Осознание Выготским порочности такого пути не уберегло теорию, основы которой он заложил, от повторения пройденного: категория деятельности, довольно-таки искусственно «натянута» на всю психологическую реальность, явно утратила и свой начальный объяснительный потенциал, и сколь-либо строгую предметную отнесенность — ведь, по словам того же Выготского, когда «объем понятия растет и стремится к бесконечности, по известному логическому закону содержание его столь же стремительно падает до нуля»<sup>22</sup>. Э.Г. Юдин, например, продемонстрировал расхождение в этой теории деятельности как феномена и деятельности как объяснительного принципа, а также явную несостоятельность попыток втиснуть в него всю психологическую реальность<sup>23</sup>. Деятельность как объяснительный принцип, формирующий образ всей психологической реальности, оказалась совершенно не той деятельностью, которая существует в виде психологических феноменов, а дополненная представлениями о бес-субъектной деятельности и т. п., предстала чем-то весьма абстрактным, если не абсурдным.

Таким образом, центральный феномен теории, ее центральная категория и образ изучаемой реальности, при попытке объединения в единую систему, могут вступать в противоречия друг с другом, обострение же этих противоречий может приводить к тому, что теория фактически отмирает и считается живой вследствие чисто социальных обстоятельств, например, нежелания сторонников теории признать исчерпанность ее когнитивных ресурсов.

Наборы основных понятий различных психологических теорий — их категориальные тезаурусы — в значительной мере пересекаются, что естественно, поскольку эти концепции, при всех их различиях и форсированной дистанцированности друг от друга, все же принадлежат к одной дисциплине и оперируют схожими терминами. Так, основные понятия теории деятельности — действие, операция, личность, сознание, мотив, потребность и т. д. — присутствуют и в категориальном аппарате других теорий: действие и потребность занимают видное место в понятийном аппарате бихевиоризма, операция — когнитивизма, сознание и мотив — психоанализа, личность — теорий гуманистической психологии. Очевидны и значительные пересечения понятийных аппаратов этих теорий, в особенности наиболее близких, относящихся к одной, например гуманистической, парадигме. Однако следует подчеркнуть, что, хотя понятийные аппараты различных психологических концепций всегда пересекаются, они никогда полностью не совпадают друг с другом, и именно поэтому набор основных понятий можно считать специфическим признаком каждой конкретной теории.

Основные понятия теории всегда подчинены ее центральной категории, и эта подчиненность выражена достаточно отчетливо, имея разнообразные проявления — от частоты употребления соответствующих терминов до определения ключевых категорий на основе центральной. Гораздо труднее прочертить границу тезауруса основных понятий на его другом — «нижнем» — полюсе, вычленив их из множества всех прочих терминов, которыми оперируют сторонники теории. Возможно, критериями для решения этой непростой задачи могут служить, во-первых, опять же частота употребления соответствующих терминов (о которой можно судить как интуитивно, так и на основе строгих

процедур контент-анализа), во-вторых, включенность понятий в базовые утверждения теории<sup>24</sup>. Вместе с тем следует признать, что, если центральная категория теории всегда заметно возвышается над ее основными понятиями, то эти понятия не имеют четкой границы с другими терминами данной науки (а иногда и смежных наук), в результате чего построить полный категориальный тезаурус той или иной концепции, как правило, не удастся.

Зато всегда можно выделить «верхнюю» часть их понятийного тезауруса, непосредственно примыкающего к центральной категории. Вообще, основные понятия теории в большинстве случаев не только подчинены ее центральной категории, но сами организованы в иерархическую структуру, которая, правда, в большинстве случаев выглядит очень нестрогой. Наиболее часто эта структура выстраивается путем вычленения некоторой наиболее важной части равноправных понятий и подчинения им всех остальных. Иногда, но реже, и понятия, входящие в эту наиболее важную часть, ставятся в иерархические отношения, например, путем их определения друг через друга, таких, как «мотив — это предмет потребности» (что делает категорию мотива вторичной по отношению к категориям предмета и потребности).

Подобные иерархические связи сливаются в «сетку отношений» между основными понятиями. Следует отметить, что далеко не всегда отношения между понятиями фиксируются в четких или вообще каких-либо определениях. Часто они никак не эксплицируются, однако имплицитно присутствуют и могут быть выявлены с помощью специальной методологической рефлексии<sup>25</sup>.

Базовые утверждения теорий в социогуманитарных науках вычленимы тоже не без труда, в чем состоит одно из их главных отличий от естественнонаучных теорий. Впрочем, в данном плане социогуманитарные теории можно разделить на два типа, к одному из которых принадлежат теории традиционного — аморфного — вида, которые очень трудно свести к ограниченному набору строгих утверждений, в результате чего они даже их адептами часто понимаются по-разному, ко второму — более строгие концепции, авторы которых стремятся формулировать их в виде ограниченно-го набора четких постулатов. Пример теорий первого ти-

па — все та же теория деятельности, примеры концепций второго типа — сформулированные в американской психологии с американской конкретностью теории каузальной атрибуции и справедливости. Причем в основе последней лежит понятие справедливого обмена, выраженное математической формулой:

$$\frac{I_1}{O_1} = \frac{I_2}{O_2},$$

где  $O_1$  и  $O_2$  — результаты, достигаемые участниками взаимодействия,  $I_1$  и  $I_2$  — их вклады (и, соответственно, в качестве справедливого трактуется взаимодействие, результаты участников которого пропорциональны их вкладам).

Но все же значительно чаще психологические, как и все прочие социогуманитарные теории, формулируются в аморфном виде, в результате чего их базовые утверждения трактуются неоднозначно. В тех же случаях, когда данные утверждения формулируются четко и однозначно, они обычно звучат как весьма тривиальные констатации, подобно одному из базовых постулатов теории справедливости: люди всегда стремятся к максимизации своих выигрышей<sup>26</sup>. Кажущаяся тривиальность подобных утверждений привлекает на них критику за то, что они лишь обобщают обыденный опыт, а не выражают научное знание, а это подрывает и репутацию соответствующих теорий в качестве собственно научных<sup>27</sup>. На самом же деле базовые утверждения гуманитарных теорий выполняют очень важную и вполне научную роль, точнее, набор ролей: они развивают и систематизируют образ психической реальности, заданный центральной категорией, генерализуют содержащийся в ней объяснительный импульс и т. д.

### 3. Периферическая область

Периферическую область психологических теорий можно разделить на два компонента: а) *собственно теоретический*, б) *эмпирический*. Теоретический компонент «периферии» включает вспомогательные утверждения теории и систему их аргументации, эмпирическая — *подкрепляющая теорию эмпирический или обыденный опыт*.

Вспомогательные утверждения теорий в социогуманитарных науках соотносимы с тем, что Степин, говоря

о точных науках, называет «частными теоретическими схемами», отмечая, что «последние конкретизируют фундаментальную теоретическую схему применительно к ситуациям различных задач и обеспечивают переход от анализа общих характеристик исследуемой реальности и ее фундаментальных законов к рассмотрению отдельных конкретных типов взаимодействия, в которых в специфической форме проявляются указанные законы»<sup>28</sup>. Однако специфика социогуманитарных дисциплин побуждает к существенной корректировке данного понятия, о необходимости которой пишет тот же автор: «разумеется, применение уже развитых методологических схем в новой области предполагает их корректировку, а часто достаточно радикальное изменение соответственно специфике той или иной научной дисциплины»<sup>29</sup>. Вспомогательные утверждения теорий в социогуманитарных науках отличаются от частных теоретических схем точных наук прежде всего своей аморфностью и недостаточной упорядоченностью, которые, во-первых, не позволяют говорить об этом малоупорядоченном множестве общих утверждений как о четких схемах (а стало быть, диктуют необходимость корректировки соответствующего понятия), во-вторых, делают их вычленение еще более сложным, чем вычленение базовых утверждений. Кроме того, в гуманитарных дисциплинах вспомогательные утверждения теорий связаны с их базовыми утверждениями отношениями не столько логической, сколько *терминологической дедуктивности*, объединены в основном терминами, а не содержанием. В типовом случае они охватывают всю совокупность утверждений общетеоретического характера, которые автор теории — индивидуальный или коллективный — формулирует в процессе ее построения. В то же время некоторые из таких утверждений могут постепенно, путем накопления их повторений, отливаться в достаточно стабильную и монолитную часть теории. Например, одно из излюбленных утверждений советских социальных психологов о том, что все социально-психологические процессы существуют и эволюционируют только в контексте совместной деятельности, можно считать одним из базовых утверждений теории деятельности, выросшим из ее вспомогательного утверждения<sup>30</sup>.

Эмпирический компонент периферии социогуманитарных теорий в общем сопоставим с тем эмпирическим опытом, на который опираются естественнонаучные теории и который прочно ассоциируется с ними, как, например, эксперимент Майкельсона—Морли с теорией относительности. Однако эмпирическая периферия социогуманитарных концепций куда более широка, отношения с ней их ядерной — центральной — части более сложны и разноплановы, а все разнообразие психологической эмпирии с позиций каждой конкретной теории делится на две части — на а) «свою» и б) «чужую» эмпирию.

Каждая из этих частей эмпирической периферии, в свою очередь, тоже делится надвое. «Своя» эмпирия — во-первых, на тот эмпирический опыт, на который опираются базовые и вспомогательные утверждения теории и которыми они подкреплены, т. е. ее своего рода «опорную» эмпирию, во-вторых, на результаты эмпирических исследований, выполненных на основе данной теории, и выявленные в этих исследованиях феномены — эмпирию «надстроечную». Вторая часть «своей» эмпирии по объему существенно превосходит первую, поскольку практически каждая психологическая теория порождает целое направление эмпирических исследований, которое подчас разрастается настолько, что теория «не поспевает» за ним, т. е. оказывается неспособной обобщить полученные данные<sup>31</sup>. Эта часть «своей» эмпирии, конечно, может использоваться (и используется) для выполнения той функции, которую выполняет первая часть — подтверждения теории, для чего, естественно, имеются все предпосылки, поскольку результаты эмпирических исследований, направленных на подтверждение теории, обычно интерпретируются на ее же основе, — хорошо известная и в естественных науках ситуация теоретико-эмпирического «круга»<sup>32</sup>. Но все же их основная функция другая — экспансия теории, ее распространение на все более широкую область эмпирических феноменов, что в гуманитарном сообществе эквивалентно укреплению позиций теории и рассматривается как аналог ее развития. А как только экспансия теории заканчивается, начинается ее стагнация, вскоре переходящая в деградацию, выражающуюся в значительном уменьшении количества сторонников, выполненных на ее основе эмпирических исследова-

ний и т. д. Иначе говоря, когда теория не растет, подпитываясь все новым эмпирическим опытом, она постепенно если и не умирает, то начинает забываться, предается забвению, но если она, напротив, «съедает» слишком много, утрачивая свои первоначальные объяснительный потенциал и предметную отнесенность, ее ожидает та же участь.

К «чужой» для теории эмпирии относятся феномены и результаты эмпирических исследований, выявленные и полученные на основе других концепций. Она может быть разделена на, во-первых, *релевантную*, во-вторых, *иррелевантную эмпирию*.

Релевантная эмпирия — это результаты эмпирических исследований, полученные в рамках других концепций, но «задевающие» данную теорию, находящиеся в области ее «жизненных интересов». Наиболее радикальный, хотя и редкий в реальности случай ее формирования — это получение в русле других концепций данных, которые могут поколебать позиции данной теории, противореча ее базовым утверждениям. Ни активно развивающаяся теория, находящаяся в стадии своего рода теоретической «пассионарности», ни стагнирующая теория, вынужденная постоянно защищаться от «пассионирующих», не может этот опыт проигнорировать, особенно если ее «соперница» заостряет его. Его надо либо «отбить», либо ассимилировать, переинтерпретировав выгодным для себя образом. Типовые приемы для этого — в общем, те же, что и в естественных науках<sup>33</sup>, хотя и с бóльшим удельным весом чисто социальных и идеологических инструментов.

Но все же чаще эмпирически установленные факты попадают в сферу релевантной для теории эмпирии не потому, что опасны<sup>34</sup>, а потому, что *интересны* для нее, представляя собой эмпирический материал, который потенциально может быть использован для ее экспансии и укрепления ее позиций. «Чужая» эмпирия активно ассимилируется теорией и в тех случаях, когда ей не хватает «своей», собственной эмпирии, например, в условиях, когда национальная наука по тем или иным причинам развивается преимущественно в теоретическом, а не в эмпирическом русле. Скажем, советские психологические теории на первом этапе своего развития, когда собственной эмпирии им явно не хватало, активно использовали факты и феномены, выяв-



ленные зарубежными психологами — в рамках концепций бихевиоризма, когнитивизма и психоанализа. Как правило, теория переинтерпретирует и ассимилирует «чужую» эмпирию не в защитных целях, а ради удовлетворения постоянной потребности в эмпирической подпитке, аналогичной потребности живых организмов в питании.

Случаются и ситуации, когда теория не просто подпитывается «чужой» эмпирией, но и имеет ее первоначальным источником своего питания, вырастая из ее переинтерпретации. Так, например, концепция Д. Бема, утверждающая, что установки «выводятся» нами из наблюдения за своим поведением, а также дополняющая ее очень популярная парадигма «ложной обратной связи»<sup>35</sup>, возникла в результате переинтерпретации Бемом — бихевиористом по происхождению — результатов эмпирических исследований, выполненных в русле когнитивистской теории когнитивного диссонанса<sup>36</sup>. Далее эта теория породила «свою», и очень обильную, эмпирию, но ассимиляция «чужой» эмпирии прочно запечатлелась в ее родословной.

Иррелевантная для теории «чужая» эмпирия — это эмпирические данные и феномены, выявленные в русле других концепций и не входящие в зону ее «жизненных интересов». Иррелевантность основной части «чужой» эмпирии служит оборотной стороной наличия у каждой теории «своей» эмпирии. Эта эмпирия порождена данной теорией, получена в результате исследования важных именно для нее проблем, описана в ее категориях, проинтерпретирована на ее основе и часто вообще не имеет смысла вне ее рамок. Соответственно для других теорий она иррелевантна, т. е. не вписывается в их смысловое поле, неинтересна, незначима и вообще как бы не существует. Подобная ситуация встречается и в естественных науках — при сосуществовании несоизмеримых парадигм, но все же она характерна прежде всего для наук социогуманитарных, являясь результатом их разобщенности на «государства в государстве», каждое из которых живет по собственным законам, включая правила получения, интерпретации и верификации эмпирических данных. Иногда, правда, игнорирование «чужой» феноменологии проистекает не из ее иррелевантности, а, напротив, из высокой релевантности и нежелательности, т. е. из отрицательной релевантности, как в случае Галилея,

противники которого попросту отказывались смотреть в изобретенный ими телескоп, или Б.Ф. Скиннера, который с гордостью признавался в том, что не читает журналы, публикующие неудобные для бихевиористов данные. Однако в социогуманитарных науках иррелевантность «чужой» эмпирии значительно чаще не имеет под собой скрытой отрицательной релевантности, а означает ее существование в совершенно ином смысловом поле — как разговор на незнакомом нам языке, который обычно воспринимается нами как шум.

#### 4. Скрытая область теорий

Структуру социогуманитарных теорий можно было бы описать как состоящую из центра и периферии, которые включают описанные компоненты и ими исчерпываются, если бы в методологической рефлексии науки не существовало традиции, заложенной работами М. Полани и др.<sup>37</sup> Но подобно тому, как в структуре любого формализованного знания имплицитно присутствует некое неформализуемое, неявное знание, причем их пропорция обычно оценивается в соотношении 1:10<sup>38</sup>, любая научная теория, в особенности социогуманитарная, тоже всегда включает некоторый неявный компонент. Этот компонент можно условно назвать скрытой или неявной областью теории, имея в виду, что она эксплицируется лишь путем специально организованной рефлексии, а в официальной жизни теории практически всегда остается за кадром.

Описанное Полани личностное знание нередко трактуется таким образом, будто оно играет важную роль в *процессе* построения научных теорий, но утрачивает ее, когда данный процесс заканчивается, оставаясь вне готовых форм научного знания, таких, как теории. Если бы это было верно, то научные концепции во всех случаях представляли бы собой четко очерченные, полностью формализованные и абсолютно однозначно воспринимаемые когнитивные конструкции. Однако в действительности едва ли найдутся хотя бы два человека, которые абсолютно одинаково понимали бы, скажем, теорию деятельности<sup>39</sup>, и именно в расхождении способов ее понимания (и развития) коренится основная причина противостояния двух школ — последователей А.Н. Леонтье-

ва и последователей С.Л. Рубинштейна — в отечественной психологии. Любая теория, в особенности социогуманитарная, включает в себя множество неявных смыслов и имплицитных утверждений, понимание которых всегда индивидуально и осуществляется на уровне личностного знания, что и порождает главную причину расхождения смысловых полей при восприятии теорий.

Таким образом, личностное знание не только играет важнейшую роль в *процессе* построения научных теорий, но и *составляет существенную часть самих теорий, а также образует неизбежный фон их восприятия*. Вместе с тем скрытая область научных теорий заполнена не только этим знанием. Вот, например, как их характеризует Р. Герох, внесший признанный вклад в развитие теории относительности: «с моей точки зрения, теории состоят из неисчислимого количества идей, аргументов, предчувствий, неопределенных ощущений, ценностных суждений, и так далее, объединенных в своеобразный лабиринт. Именно это скопление называется “теорией”»<sup>40</sup>. В данной характеристике не только отгечена роль неформализуемых элементов теории, но и обозначено, что они не сводятся только к знанию, включая и компоненты, которые собственно знанияемыми, да и вообще когнитивными назвать нельзя.

Здесь уместно напомнить о том, что все ключевые методологические установки, заложившие основания науки Нового времени, — рационализм, прагматизм и др., как и любые социальные установки, имели не только когнитивный, но также эмоциональный и поведенческий компоненты<sup>41</sup>. Например, рационализм проистекал из стремления подчинить стихию чувств господству разума<sup>42</sup>, т. е. не был только системой идей, но и выражал определенные желания, представлял собой сгусток коллективных эмоций, а длительное господство рационализма и эмпиризма в западной культуре было бы невозможным без соответствующей эмоциональной основы и закрепления в поведенческих образцах. То же самое можно сказать и о любой методологии, например о позитивизме, которая как система исследовательских установок имеет не только когнитивную, но также эмоциональную и поведенческую составляющие, что делает отнюдь не абстрактными метафорами такие понятия, как, например, «методологические эмоции»<sup>43</sup>. А поскольку в любой

теории запечатлена соответствующая методология<sup>44</sup>, то ее не-когнитивные компоненты становятся и составными частями соответствующих концепций, в результате чего их неформальная часть формируется не только личностным знанием, но также эмоциями и образцами поведения, всегда имеющими личностную окраску.

В принципе это утверждение хотя и звучит несколько необычно, но выражает неэксплицированную очевидность и даже тривиальность для философской методологии науки, вытекающую из логики ее ключевых понятий. Так, любая психологическая теория задает определенную исследовательскую традицию, исследовательская же традиция, в трактовке этого понятия Л. Лауданом и его последователями, явно не сводится только к ее когнитивному содержанию<sup>45</sup>. То же самое можно сказать о парадигмах и других «единицах» развития науки, теснейшим образом сопряженным с научными теориями. Все они являются органическим единством а) знания — явного и неявного, б) эмоционально закрепленных мотивов и намерений, в) поведенческих образцов, т. е. основных компонентов социальной установки.

И все же, при достаточной универсальности подобной структуры научных теорий, их эмоциональная составляющая наиболее выражена в социогуманитарных науках. И дело даже не в тесной связи последних с идеологией, в результате которой в утверждениях теории подчас бывают запечатлены определенные идеологические стремления (пример марксизма слишком тривиален), а в том, что *в состав любой социогуманитарной теории имплицитно входит некоторый эмоционально-личностный опыт ее автора*. Именно поэтому, как подчеркивает Дж. Ричардс, все психологические теории в значительной мере выражают личностно-психологические особенности их авторов<sup>46</sup>, что продемонстрировано психобиографами на примере У. Джемса<sup>47</sup>, Дж. Салливена<sup>48</sup>, многих других авторов психологических теорий и, естественно, самого основателя психобиографического жанра — З. Фрейда<sup>49</sup>. Психологическая теория предстает как генерализованная на других людей экспликация внутреннего мира ее автора и его собственных психологических проблем<sup>50</sup>. В частности, многочисленные психобиографии З. Фрейда и его личные признания демонстрируют, как остро он переживал, скажем, страх перед кастрацией или

Эдипов комплекс, не оставляя сомнений в том, что введение соответствующих понятий было проекцией его личных психологических трудностей, а соответствующие метафоры были почерпнуты из той специфической культуры, в которой он сформировался. В общем, вывод о том, что в состав психологических теорий входит не только личностное знание, но и личностные *переживания* автора и именно из рефлексии над переживаниями эти теории зарождаются<sup>51</sup>, звучит как вполне банальное обобщение опыта психологической науки.

Понятие о неявной области научных теорий нуждается в расширении и в другую сторону: эта область не только, помимо личностного знания, включает личностные переживания и образцы поведения, но охватывает также знание, переживания и образцы поведения надличностные. Отметим здесь, что, если в философской методологии науки неявное знание в основном ассоциируется с личностным, то в социологии науки — в работах Д. Блура, Б. Барнса, Д. Маккензи и др. — акцент делается на том, что научное знание, в том числе и естественнонаучное, «конструируется в стенах лабораторий», являясь выражением исследовательских традиций, идей и смыслов, специфических для каждой научной группы<sup>52</sup>. Это позволяет говорить о специфическом *групповом знании*<sup>53</sup>, так же принципиально неформализуемом, как и личностное знание, но к последнему несводимом. Групповое знание тоже входит в состав неформализуемой составляющей научной теории, а его удельный вес особенно велик в тех случаях, когда теория коллективно разрабатывается (что случается очень редко) или коллективно развивается (что бывает почти всегда). В результате формируются некие коллективные тезаурусы понимания теорий, ответственные, в частности, за то, что сторонники концепций всегда понимают их не так, как противники, или за то, что одна и та же теория понимается и развивается по-разному различными школами.

При этом также возникают соответствующие эмоции и формируются образцы поведения, которые, как исследовательские традиции, чаще носят не столько индивидуальный, сколько коллективный характер. Причем его имеют не только такие эмоции, как, скажем, эмоциональная при-

вязанность к «своей» теории (похожая, как в описанном выше примере, на чувства к любимой девушке), героическая решимость защищать ее при любых обстоятельствах, своеобразная идентификация с нею<sup>54</sup>, не слишком ласковые чувства к ее противникам, в общем-то внешние по отношению к самой теории, но ощущения и чувства, составляющие ее *внутреннюю* ткань. Так, один из аргументов когнитивистов в упомянутом выше споре с бихевиористами состоял в том, что можно «физически ощущать» первичность установок по отношению к поведению, хотя в логике этого спора было неясно, что именно первично — само это «ощущение», даже если оно действительно возникает, или желание подтвердить свою теорию путем вызывания у себя соответствующего ощущения (кстати, вторая возможность органичнее вписалась бы в логику когнитивизма, ибо означала бы первичность установки).

Таким образом, в неявной области социогуманитарных теорий можно уловить а) *личностный* и б) *групповой компоненты*, в свою очередь разделив каждый из них на *когнитивную, эмоциональную и поведенческую* части. Разумеется, и существование этой области, и ее ключевые компоненты не служат привилегией социогуманитарных наук. Многочисленные упоминания обо всем этом можно найти и в работах методологов науки, относящихся к естествознанию. Однако, во-первых, сама область неявного знания в социогуманитарных теориях существенно шире, во-вторых, удельный вес ее эмоционального компонента заметно выше, чем в естественных теориях. И именно данные обстоятельства делают теории в социогуманитарных науках намного более аморфными, мало определенными и допускающими различные понимания.

Дабы структура социогуманитарных теорий, описанная в настоящей статье, тоже не предстала в аморфном и мало определенном виде, характерном для самих этих теорий, ее целесообразно отобразить в виде схемы, которая, хочется надеяться, если и не устранил, то, по крайней мере, сведет к минимуму индивидуальные и групповые вариации ее понимания.

Схема 1. Структура социогуманитарных теорий

Области теории	Центральная	Периферическая		Скрытая		
Компоненты	Образ реальности	Теоретическая	Вспомогательные утверждения		Личностны	Личностное знание
	Центральная категория					Личностные эмоции
	Центральный феномен					Личностные образцы поведения
	Базовые категории	Эмпирический момент	«Своя» эмпирия	Опорная	Групповой	Групповое знание
	«Сетка отношений»			Надстроечная		Коллективные эмоции
	Базовые утверждения		«Чужая» эмпирия	Релевантная		Групповые образцы поведения
			Иррелевантная			

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Справедливости ради надо отметить, что существует и почти противоположный прогноз — о том, что XXI век станет веком биологии.

<sup>2</sup> Это проявляется в стремительном росте количества аспирантов и докторантов, защищаемых диссертаций, общей численности специалистов, исследовательских учреждений, профессиональных ассоциаций и т. п.

<sup>3</sup> Richards G. Of what is history of psychology a history // British journal for the history of science. 1987. V. 20. № 65. P. 201–211.

<sup>4</sup> Юревич А. В. Методологический либерализм в психологии // Вопросы психологии. 2001. № 5. С. 3–18.

<sup>5</sup> Андреева Г. М. Психология социального познания. М., 1997.

<sup>6</sup> Юревич А. В. Критический анализ американских социально-психологических концепций «справедливого обмена» // Вопросы психологии. 1981. № 5. С. 158–166.

<sup>7</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

<sup>8</sup> Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959.

<sup>9</sup> См.: Юревич А. В. Критический анализ американских социально-психологических концепций «справедливого обмена».

<sup>10</sup> Attribution: Perceiving the causes of behavior. Morristown, 1972.

<sup>11</sup> Никитин Е. П. Объяснение — функция науки. М., 1970.

<sup>12</sup> Юревич А. В. Психология и методология // Психологический журнал. 2000. № 5. С. 35–47.

<sup>13</sup> Именно данного понимания научных теорий придерживается и автор настоящей статьи, предельно расширяя понятие научной теории в соответствии с утвердившейся в психологии традицией, но не ради самой традиции, а ради того, чтобы отследить структурные особенности теорий, часто лежащие далеко за пределами их базовых утверждений.

<sup>14</sup> Heider F. The psychology of interpersonal relations. N. Y. 1958.

<sup>15</sup> Петровский А. В. Личность. Деятельность. Коллектив. М., 1982.

<sup>16</sup> Lakatos I. Falsification and the methodology of scientific research programmes // Criticism and the growth of knowledge. 1970.

<sup>17</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1974.

<sup>20</sup> Андреева Г. М. Психология социального познания.

<sup>21</sup> Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1982. С. 309.

<sup>22</sup> Там же. С. 308.

<sup>23</sup> Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.

<sup>24</sup> К перечисленным критериям можно добавить и то, что основные понятия теорий, в отличие от большинства других терминов, авторы этих теорий обычно определяют. Таким образом, наличие определений тоже может служить индикатором основных понятий.

<sup>25</sup> Наиболее обстоятельный результат подобной рефлексии — попытка построить «тотальную сетку» психологических категорий, предпринятая в книге А. В. Петровского и М. Г. Ярошевского (Петровский А. В., Ярошевский М. Г. Основы теоретической психологии. М., 1998.).

<sup>26</sup> Юревич А. В. Психологические основания науки Нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 3–19.

<sup>27</sup> Критику этой точки зрения см.: Юревич А. В. Психология и методология // Психологический журнал. 2000. № 5. С. 35–47.

<sup>28</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. С. 126.

<sup>29</sup> Там же. С. 305.

<sup>30</sup> Значение идей А. Н. Леонтьева для развития марксистской социальной психологии. М., 1983.

<sup>31</sup> Яркий пример — теория каузальной атрибуции, которая к концу 70-х гг. прошлого века, когда каузальная атрибуция, наряду с группами и аттитюдами, превратилась в одну из трех наиболее интенсивно разрабатываемых областей социально-психологической проблематики, оказа-



лась неспособной обобщить и осмыслить то множество новых фактов, которые были обнаружены в ее же русле.

<sup>32</sup> Наиболее выразительный результат — это судьба «решающих экспериментов» в гуманитарных науках, призванных разрешить спор соперничающих теорий в тех редких случаях, когда они, вопреки сложившейся традиции «несоизмеримости» и обитания на своих собственных территориях, все же находят какие-либо точки пересечения. Так, когнитивизм и бихевиоризм некогда повздорили по вопросу о том, что же первично — установки или поведение, весьма напоминавшему небезызвестный вопрос о яйце и курице. Все без исключения «решающие эксперименты», выполненные в русле когнитивизма, продемонстрировали первичность установок, а все без исключения эксперименты, осуществленные в рамках бихевиоризма, зафиксировали первичность поведения. С тех пор психологи стали воздерживаться от «решающих экспериментов», хотя отдельные попытки их проведения все же иногда предпринимаются.

<sup>33</sup> М. Махони дает ряд полезных советов тому, кто не хочет отказываться от любимой теории под давлением противоречащих ей фактов.

«• Отрицайте валидность фактов (вследствие артефактов, невоспроизводимости, плохого измерения, методологических недостатков, сомнений в профессионализме экспериментатора).

• Признайте эти факты, но отрицайте, что они способны повлиять на поддерживаемую вами теорию (т. е. переинтерпретируйте их как irrelevantные, малосущественные и т. д.).

• Совершите «эсхатологический шаг» — признайте и факты, и то, что они бросают вызов вашей теории, но утверждайте, что «в конце концов», когда будут собраны все релевантные данные, достоверность этой теории будет доказана» (*Mahoney M. J. Scientists as subjects: The psychological imperative. Cambridge, 1976. P. 159*).

<sup>34</sup> Как хорошо известно в философской методологии науки, вопреки мрачной сентенции Т. Хаксли — «великая трагедия науки состоит в том, что гадкий факт может убить прекрасную теорию» (*Huxley. 1902. P. 63*), факты ни «убить» теорию, ни серьезно повредить ей не могут. И вполне уместна такая аналогия: «научное исследование напоминает любовную интригу... отвержение однажды принятой теории напоминает отвержение любимой девушки, — оно требует большего, чем негативная информация о ней» (*Agnew N. M., Pyke S. W. The science game. N. J., 1969. P. 128*).

<sup>35</sup> Ее суть в том, что человеку сообщают ложную информацию о его поведенческих и физиологических реакциях, которая существенно влияет на его эмоциональные состояния. Так, например, мужчины в качестве

наиболее привлекательных оценивают фотографии тех женщин, предъявлению которых сопутствует фиктивная информация о более интенсивных сердечных сокращениях (*Baumrind D. Research using intentional deception: Ethical issues revisited // American psychologist. 1985. V. 40. № 2. P. 165–179*).

<sup>36</sup> *Bem D. The compromised scientist: William James in the development of American psychology. N. J., 1983.*

Например, данных о том, что за меньшую плату люди иногда работают лучше, чем за большую (которые, естественно, не должны наводить на крупномасштабные социально-экономические обобщения). Д. Бем объяснил данный факт тем, что, работая за малую плату, мы осознанно или неосознанно задаем себе вопрос: «А почему же мы все-таки работаем?» — и отвечаем на него: «Наверное, потому, что эта работа нам нравится», что усиливает мотивацию, т. е. выводим наши установки из интерпретации своего поведения (Там же).

<sup>37</sup> *Полани М. Личностное знание. М., 1985.*

<sup>38</sup> *De May M. The cognitive paradigm. Chicago, 1992.*

<sup>39</sup> В этом любой психолог легко может убедиться на собственном опыте. Вместе с тем экспликацию различных пониманий одной и той же теории можно было бы сделать и предметом эмпирического изучения, заложив таким образом основания нового направления исследований — *эмпирической методологии науки*.

<sup>40</sup> *Geroch R. General relativity from A to B. Chicago, 1978. P. 183.*

<sup>41</sup> См. об этом: *Юревич А. В. Психологические основания науки Нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 3–19.*

<sup>42</sup> *Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987; Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени. М., 1989.*

<sup>43</sup> *Юревич А. В. Психология и методология.*

<sup>44</sup> Это особенно заметно в случае психологических теорий, являющихся не просто теориями, разработанными на основе определенной методологии, а органическим сплавом теории и методологии. И симптоматичны такие характеристики: «теории — это правила» (*Franklin C. W. Theoretical perspectives in social psychology. Boston, 1982.*), предписывающие, что и как делать исследователю, т. е. теории определяются через функции, свойственные методологии.

<sup>45</sup> *Laudan L. Progress and its problems. Toward a theory of scientific growth. Berkley, 1977.*

<sup>46</sup> *Richards G. Of what is history of psychology a history // British journal for the history of science. 1987. V. 20. № 65. P. 201–211.*

<sup>47</sup> Bjork D. The compromised scientist: William James in the development of American psychology. N. Y., 1983.

<sup>48</sup> Perry H. S. Psychiatrist of America. Massachuset, 1982.

<sup>49</sup> См.: Мошкова Г. Ю., Юревич А. В. Психобиография — новое направление в изучении науки // Вопросы истории естествознания и техники, 1989, № 3. С. 67–75.

<sup>50</sup> Дабы эта мысль не прозвучала как выражающая исключительно специфику психобиографического жанра, основанного на логике психоанализа, процитируем Вл. Соловьева, который, как известно, ни к тому, ни к другому отношения не имел. Тем не менее он писал: «Прежде чем мыслить логически, мы испытываем различные психические состояния — ощущения и душевные волнения, стремления и хотения. На их почве, хотя не прямо из них, вырастает или к ним прививается логическое мышление. Оно начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях» (Соловьев В.В. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 807).

<sup>51</sup> Отметим, что существуют попытки представить подобным образом и зарождение теорий в точных науках. Дж. Кристиансен, например, объяснил формирование понятия о всемирном тяготении психологической тягой И. Ньютона к своей матери, с которой тот был разлучен в раннем детстве (Christianson. G. E. In the presence of the Creator: Isaak Newton and his times. N. Y., 1984). Эта мысль не выглядит несуразной, если вдуматься в ее внутреннюю логику: а) Ньютон болезненно переживал разлuku с матерью, которую нежно любил, б) он бессознательно рефлексировал над источником своих переживаний, постепенно отливая его в понятие психологической тяги, в) данное понятие было отделено от своих исходных — психологических — корней, обобщено и расширено на мир природы, г) оно было переведено на уровень сознания и эксплицировано под влиянием внешнего толчка — яблока, вовремя упавшего на гениальную голову ученого.

<sup>52</sup> Современная западная социология науки. М., 1988.

<sup>53</sup> Аллахвердян А.Г., Мошкова Г.Ю., Юревич А.В., Ярошевский М.Г. Психология науки. Учебное пособие для вузов. М., 1998.

<sup>54</sup> Eiduson B. T. Scientists, their psychological world. N. Y., 1962.

## **Коммуникативная парадигма в социальном познании**

В настоящее время происходит переоценка культурной и мировоззренческой значимости естественных и гуманитарных наук, которая проявляется не только в построении новых социальных программ, отвечающих современным общественным потребностям, но и в смене методологических парадигм, поиске новых подходов, расширяющих сферу человеческого познания и формирующих новый образ знания. На наш взгляд, наиболее показательной в этом отношении, а в чем-то даже и определяющей движение современной мысли вообще, особенно в последние десятилетия, является эпистемологическая ситуация, сложившаяся в социальной философии и теоретической социологии, в частности в работах, ориентирующихся на *коммуникационный подход*. К сторонникам этого подхода можно отнести многих известных современных философов, внесших свой вклад в его разработку, хотя их концепции весьма различны и даже трудно сопоставимы. Самой характерной фигурой является Ю. Хабермас с его фундаментальным трудом «Теория коммуникативного действия» (1981), вобравшим в себя многие идеи, разработанные в рамках соответствующих теоретических систем его предшественниками и современниками, в числе которых такие крупнейшие фигуры, как Дж. Г. Мид, М. Вебер, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Ж. Пиаже, Х. Гарфинкель, К.-О. Апель, Д. Роулз, Л. Кольберг и др.

Складывающийся в результате коммуникационного подхода образ познания можно отнести к типу неклассической эпистемологии; при этом он воспринимается не как нечто эклектичное, а как некоторое целостное образование, отличительными особенностями которого являются синтез современных методологических разработок, гуманистическое измерение и сосредоточенность на ценностных суждениях. В самом общем виде основными характерными черта-

ми такого подхода и его важнейшими положениями, на наш взгляд, являются следующие:

1) **интерсубъективность**, рассматриваемая с позиций результативного коммуникативного действия;

2) **продуктивный дискурс** и **конструктивный диалог**, распространяющийся на все сферы человеческой жизнедеятельности и общественной практики;

3) **«коммуникативная рациональность»** как основание содержательного, обоснованного и построенного в соответствии с определенным этическим кодексом диалога, нацеленного на выработку наиболее рациональных и эффективных на данный исторический момент решений; «коммуникативная рациональность» понимается также как необходимая и принципиальная форма организации и проведения самой дискуссии и далее — процедуры выработки на ее основе результатов определенного, целенаправленного, рационального (социального или любого другого) программируемого действия;

4) **ориентация на коммуникативно достигнутое понимание** и взаимодействие, несмотря на различие мировоззренческих, познавательных и других позиций; на преодоление разногласий посредством рационально мотивированного выбора; на достижение возможного консенсуса на основе совместно выработанных творческих (или компромиссных) решений;

5) **поиск путей практического осуществления** выработанных в процессе такой коммуникации конструктов (нередко гипотетических) путем совместных согласованных продуктивных действий, обозначаемых через понятие «коммуникативного действия».

Эти положения, а также ряд других, о которых мы скажем ниже, сторонники коммуникационного подхода трактуют не только как важную теоретико-познавательную и методологическую инновацию, но и как определенную *ценностную ориентацию*, способную послужить действенным фактором развития общественного сознания и необходимых социальных перемен.

Известно, что вышеизложенные положения коммуникационного подхода вызвали большую дискуссию, в ходе которой поднимались вопросы, приводились аргументированные возражения относительно продуктивности такого

подхода. Противников новой методологии и сомневающихся интересовало, в частности, на чем основывается убеждение в творческой силе дискурса, возможно ли преодоление различных позиций и взглядов путем мирной дискуссии, учитывая сложность человеческих взаимоотношений, особенно соотношение социальных сил и положение личности в обществе; способны ли конструктивные идеи коммуникативной рациональности оказать такое воздействие на общественное сознание, что оно окажется социально действенным, и др.

Для того чтобы рассмотреть, насколько правомерны притязания сторон, обратимся к истории вопроса и произведем, условно говоря, реконструкцию такого подхода, т. е. выявим сложившиеся в разных направлениях концептуальные представления, с которыми он связывается прямо или косвенно.

Если охарактеризовать коммуникационный подход в общих чертах и выделить только те составляющие, которые сложились в современных работах (хотя их истоки, идеи и сходные постановки вопросов можно проследить начиная с античности), то, по-видимому, вначале нужно обратиться к трудам *интеракционистов* (от англ. Interaction — взаимодействие), разработавших важные теоретические положения, которые затем легли в основу этого нового методологического комплекса. В рамках интеракционизма как теоретико-методологического направления были разработаны исследовательские программы, нацеленные на выявление процессуальных аспектов взаимодействия, в частности процесса выработки значений социальных понятий и изменения их смысла в зависимости от общественного развития и их социальных и культурных контекстов. Существенное значение имело то, что интеракционисты ориентировались на комплексный анализ, синтетичность, а также гуманитарное содержание познания и благодаря этому давали достаточно полное представление о таких труднодостижимых феноменах, как человек, его жизнедеятельность и ценности, культурные инициативы и социальное творчество. Тот факт, что человек в их работах стал рассматриваться в качестве главного фактора в функционировании социальной системы, обусловил и динамику соответствующих методологических подходов, среди которых

особенно быстро стали развиваться методологические концепции и программы, ориентированные на анализ различных форм человеческих взаимоотношений и взаимодействий.

Теоретико-познавательные концепции таких интеракционистов, как Дж.Г. Мид, Г. Зиммель, Т. Шибутани и др., способствовали дальнейшему развитию исследований в этой области, которые были сосредоточены на анализе уже не только процессуальных, но и символических аспектов различных форм социального взаимодействия, включая раскрытие роли языка как «медиума» понимания. При этом речь шла о «понимании» в широком смысле этого слова — от языкового употребления (понимания в процессе общения), соблюдения определенных правил, норм и моральных принципов до стратегии согласованных социальных действий. Такие концепции уже выходили за рамки интеракционизма как определенного направления, сосредоточенного, условно говоря, на «малых» формах взаимодействия, и активно вторгались в область структуры социальных отношений общества в целом, что особенно важно для коммуникационного подхода.

Новую парадигму в социальном познании связывают с именем *Дж. Г. Мид*, американского социолога и социального психолога, на том основании, что он разработал концепцию интеракции, т. е. социального действия, в том числе коммуникативного, а также понятие базирующейся на взаимодействии социальности, которая лежит в основе конструирования и общества как социальной структуры, и самого индивида как социального существа. Мид разъяснил социально-когнитивные условия социализации. Раскрывая важнейшие для коммуникативного действия соотношения субъекта и социального мира, обозначаемые через понятия «*Self and Society*», Мид показал, что индивид формируется в процессе межличностных отношений и взаимодействий через принятие роли Другого, других, «обобщенного другого», что развитие рефлексивного социального «Я» зависит не просто от деятельности, но от широты ее способов и ее содержания, от системы взаимоотношений, в которую включен человек, так что в конечном счете структура заверченного Я является отражением социальных процессов.

Вместе с тем Мид показал, что такое положение нельзя абсолютизировать, ибо оно не означает, что общество с его установившимися структурами ролей полностью детерминирует индивидуальное поведение. В анализах социального действия, отношений субъекта и объекта он исходил из трактовки осуществляющего взаимодействие Я как социального существа, занимающего активную позицию по отношению к социальному процессу, в который он включен, и способного оказать влияние на развитие этого процесса, что создает предпосылки для явления эмерджентности. Мид показал, что побудительные мотивы человеческих действий расшатывают, трансформируют социальные структуры, опосредуют действие всеобщих социальных законов. Мид исследовал также среду субъекта: мир идей, представлений, субъективных моментов человеческого действия — и показал, что их объяснение возможно только посредством процедуры понимания. Таким образом, мидовская теория развивала важнейшую для коммуникационного подхода идею субъективизации социального, которая ярко проявляется в интеракции, в активном, целенаправленном поведении индивида и его действиях в процессе коммуникативной практики<sup>1</sup>.

Г. Зиммель исследовал различные формы социального взаимодействия людей, определил социальное как совокупность межличностных отношений, показал возможности человеческого самоутверждения в том или ином обществе, в рамках присущей ему культуры. Немецкий социолог охарактеризовал различные формы социальных межличностных отношений, показал их многообразие, начиная с анализа социально-психологических условий реализации индивидуальных форм жизни, которым придавал большое значение (что проявилось в его работах о жизни выдающихся творческих личностей — Гёте, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Рембрандта и др.), и кончая анализом принципов социального взаимодействия людей (в частности, складывающихся в малых группах на основе договора, конкуренции и др.). Для наших целей важно также отметить то, что Зиммель проследил процессы социальных и культурных образований и сопровождающие их «рационализации», т. е. осмысление их понятийно выраженных значений, необходимое для развития общества, и показал, что они



складываются в условиях активных межличностных отношений. Причем все эти вопросы освещались философом и в морально-этическом плане, так что характеристика межличностных отношений и межиндивидуального действия, а также и сопровождавших их психических проявлений приобретала глубокий философский смысл, а сами эти отношения стали важнейшими социологическими категориями<sup>2</sup>.

Большое значение для формирования коммуникативной методологии имел также подход к человеку, разработанный в социальной философии и теории социального действия *М. Вебера*, где человек предстает не просто как мыслящее, но и как действующее существо, находящееся в определенной системе социальных коммуникаций. Соответственно такой подход предусматривал исследование не только индивидуального когнитивного опыта, но также и типов поведенческих мотиваций, интересов и потребностей человека, его способности как рядового актора к выполнению диалоговых функций, налаживанию социальных коммуникаций, а в конечном счете (вернее, в проекте) — к установлению новых социальных взаимоотношений.

Немецкий социолог трактовал социальное действие в духе «понимающей социологии», т. е. не только через выявление его причин, процесса его протекания и осуществления, не только через его результат, но и через субъективно переживаемый индивидом смысл самого действия. Вебер исследовал главным образом социальное действие, под которым понимал такое, субъективный смысл которого соотносится с пониманием других людей. На эту важнейшую особенность социального действия — *ориентацию на другого*, а также на идеи *понимания*, ставшие затем предметом гуманитарных герменевтических исследований, обращенных к человеку (В. Дильтей, Х.-Г. Гадамер и др.), и опирается коммуникационный подход, содержащий дальнейшую их разработку<sup>3</sup>.

Как весьма значительный отмечается, в частности Ю. Хабермасом, вклад в разработку коммуникационного подхода *Э. Дюркгейма* с его теорией общественной солидарности и «общественного договора», которая рассматривается в качестве предтечи уже не столько методологических принципов, сколько содержания социально-культурных

программ и проектов, разработанных в рамках коммуникативной методологии. Еще в «Правилах социологического метода» (1894) Дюркгейм обратился к сфере социального действия и проанализировал правила поведения и действия по образцам, когда последние являются не просто привычными, а прежде всего обязательными, выполняющими определенные социальные функции. В более поздних работах, исследуя исторический процесс как двусторонний — как осуществляющий связь между глубоким ощущением человеком самого себя и как формирующий единство людей, французский социолог выявил несколько важных для проективных социокультурных концепций аспектов общественной жизни и социальных сфер, которые активно влияют как на общее, постоянно эволюционирующее, так и на индивидуальное сознание.

В отношении развития социальной жизни Дюркгейм был сторонником ее построения по «обдуманному плану рефлектирующего ума»<sup>4</sup>. Его идеи об общественном договоре в новом значении — договорной солидарности как форме договора по соглашению, своеобразном консенсусе — рассматриваются в рамках коммуникационного подхода как один из важнейших шагов по пути искомого справедливого общественного устройства. Ю. Хабермас, в частности, выделяет также близкую ему дюркгеймовскую мысль о необходимости социально-реформаторских действий по внедрению новых форм социальной регуляции.

В создающемся в рамках коммуникационного подхода понятийном аппарате широко используются разработанные Дюркгеймом и вошедшие в современную социальную философию и социологию такие понятия, как «социальная функция», «коллективное сознание», а также в качестве ключевого понятие «аномия», означающее состояние ценностно-нормативного вакуума, характерного для переходных и кризисных периодов и состояний, когда старые нормы и ценности перестают действовать, а новые еще не установились<sup>5</sup>, — что, к примеру, весьма характерно и для наших дней.

Концептуальная схема одного из отцов социологии *Т. Парсонса* в работах 50–70-х годов, основанных на структурно-функциональном анализе с использованием символично-семантических представлений, во многом опираю-

щихся на идеи М. Вебера и Э. Дюркгейма, используется в рамках коммуникационного подхода не только для осмысления социальной реальности, но и для развития новой социальной теории. Характерный для Парсонса комплексный подход к социальным явлениям как исходная модель его анализа взаимоотношений «системы» и поведения индивида, при котором противоречия между ними сглаживаются или снимаются, используется для построения коммуникативной концепции, рассматривающей общество с точки зрения межсубъектных отношений и человеческих социальных действий. В теории американского социолога проработаны все фазы социального действия индивида, который выступает как «действующий» и как «чувствующий», а также использующий такие символические акты регуляции, как язык, ценностные представления и т. д., без которых невозможны рациональные действия. Согласно Парсонсу, индивид является главным действующим лицом, но важно и понимание того, как возможны социальный порядок и социальная интеграция. Их можно достичь, утверждает социолог, только с учетом обоих факторов, т. е. индивидуальных стремлений субъекта к достижению своих целей, реализации своих интересов и потребностей и существующих нормативных актов и ценностей, выступающих в качестве общественных регуляторов действий индивида. Главным регулятором этих взаимоотношений у Парсонса выступает культура; в его концепции возникает понятие культурно детерминированного действия, в котором личностные мотивы и интересубъективно значимые нормы сливаются или действуют по принципу взаимообмена, когда культурные ценности осваиваются и выливаются в соответствующим образом мотивированные действия.

Для социально-культурных проектов, разрабатываемых сторонниками коммуникационного подхода, важна также трактовка Парсонсом процесса институционального воплощения и мотивированного установления культурных образцов, которые определяют ценностную ориентацию общества как системы и которые также складываются в процессе взаимодействия социальной, культурной и личностной систем<sup>6</sup>.

Коммуникационный подход опирается на исследования символически опосредованных интеракций, в частности на разработку языковых форм общения, куда можно отне-

сти и сами процессы выработки «концептов», т. е. понятий с определенным смысловым значением. Эти процессы сопряжены с немалыми трудностями, особенно когда речь идет о социальных и морально-этических понятиях, процедура именованья и истолкованья которых приобретает социально ответственный характер.

Для разработки языкового аспекта коммуникативного подхода характерно обращение к *этнометодологии* (Х. Гарфинкель и др.), основным полем исследования которой являются языковые формы общения, рассматриваемые в качестве среды, где в результате взаимодействия рождается понимание общего смысла социальной реальности. Эта наука исследует способы создания (или разрушения) совокупных представлений и тех процессов, в результате которых разные индивиды приходят к согласию относительно не вызывающего сомнений содержания определенных понятий, правил и ценностей. В этом плане для коммуникационного подхода оказываются полезными и исследования этнометодологией правил упорядоченности и видимой логической непротиворечивости определенных жизненных и социальных ситуаций. И возможно, как самое главное следует отметить то, что в этой науке человек рассматривается через его коммуникативную практику, разговор, беседу, что его представления о мире и социальном порядке предстают в ней как коренящиеся в разговорных практиках, продуцирующих как простые, так и сложные смыслы; наконец, что человек выступает в ней как член языкового сообщества.

Итак, мы вкратце охарактеризовали слагаемые коммуникационного подхода, выделяя при этом те положения, которые являются не только подготовительным этапом, но и вкладом в развитие концепции социального действия, формирующейся в контексте нового понимания коммуникации как философского понятия и проективно-конструктивного отношения к социальной реальности. Ограничимся пока этими положениями и отметим, что они подверглись дальнейшей разработке в социальных исследованиях последних десятилетий, сосредоточенных на положении человека в социуме, для которых специфична направленность на выявление субъективных факторов и их роли в развитии общества<sup>7</sup>.

Значение рассмотренных концептуальных положений как парадигматической базы и важнейших составляющих ком-

муникационного подхода высоко оценил Ю. Хабермас, сделавший радикальный шаг в данном направлении созданием своей «теории коммуникативного действия». Выступив как социальный философ и социолог, он разработал фундаментальные принципы нового методологического подхода, который в современной ситуации приобретает характер парадигмы в социальном познании. Эти принципы были изложены выше, здесь мы развернем их более подробно.

В отличие от понимания парадигмы Т.С. Куном как дисциплинарной матрицы или теоретической и концептуальной схемы, под этим понятием имеется в виду не только комплекс методов и научно-исследовательских подходов — с их способами объяснения и доказательств, критериями обоснованности, философскими и мировоззренческими идеями и т. д., — но и новое понимание самой социальной реальности и социального знания, сосредоточенного на смысле социальных действий и ценностных ориентаций. Такой подход включает в себя идеальные теоретические конструкции, что является для него принципиальным, и нацелен на стратегию научного исследования в социальном познании. Концепции Дж. Г. Мида, М. Вебера, Т. Парсонса, Э. Дюркгейма и др. были рассмотрены Хабермасом в его фундаментальном труде именно с точки зрения наличия в них таких «парадигмообразующих» элементов, которые, согласно его замыслу, могут послужить основой для построения новой социальной теории<sup>8</sup>.

Что же конкретно имеется в виду и какова при этом подходе роль коммуникации?

Понятие коммуникации как новой неклассической парадигмы в социальном познании, утверждение ее как порождающего механизма знания развито главным образом в работах Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (1981), «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1982), «Этика дискурса» (1983) и др., где коммуникация осмысливается именно в контексте социального действия и проективно-конструктивного отношения к социальной реальности, опирающегося на синтетическое, охватывающее все стороны жизнедеятельности человека знание.

Прежде всего следует отметить, что коммуникационный подход предполагает более расширенное понимание и употребление самого понятия «коммуникация», которое стало

рассматриваться не столько как односторонний механизм функционирования системы распространения информации с помощью технических средств и мощнейшее орудие манипуляции общественным сознанием, широко используемое разного рода идеологиями, сколько как способ осуществления связи и взаимодействия людей в социальной сфере, отличительной чертой которого является продуктивный, конструктивный *диалог*.

По мнению автора теории коммуникации, диалог должен осуществляться через открытые рациональные структуры коммуникаций как процесс критико-рефлексивного обсуждения актуальных социальных проблем и способов их решения. В качестве его важнейших предпосылок и основных принципов предполагается не только высокий уровень критической рефлексии, но также и понимание ситуации, правильная мироориентация, способность к рациональному социальному прогнозированию. Эти принципы легли в основу одного из центральных понятий теории Хабермаса — *коммуникативной рациональности*, — которое вводится им для обозначения процедуры рационально-критического обсуждения социальных проблем. Как объект философского и методологического анализа коммуникативная рациональность относится к типу неклассической рациональности, являясь одной из ее конкретных современных форм. Главной ее целью оказывается не воспроизведение социальных образцов и механизмов, а создание новых подходов к социальной реальности, а также выявление новых норм, ценностей и содержащихся в них культурных смыслов, которые могли бы послужить ориентирами как для развития общества, так и самого человека.

С методологической точки зрения коммуникативная рациональность в отличие от классической не ограничивается соблюдением таких обязательных правил диалога, как логически корректная постановка вопросов, убедительная аргументация, беспристрастность суждений, научная достоверность и др., но требует от участников дискуссии нацеленности на достижение *общего понимания* какого-либо вопроса или *общего* взгляда на вещи. Это не означает, что участники должны отказаться от собственной точки зрения, но обязывает их учитывать другие мнения (в смысле ориентации на Другого М. Вебера и Дж. Г. Мида), искать

способы конструктивного взаимодействия различных позиций, совершенствования коммуникативных отношений.

Коммуникативными Хабермас называет «такие интеракции, в которых их участники согласовывают и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость»<sup>9</sup>, т. е. на истинность, правильность и правдивость. Если стратегическое действие (или инструментально ориентированное поведение) имеет своей целью достижение успеха, когда один *воздействует* на другого, применяя разного рода давление и принуждение, то в коммуникативных отношениях один предлагает другому *рациональные мотивы* присоединения к его мнению, и «акторы идут на то, чтобы внутренне согласовывать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии согласия относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договориться»<sup>10</sup>.

Как правило, рациональными считают способы коммуникации, основанные на общепринятых нормах и правилах в контексте конвенций той или иной культуры. Следовать же принципам коммуникативной рациональности — значит не просто признавать их, но подчинять свою интеллектуальную и практическую деятельность системе критериев, которые выработаны и оправданы в реально существующем дискурсе, т. е. моральных дискуссиях, в которых принимали бы участие все заинтересованные лица, а притязания на нормативную значимость являлись бы выражением *общей воли*. Предполагается, что в процессе дискуссии будет проводиться дискурсивная проверка аргументов, особенно если речь идёт о притязаниях предложенной максимы на истинность и универсальность. Как отметил Хабермас, со ссылкой на Т.А. Маккарти, «акцент при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать в качестве всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы»<sup>11</sup>. То же относится к обсуждению потребностей. Хабермас, в частности, приводит высказывания С. Бенхабиба о том, что потребности интерпретируются в свете культурных ценностей, а так как последние являют-

ся частью intersубъективно признанной традиции, их пересмотр не может быть делом отдельных индивидов. Императивная значимость норм должна иметь не волевой, а когнитивный смысл. При этом и практический дискурс должен служить не чему-то *другому*, а аргументированному прояснению спорных притязаний на значимость<sup>12</sup>. Хабермас прибегает здесь к мнению Э. Тугендхата, понимающего дискурс как некую меру, которая с помощью правил коммуникации гарантирует, что все заинтересованные лица получают одинаковые шансы на участие в достижении честного компромисса<sup>13</sup>.

В качестве главной особенности коммуникативной рациональности следует отметить то, что в теоретических конструкциях, прежде всего гипотетических, основной смысл коммуникации соотносится с выработкой *проективно-конструктивного* отношения к социальной реальности, направленного на коммуникативную практику, т. е. на формирование (но в идеале и на осуществление) новых целей, социальных программ и проектов. Понимаемая таким образом коммуникация в гипотетических конструкциях рассматривается в качестве средства для достижения общественной гармонии и нового исторического консенсуса.

Новое значение коммуникации в методологическом плане проявляется в том, что она приобрела характер *созидательного процесса*, в котором активно используются интеллектуальная интуиция, творческое воображение, в том числе политическое, создаются социокультурные модели и другие проекты. Результатом этого процесса должны стать согласованные целерациональные практические действия, обозначаемые Хабермасом через понятие *коммуникативного действия*, представляющего собой единство цели, средств и результата. В плане производства нового знания коммуникативная рациональность стала рассматриваться как *эвристический социально-психологический прием, основанный на продуктивном диалоге* и имеющий широкое методологическое значение как в области познания, так и в сфере ценностей, выступая средством социализации и гармонизации человеческих отношений.

Важнейшей характерной чертой коммуникативной рациональности является требование того, чтобы проективные концепции проверялись в *практическом дискурсе*.



Осуществление скоординированных конкретных действий в заданном направлении является ее конечной целью.

Такое богатое понятийное содержание дает основание рассматривать коммуникативную рациональность не только как идеальную теоретическую конструкцию, ставящую своей целью производство теоретического знания, но и как социокультурную модель. Имея лишь гипотетический статус, она тем не менее представляет собой форму конкретной социальной ориентации. В частности, Хабермас связывает с коммуникативной рациональностью дальнейшее развитие в современном гражданском обществе процессов демократизации, активизации общественности, эффективности социальных институтов и др.

Особо отметим, что в последние два десятилетия после выхода «Теории коммуникативного действия» Ю. Хабермаса коммуникативная рациональность стала рассматриваться и вне ее контекста как методологическая модель коммуникации, как процедура выработки теоретического и практического знания вообще, основанная на дискурсе *рациональности, согласованности (консенсуса) и понимания*. Здесь следует учитывать два момента.

1. Даже выступая не в форме какого-либо результата, а только в *самом процессе коммуникации* как свободном обсуждении принимаемых решений и способов их обоснования, коммуникативная рациональность, согласно концепции автора, не тождественна обычной коммуникации и общению, которые также являются рациональными (если исходить из *ratio*). Дело в том, что она предлагает новые стандарты как самой рациональности, так и понимания, лежащие в основе коммуникативных отношений. В концепции Хабермаса используется идущая от М. Вебера трактовка рациональности, которая ассоциируется уже не столько с разумом в его классическом понимании, сколько с рационализацией, а также с целесообразным, эффективным действием. При этом коммуникативная рациональность не сводится к целесообразности, а критически заострена против произвола целевых установок и требует проработанности, рационализации самих целей на основе целостного человеческого опыта, а также средств их достижения с учетом последствий в самых разных областях. Острая общественная потребность в предварительном поис-

ке и анализе новых целей, а также масштабном их обсуждении рассматривается Хабермасом как одна из важнейших задач коммуникативных отношений. Совершенно очевидно, что у Хабермаса речь идет о более широком (по сравнению с классическим *ratio* или, скажем, с веберовским) употреблении понятия рациональности, в котором на передний план выдвигается продуктивная, творческая способность человека, в частности его активное стремление к совершенствованию отношений между людьми, а также к созданию разного рода образцов человеческих взаимодействий и программ социальных и культурных преобразований.

2. Тем не менее (и это положение тоже содержится в концепции) о культуре рационального обсуждения можно говорить и в том случае, когда коммуникация основана на нормах критической дискуссии и этике дискурса, в соответствии с которыми участники дискуссии учитывают разные мнения, извлекают из этого определённый опыт, а если их интересы противоречат друг другу, то находят какие-то формы взаимопонимания и компромисса. Поэтому, на наш взгляд, вполне допустимо и расширенное употребление понятия коммуникативной рациональности, каким оно входит в наш научный обиход. Как нам представляется, вполне правомерно и такое мнение, согласно которому «рациональная дискуссия не сводится к тем случаям, когда с помощью определенных приемов просто опровергается мнение оппонента», а имеет место и в более сложных обсуждениях, предполагающих «прежде всего умение встать на точку зрения другого и посмотреть на себя и собственную позицию с этой точки зрения и вступить в плодотворный диалог с другими взглядами, не отказываясь от собственных»<sup>14</sup>. Как справедливо замечено, «такая рациональность является неким идеалом», который далеко не совпадает с современными практическими реалиями, но «культивирование которого жизненно важно для судеб современной культуры»<sup>15</sup>.

Многие положения теории коммуникации Хабермаса носят дискуссионный характер, в частности тезис о *рациональном согласии*. Ведь нередко бывает, что предлагается решение, основанное на рациональных аргументах, но все же в результате побеждает фактическое согласие, которое является актом не разума, а волевого коллективного выбо-

ра. В связи с этим остро ставится вопрос о понимании. Коммуникативная рациональность нацелена на *достижение понимания и взаимопонимающие действия*. Ее дискурс вобрал в себя присущие философской герменевтике «понимающее сознание», осмысление «языка как опыта мира», герменевтическую интерпретацию текстов. Отправляясь от герменевтического понимания истолкования, Хабермас анализирует *взаимопонимание*, целью которого является достижение согласия в отношении дела, практического умения и др. Понимание предполагает, что высказывания отражены в отношении фактов.

Главный интерес для Хабермаса представляют факты социальной реальности, поэтому он пытается распространить понимание на социальную сферу в духе «понимающей социологии» М. Вебера, выявить разные формы социальной активности, сформулировать принципы социального взаимодействия. При этом он дополняет свою коммуникативную теорию исследованием рационального социального поведения человека, утверждает, что чрезмерная рационализация социального бытия подавляет его жизненный мир. И в этом плане концепция Хабермаса содержит новые по сравнению с классическим образом рациональности черты. Ее задача состоит не столько в раскрытии согласия индивидов со стандартами социального поведения, действия и поддержания обусловленной ими стандартизации, сколько в выявлении искаженных форм взаимодействия, ведущих к господству и насилию, в частности, той или иной идеологии, власти и др.

Коммуникативная теория Хабермаса предполагает установление формального процедурного равенства для участников коммуникации как необходимого условия «рациональной автономии личности», но делает акцент на активной роли субъекта как действующего лица (актора) в субъектно-субъектных отношениях. Теория коммуникации ориентирует не просто на понимание, но на *коммуникативно достигнутое понимание и взаимодействие*, несмотря на различие мировоззренческих, познавательных и других позиций. Она ставит своей целью преодоление разногласий посредством рационально мотивированного выбора и достижение возможного консенсуса на основе совместно выработанных решений.

Взятая в совокупности всех этих значений, коммуникация приобретает роль *парадигмы*, т. е. образца методологического подхода к решению проблемных ситуаций, прежде всего социальных, и выступает как особый вид познавательной практики, аккумулирующей и транслирующей не только познавательный опыт, но и опыт жизнедеятельности в целом, а главное — построенной по телеологическому принципу, предполагающему рефлексивную и регулятивную функцию, которые направляют целеполагающую и целереализующую деятельность людей. При этом важно отметить, что познавательная способность в контексте коммуникативной парадигмы относится не только к коллективному субъекту как конкретно-исторической общности, т. е. к «коллективным представлениям» и «коллективному сознанию» (в духе Э. Дюркгейма), не говоря уже о господствующей идеологии, а рассматривается как живое, личностное и относящееся к понятию индивидуальности самостоятельное мировосприятие, для которого органично проявление конструктивного отношения к действительности, создание идеальных планов, теоретических конструктов, проектов и программ ее преобразования, иначе говоря, проявление разного рода инициатив, претендующих на новое и притом объективное знание.

В отличие от естественнонаучного знания, ориентирующегося на субъектно-объектные отношения, которые отвлекаются от особенностей психики субъекта, коммуникативная парадигма строится на межсубъектных (субъектно-субъектных) связях с учетом этого фактора в полном объеме: имеют значение и проявляющееся в акте вербальной коммуникации содержание субъективного опыта, и совокупность личностных качеств, включая способность к регулятивным действиям. Последней придается особое значение, поскольку коммуникативная парадигма строится на принципе рассмотрения субъекта как актора, как активно действующего лица. Совершаемые субъектом определенные акции могут быть квалифицированы как «личностный поступок», и тогда его действия (или акты другой направленности) могут носить эмоционально-волевой, сугубо индивидуальный характер. В коммуникативной парадигме должны быть учтены и такие специфические параметры, как «социальный характер» (Э. Фромм),

тип самореализации субъекта, его мировосприятие, система ценностей, а также мотивационный компонент, который позволяет уяснить отношение коммуницирующего субъекта к тому или иному сформулированному дискурсу или проекту. Целью такой коммуникации является определенное целенаправленное действие: коммуникация при благоприятных условиях может трансформироваться в четкие, сильно действующие стимулы поведения, в такие тактику и стратегию, которые способны привести к конкретным направленным акциям. Не случайно поэтому, когда речь идет о коммуникативной парадигме как методологическом подходе, нередко и сама коммуникация понимается как «коммуникативное действие».

Как уже было отмечено, теория коммуникации предполагает, что избранная социальная модель (или ценностная, культурная и социально-политическая установка) должна быть проверена на адекватность в дискурсе, т. е. подвергнута процедуре рационально-критического обсуждения и оценки тех факторов, которые были заявлены как обуславливающие ее эффективность и реализуемость. При этом дискуссия должна носить характер открытой, свободной и естественной коммуникации, а не направляться сверху и не быть «заорганизованной». Вместе с тем она должна подчиняться нормам рационального критицизма, включать сопоставление исследовательских программ, выявление их преимуществ и недостатков, поиск конструктивных способов разрешения проблем, а также принятие решений на основе убедительных аргументов. Ее итогом должен быть выбор — рационально мотивированный и всесторонне обоснованный — или определенная программа, обеспечивающая оптимально эффективный на данном этапе конкретный результат, гарантирующий успех как общественных преобразований, так и рациональных действий на индивидуальном уровне. Это положение дает основание говорить об обновлении методологического арсенала социального познания, выступающего совместно с проективным отношением к миру и конструктивным диалогом.

Коммуникативный подход исходит из общественных потребностей. И хотя содержащиеся в нем идеи сформулированы не на основе существующей практики, а в виде требующих доказательств теорем в контексте социально-

культурных проектов, их авторы ищут возможности для развития продуктивной силы коммуникации. Для того чтобы активизировать коммуникативную практику, философы считают необходимым сбросить оковы с производительной силы коммуникации путем высвобождения спонтанных сил снизу, способных вызвать оживление общности, а также развернуть широкий спектр инициатив, которые в условиях свободной, естественной коммуникации могут проявиться более успешно. Особые надежды возлагаются на коммуникативные процессы в политической сфере, на активное участие общественности в процессе формирования мнений и принятия решений, что будет способствовать гуманизации общественной жизни в целом.

Многое в этом плане сделано выдающимся социальным психологом Э. Фроммом, который не только проанализировал симптомы «болезни» современного общества, но и исследовал возможности его гуманизации, «социальной терапии», согласно его терминологии, основываясь на изучении того, что психологи называют «системой человека». Ряд его разработок касается также способов регуляции межличностных отношений, что дает основание рассматривать его концепции в рамках коммуникативной парадигмы. Его работы дают ответ на один из самых существенных вопросов и возникающих сомнений относительно продуктивной силы коммуникации и ее способности гуманизировать общество. Согласно Фромму, в деле позитивных социальных перемен главным отправным пунктом и одновременно конечной целью должно стать положение человека, а общей целью гуманистического общества — изменение социальной, экономической и культурной жизни таким образом, чтобы общество стимулировало развитие человека и его активность, чтобы технологические возможности обслуживали подлинные потребности человека. Решения должна принимать человеческая воля под руководством разума и стремления к оптимальному жизнеутверждению<sup>16</sup>.

Нельзя не заметить, что речь идет скорее о задачах, чем о реальных возможностях социальной гуманизации. Но Фромм стремится конкретизировать свои проекты, опираясь на комплексный научный подход к человеку, кото-

рый, по его мнению, присущ социальной психологии, развивающейся с привлечением результатов исследований в различных областях науки: данных антропологии, истории, детской психологии, а также — и это значительное новшество, характерное для наших дней, — индивидуальной и социальной психопатологии<sup>17</sup>. Философ был уверен, что человеческий разум содержит «третье измерение» — глубину проникновения в суть вещей и явлений, что он «перспективен» (Ф. Ницше), т. е. охватывает все возможные умопостигаемые перспективы и измерения, а не только одни практически значимые<sup>18</sup>.

Фромм показал, в частности, что коммуникативный процесс и процесс социализации тесно связаны, ибо индивидуальное проявление себя и отношение к другим людям реализуется в социуме и через социум посредством самых разных форм человеческих взаимоотношений. В этом глубоко проникновении в социум и состоит одна из важных предпосылок рассмотрения коммуникации как средства «социальной терапии».

Важнейшая форма человеческих взаимоотношений — *общение* — характеризуется Фроммом как рациональное, способствующее объективному взгляду на мир и развитию способности воспринимать материальную и человеческую деятельность такой, какова она есть (а не искаженно и не только такой, какой ее формируют и определяют внутренние процессы человека); причем чем сильнее человек развивает эту объективность, тем больше у него возможностей построить гуманный мир, в котором он будет чувствовать себя как дома.

В проективных концепциях Фромма развиваются положения о том, что в деле изменения современной ситуации нужно опираться на социальное знание, которое создается путем изучения не только экономических и политических факторов, но и различных форм человеческих отношений. При этом указывается, что типы общения можно понимать не только как способы ориентации, но и в плане возможности выявления разного рода патологических смещений (например, готовности угнетенных классов быть лояльными по отношению к господствующему классу, склонности к агрессии, получившей широкое распространение в нашем просвещенном обществе, и т. д.), а также выяснения психологической

мотивации деструктивности, возникновения конфликтов, войн и других негативных явлений. Такого рода социальное знание укажет пути нейтрализации и разрешения общественных противоречий, коль скоро они будут осознаны.

Фромм приходит к заключению, что преждевременно отказываться от такого пути докомпьютерной связи, как *диалог*. Эта форма рассматривается им как важнейший способ регуляции межличностных отношений, открывающий богатые возможности: он необходим для прояснения как ситуации, в которой находится человек, так и его собственной позиции, осознания своих внутренних потенциалов. Диалог способствует активизации человека и высвобождению его энергии, что весьма важно в условиях нынешней «патологии нормальности», по словам Фромма выражающейся во внутренней пассивности, «синдроме отчуждения», которые, в свою очередь, являются следствием деструкции социальных отношений. Диалог как разумная коммуникация выполняет регулирующую функцию по отношению к деформированным стремлениям и влечениям человека, способствуя их нормализации и «духовной терапии» в целом.

В социальном плане диалог необходим в деле достижения договоренности, согласия и гармонии, как форма дипломатии и стратегии, а возможно, — в условиях конфликтной ситуации — и компромисса, когда нужно чем-то поступиться ради получения конкретного результата. Диалог, открытый или завуалированный, с его затянутостью и даже капитуляцией, если таково единственное решение, выявляет возможности выбора, среди которых при такой форме общения всегда больше шансов у гуманных альтернатив. (В качестве примера Фромм приводит ситуацию с диалогом на высшем уровне, когда «старомодный способ личного общения» был использован в качестве последнего довода в политической процедуре, — личный контакт между Д. Кеннеди и Н. С. Хрущевым во время кубинского ракетного кризиса<sup>19</sup>.) В социальном познании диалог дает возможность выявить доминирующую ориентацию и определить возможности ее реализации. Диалог должен удовлетворять заинтересованность человека в более приемлемых для него решениях в области социальной организации.

Фромм выдвигает ряд конкретных предложений, направленных на социальные преобразования, и при этом суще-



ственную роль отводит активному общению разных слоев населения с целью выработки определенным образом направленных социальных действий. Так, он предлагает создать группы межличностного общения, в которых велись бы дискуссии по важнейшим проблемам общественного развития — от производственных до проблем образования и воспитания — и в которых бы осуществлялся процесс обмена информацией и принятия решений. Группы межличностного общения должны строиться на основе следующих принципов:

- ограниченное число участников, чтобы поддерживать непосредственный контакт в ходе обсуждения и не допускать пустой риторики и демагогического воздействия;

- наличие полной и адекватной информации, позволяющей каждому участнику составить ясное и точное представление об обсуждаемых вопросах, избежать предубежденности в отборе материала; причем это правило должно распространяться не только на технических специалистов, но и на всю общественность; в результате чего каждый гражданин может стать информированным, сделать углубленный критический анализ имеющихся данных и со знанием дела обосновать компетентное мнение.

Однако понятно, что и этих условий для «социальной терапии» недостаточно; ведь недаром говорят, что сколько людей, столько и мнений, и разброс даже аргументированных точек зрения может быть очень большой. Учитывая это, Фромм в качестве необходимого условия функционирования групп межличностного общения называет свободную, открытую полемику, конструктивный диалог (ср. с Ю.Хабермасом). По мере развития коммуникативных связей и взаимного узнавания результативность общения будет увеличиваться, а неизбежно сопутствующие ему негативные проявления (например, конфликтность, язвительный или лозунговый характер обсуждения) исчезать; спор превратится в диалог, будет создана атмосфера взаимопонимания и взаимодействия.

Условие взаимодействия является обязательным, ибо в конечном счете и информированность, и полемика могут оказаться безрезультатными, если принятые решения не могут быть переведены в реальную плоскость. Группам межличностного общения следует развернуть свою работу

во всех сферах деятельности, будь то бизнес, образование, здравоохранение и др., вплоть до выражения воли народа в целом, которая в настоящее время трудноопределима и сведена (вернее, низведена), по мнению Фромма, до соперничества между политическими партиями.

Это положение — о соединении коммуникации с определенным образом направленным действием — весьма существенно для разработки коммуникативной парадигмы как методологического подхода: оно обнаруживает подлинный смысл коммуникативной рациональности как продуктивной процедуры, выводящей на целереализующую деятельность, а в идеале — на новую социально-культурную реальность. В деле «социальной терапии» даже весьма содержательные коммуникации не должны быть самоцелью; они останутся неэффективными, нерациональными, если не будут ориентироваться на конкретные социальные действия. Рациональность коммуникации проявляется в способности выйти на то, что необходимо на данной стадии, в данной ситуации, что рационально именно для нее, а также в определении того, какие человеческие способности и мотивации должны быть при этом задействованы.

Человеческая мотивация — еще один аспект коммуникативной парадигмы, обнаруживающей то, что трудно выжить иными средствами. В процессе коммуникации выясняется, какие же мотивы побуждают человека действовать определенным образом, какие стремления толкают его в том или ином направлении и каким образом проявляется его творческая воля к созданию Нового. Ответ на эти вопросы проясняют некоторые общие положения таких областей знания, как психология, социальная психология, а также отчасти психоанализ, утверждающие, что действие обусловлено индивидуальной субстанцией и что поступки (как действия) совершаются не только на тех или иных чувственных и интеллектуальных основаниях, но на основе всей переживаемой человеком действительности, а также что, ставя перед собой задачу и действуя, человек всегда ориентируется на то, что в этом процессе будет учтена его индивидуальная система ценностей. Это особенно наглядно проявляется в процессе конструирования социальной реальности<sup>20</sup>. Отсюда следует, что и сама коммуникативная парадигма должна строиться с учетом этих

и других общезначимых положений, ориентирующих на комплексный подход к изучению человеческих мотиваций.

Таким образом, коммуникативная парадигма в этом плане в самом общем виде может быть охарактеризована посредством двух диалектически связанных друг с другом принципиальных положений. 1. Коммуникативная практика рассматривается не только как специфическая форма регуляции отношений между людьми, основанная на общении и понимании, но и как конструктивный диалог, способ выработки — на основе свободной, рациональной, критической и творческой дискуссии — совместных продуктивных социальных решений и действий, способных вызвать радикальные общественные перемены. 2. Коммуникативная рациональность как показатель результативности и синергии коммуникативного процесса требует соблюдения *этики дискурса*, основанной на условиях взаимного признания, и вместе с тем предполагает активность и действенность индивидуального начала, реализацию личностного жизненного проекта и творческих возможностей человека как необходимой предпосылки коммуникативной практики и общения. В понятой таким образом коммуникативной парадигме подчеркивается практическая направленность — ориентация на применимость и реализацию выработанных в процессе коммуникационного общения результатов и культурных смыслов.

Коммуникационный подход стал предметом оживленных *философских дискуссий*, в которых приняли участие многие известные современные философы — Х.-Г. Гадамер, Н. Луман, представители структурализма и постмодернизма (Ж. Лиотар, М. Фуко, Ж. Деррида и др.), отметившие в нем идеалистические и утопические черты: преувеличение возможностей коммуницирующей общественности, особенно политической коммуникации, недооценку власти официальных структур и нормативных установлений, отсутствие анализа экономических условий и программы социальных преобразований<sup>21</sup>. Прежде всего подвергалась критике особенно четко выраженная в хабермасовских проектах просветительская, т. е. в какой-то степени классическая, уходящая в культуру прошлых веков, направленность коммуникационных проектов на *рациональность*, хотя и переосмысленную в дискурсе новых функций и це-

лей. При том, что критические позиции спорящих сторон были во многом сходны и содержали вполне сопоставимые (и достаточно стандартные) негативные характеристики современного общества как постиндустриального и информационного, разница была в выводах: оппоненты не разделяли взглядов о положительной перспективе, открывающейся с помощью коммуникативной рациональности, хотя сама коммуникативная практика входила в их концепции в качестве необходимой составляющей. Созданные выше-названными философами оригинальные культурные парадигмы при всей их специфике резко порывали со всякого рода универсалистскими представлениями и стандартами, но содержали обращение к коммуникации, по-разному истолкованной, но имеющей одну общую черту — человеческая коммуникация наделялась ролью связующего звена в этом разорванном и распадающемся на отдельные части мире. Что, собственно, и дает основание рассматривать такого рода концепции в рамках коммуникативной парадигмы (хотя каждая из них может быть предметом особого разговора).

Обратимся, например, к известному философу и социологу *Н. Луману*. В своей оценке современности он исходит из того, что в ней уже нет достаточно оснований и критериев для правильных суждений в области социального познания, ибо ни «классический субъект», ни «прогрессивный класс», ни «научная объективность» уже не могут теперь считаться гарантом достоверности высказываний, а у современного общества нет таких позиций, исходя из которых можно было бы описать положение этого общества адекватным образом<sup>22</sup>. Луман говорит о характерной для современности эмансипации «от разума» как об уже состоявшемся явлении, отмечая увеличение дистанции по отношению к рационалистической традиции. Прослеживая историю европейской рациональности, он утверждает, что ее можно описать как историю разрушения континуума рациональности, который связывал наблюдателя в мире с самим этим миром.

Для нас принципиально важным является то положение, что в условиях, когда адекватное осмысление современности, по словам Лумана, блокировано, он возлагает надежды на обновление коммуникаций и утверждает, что чем

сильнее они будут социально отрефлексированы, тем больше это будет способствовать взаимопониманию и изменению нуждающейся в обновлении ситуации.

Во многом со сходных позиций, при всей своей специфике, выступает и апеллирующий к коммуникативной практике *постмодернизм*. По мнению некоторых исследователей, в какой-то степени он отражает современное духовное состояние, хотя, разумеется, не исчерпывает всей культуры. Между тем сам он претендует на гораздо большее — на адекватное осмысление мира в целом, ощущаемое его представителями как «конец истории», «конец современности», как изжитость определенного важного этапа человеческой культуры. Так, автор основополагающей для такого подхода работы «Ситуация постмодернизма» Ж.-Ф. Лиотар считал, что рациональный социальный идеал и соответствующая ему философия изжиты, а с ними и жизненная парадигма века Просвещения; что эпоха рационализма завершилась, а с нею кончился прогресс, остановилось движение; настоящее исчерпано, отсюда — неопределенность постсовременности и проблематичность будущего<sup>23</sup>.

Такая концепция явно противостоит просветительской позиции Ю. Хабермаса, рассматривавшего теорию модерна как «незавершенный проект» и выявившего некоторые перспективные идеи его дальнейшего развития, в частности направленные на критику идеологии и развитие продуктивной коммуникации. Но именно в этом плане у обоих философов можно обнаружить и точки соприкосновения. К примеру, Лиотар выступал против тоталитарных притязаний господствующей идеологии, равно как и против любых других тоталитарных тенденций, свойственных европейской мысли вообще, называя их «метанаррациями», разоблачая их связь с властью и притязания на легитимность, а также их давление, агрессию и опасность для человека. При этом, как отмечают исследователи, побудительным мотивом и исходным пунктом его рассуждений послужили его заботы о том, «как спасти честь мышления после Освенцима»<sup>24</sup>. А это уже вполне в духе немецкой просветительской традиции, которую активно защищали такие великие гуманисты, как Т. Манн, Т. В. Адорно и, разумеется, Ю. Хабермас.

\*\*\*

*В заключение* коснемся вопроса о сложностях, порождаемых условиями коммуникационного общения, который не раз затрагивался во время дискуссий. Понятно, что, несмотря на разработанные нормативы, основанные на взаимном признании и равенстве, на проведенные анализы условий консенсуса, основанных на учениях о человеке, в том числе созданных такими авторитетнейшими социальными психологами, как упомянутый нами выше Фромм, сама процедура коммуникации нередко оказывается далеко не образцовой. Известно также, что ситуации конфликтности, жесткой позиции и неуступчивости труднопреодолимы. На это обращали внимание многие участники дискуссии, к примеру создатель теории нарративности П. Рикёр. Совершенно очевидно, что эти вопросы требуют дальнейшей разработки, и сторонники коммуникационного подхода обращают сейчас самое пристальное внимание на эти «темные стороны» межсубъектных отношений, а также ищут способы разрешения таких ситуаций.

Разработкой этики дискурса специально занимался Ю. Хабермас, обращавший внимание прежде всего на ее процедурный характер. Он, в частности, отмечал, что «этика дискурса предлагает не какие-либо содержательные ориентиры, но опирающуюся на определенные предпосылки *процедуру*, которая должна гарантировать беспристрастность в формировании суждений. Как процедура, практический дискурс предназначен не для продуцирования оправданных норм, а для проверки того, насколько действительны гипотетически взвешенные нормы»<sup>25</sup>. Как отметил Б.В. Марков, Ю. Хабермас «предпринимает попытку превратить этику в метод философии», у него «этические требования из внешних осуждений становятся конкретными рекомендациями, определяющими производство результатов, они встроены в дискурс и действуют внутри него, способствуют таким решениям, которые являются не только инструментальными, но и этическими»<sup>26</sup>. Однако, если Хабермас сосредоточил свои усилия на выработке условий консенсуса и свободной от принуждения коммуникации, подразумевающей к тому же, что все участники в равной мере владеют знаниями и средствами выражения и что к ним не могут быть применены манипулятивные дей-

ствия, носящие характер «социальной технологии» (позиция *consens*), то его оппоненты, например Ж. Лиотар, П. Рикёр и др., обращают особое внимание на обстановку конфликтности, разночтений, несогласия (*dissens*), которая может создаваться доминирующей тенденцией в споре и которая поэтому труднопреодолима. Следует, однако, отметить, что антиципации по этому поводу развернуты в ином контексте и связаны с интерпретацией специфичной для таких философов проблематики (в частности, проблемы «события» и «дифференциации» у Лиотара, теории нарративности у Рикёра и др.), опирающейся на другую аргументацию, выходящую за рамки нашей темы.

Осмысление коммуникации в контексте постмодернизма можно найти и у таких философов, как Л. Фидлер, Р. Барт, М. Бланшо, Ж. Бодрийар, Ф. Джеймисон и др., так или иначе трактующих ситуацию «конца истории». Основные положения, на которых зиждется их, условно говоря, общность, состоят в утверждении, согласно которому «любые истины, нормативные стандарты и иерархии ценностей навсегда лишаются трансцендентальных оснований и релятивируются», а также в том, что в поисках спасительного средства они апеллируют к развитию коммуникации между различными автономными традициями и сообществами, дабы «стали возможными диалог и понимание смысловых горизонтов “другого”»<sup>27</sup>.

Заметим, что многие современные философы, независимо от того, относят они себя к постмодернизму или нет, обращаются к вопросам коммуникативной практики и заявляют, что они отмежевываются от теорий технократического детерминизма, но готовы обсуждать проблемы гуманитарной значимости науки и гуманистических ценностей, более того — считают эти проблемы насущной задачей современности. Они решительно утверждают, что их исследовательские концепции являются открытыми системами для диалога культур, прошлых и настоящих, равно как и для обсуждения проблем развития просвещения и эмансипационных интересов человечества в целом, утраченных в результате все большего распространения технократического сознания. При этом авторы таких концепций пытаются обрисовать, хотя и в общих чертах, сферу субъективной свободы, а также модели социального действия, исходя

из интересов и потребностей человека, которые не подчинены прямому управлению господствующей системы.

Хотя бы в виде краткого тезиса отметим, что новая диалоговая концепция рациональности и коммуникативная теория в целом сочетаются с этическими гуманистическими принципами человеческой деятельности. В их задачу входит установление не только правомерности действий и норм, но и их правильности в моральном отношении. Моральная ответственность и толерантность, признание и уважение Другого, соблюдение этики дискурса — неперенные условия и ценностные ориентиры коммуникационного подхода. В этом плане он является предметом рассмотрения таких философов, как К.-О. Апель, который оказал на Ю. Хабермаса, по его словам, самое глубокое влияние среди ныне живущих философов и на разработки которого он постоянно ссылается<sup>28</sup>, К. Байер, С. Бенхабиб, Л. Кольберг, Г. Лоренцен, М. Г. Сингер, Д. Роулз, Э. Тугендхат и др., концепции которых привлекают все большее внимание, становятся предметом научных дискуссий и интерпретаций. Теория коммуникации Ю. Хабермаса совершила «коммуникативную революцию»<sup>29</sup>, обновила представления о самой коммуникации и коммуникативной деятельности, обратив их к «разумному потенциалу культуры». Названные философы и, разумеется, много других активно разрабатывают различные аспекты коммуникативных отношений и условия их результативности. При этом освещаются такие важные для дальнейшего развития теории коммуникации и ее методологии вопросы, как понятие легитимности норм действия, понимание как координация действий, автономия, моральная точка зрения, принципы морального суждения и др. Особое внимание уделяется вопросам конвенции. Предметом специального рассмотрения становятся динамика интеракции как процесса, ее структура: исследуются преконвенциональные ступени интеракций, конвенциональные ступени и типы действий, постконвенциональный образ мыслей и др. Большой интерес представляет разработка понятий гипотетической установки и перспективной структуры действия, ориентированного на достижение взаимопонимания.

Наименее освещенным остается эстетический аспект теории коммуникации, который пока что выступает лишь



в контексте с другими областями культуры, хотя Ю. Хабермас специально выделяет эстетически-экспрессивный уровень коммуникативного действия, подчеркивает его самобытную рациональность и размышляет над вопросом о том, каким образом разрозненные составные части разума (наука, мораль и искусство) могут вновь уравновесить себя в социальном жизненном мире и повседневной коммуникативной практике<sup>30</sup>.

Такая направленность исследований свидетельствует о том, что коммуникативная парадигма становится одной из доминирующих тенденций в социальном познании. Учитывая то, что обязательным контекстом ее обсуждения оказывается не только критика современной социальной реальности, но и разработка разного рода прогнозов и проектов, можно утверждать, что такой подход будет способствовать развитию *коммуникационного общества*.

Возможно ли коммуникационное общество? Ответ на этот вопрос зависит от того, насколько глубоко будет осознана необходимость в таком обществе, останутся ли проекты «лишь добрыми устремлениями хороших людей» (Э. Фромм) или будут налажены социальные механизмы их реализации, исходя из потребности сменить соответствующие приоритеты нашего общества как общества потребления. Эта задача кажется неразрешимой. Однако перемены в общественной жизни XX века показывают, что потребительское общество сложилось в течение всего нескольких послевоенных десятилетий и стремительно развивалось, превратив потребление в механизм удовлетворения всех запросов человека. Сформировавшиеся и поддерживающие такой порядок социальные институты завершили превращение потребления в наш образ жизни. Однако так же быстро присущая ему идеология всеобщего благоденствия стала давать сбои, и ныне общественная потребность в радикальных переменах настоятельно заявляет о себе, что находит отражение в самых различных теориях социальных преобразований.

Возможно ли осуществление таких теорий на практике? Исторический опыт свидетельствует, что для радикальных перемен необязательно нужны столетия. Ярким примером тому могут служить события в нашей стране: сначала крушение могущественной Российской империи, затем конец, казалось, вечно́го господства коммунистического режима

и развал «нерушимого союза республик свободных», а сейчас немыслимый ранее процесс раздела государственной собственности. Значит, в принципе переход к новому коммуникационному обществу возможен, и все зависит, как свидетельствуют современные социально-психологические учения, от человека, его усилий, от направленности его мышления и действий, не в последнюю очередь — коммуникативных.

Дальнейшее их развитие является насущной потребностью, ибо существуют тенденции в обществе, науке, культуре, которые требуют «масштабного», как говорил Ю. Хабермас, рассмотрения. К примеру, он сам выносит на обсуждение весьма актуальные проблемы понимания демократических принципов, политической свободы, нового исторического консенсуса и др., а в одной из последних работ касается будущего человеческой природы и, в частности, задается вопросом: возможно, мы находимся на пути к либеральной евгенике?<sup>31</sup>

Такие проблемы, без сомнения, представляют всеобщий интерес и как имеющие моральный аспект должны решаться в процессе коллективного обсуждения, с самым широким привлечением общественности, чтобы в идеале каждый так или иначе мог стать участником практического дискурса, иметь возможность свободно выразить свое мнение и защитить себя от принудительных действий со стороны общества. Если мы претендуем на действенность наших воззрений, то обращение к коммуникационному подходу как свободному, публичному, общественному дискурсу, опирающемуся на нравственное начало, вполне правомерно. Особенно эффективным он может оказаться в отношении ангажированных, амбициозных проектов, а также стратегических ориентаций общества.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Mead D. G. The Philosophy of the Act. Chicago, 1938; он же: Mind, Self and Society. Chicago, 1934*; а также переиздания этих и других работ на немецком языке: *Philosophie der Sozialität. Fr. a. M., 1969. Handlung, Kommunikation, Bedeutung. Fr. a. M., 1979.*

<sup>2</sup> Эти вопросы освещены во многих работах Г. Зиммеля и литературе о нем. См: *Simmel G. Einleitung in der Moralwissenschaft. Bd. 1–2.*

Aachen, 1964. Проблемы философии истории. М., 1898; *Зиммель Г.* Избранное. Т. 1–2. М., 1996; *Ионин Л.Г.* Георг Зиммель — социолог. М., 1981; *Филлипов А. Ф.* Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля // *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2.

<sup>3</sup> См.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990; *Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.

<sup>4</sup> *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 191.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См. работы Т. Парсонса: *The Structure of Social Action.* N. Y., 1949; *Social System and the Evolution of Action Theory.* N. Y., L., 1977; *Action Theory and the Human Condition.* N. Y., 1978.

<sup>7</sup> Подробнее эти положения проанализированы мною в книге: *Фарман И.П.* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. М., 1999. С. 82–243.

<sup>8</sup> См.: *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1–2. Fr. a. M., 1981.

<sup>9</sup> *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 91.

<sup>10</sup> Там же. С. 199–200.

<sup>11</sup> *McCarthy T.* Kritik der Verständigungsverhältnisse. Fr. a. M., 1980. S. 371. Цит. по : *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 107.

<sup>12</sup> См. : Там же.

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 108–109.

<sup>14</sup> *Лекторский В. А.* Рациональность, критицизм и идеалы либерализма (на примере социальной философии и эпистемологии К. Поппера) // *Идеал, утопия и критическая рефлексия.* М., 1996. С. 300–301.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> *Фромм Э.* Революция надежды // *Психоанализ и этика.* М., 1993. С. 292.

<sup>17</sup> Там же. С. 262, 264.

<sup>18</sup> Там же. С. 89.

<sup>19</sup> Там же. С. 257.

<sup>20</sup> См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

<sup>21</sup> См., напр.: *Фливиберг Б.* Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества // *Вопросы философии.* 2002. № 2. С. 137–157. (Пер. с англ.)

<sup>22</sup> *Luhman N.* Beobachtungen der Moderne. Opladen, 1992. S. 42.

<sup>23</sup> См.: *Bauman Z. Intimation of Postmodernity. L., 1992*; Бауман З. На что указывает постсовременность // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 190; *Jameson F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1993*.

<sup>24</sup> *Малахов В. С. Лиотар, Жан-Франсуа // Современная западная философия. М., 1998. С. 226.*

<sup>25</sup> См.: *Habermas J. Erläuterung zur Diskursethik. Fr. a. M., 1992*; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 182.

<sup>26</sup> *Марков Б. В. Мораль и разум // Ю.Хабермас. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 334–335.*

<sup>27</sup> *Бауман З. На что указывает постсовременность. С. 190.*

<sup>28</sup> Непосредственное отношение к данной теме имеют такие работы, как: *Apel K.-O. Intentions, Conventions and Reference to things // Meaning and Understanding. B., 1981*; *Läßt sich Vernunft von strategischer Rationalität unterscheiden. Fr. a. M., 1983*; *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Transformation der Philosophie. Bd. 2. Fr. a. M., 1973*; и др.

<sup>29</sup> См.: *Wersing G. Die kommunikative Revolution. Opladen, 1985.*

<sup>30</sup> См.: *Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 32.*

<sup>31</sup> См.: *Хабермас Ю. Будущее человеческой природы (на пути к либеральной евгенике?). М., 2002.*

## Диалог: гносеологический механизм и гуманитарная функция

Мы стреляем потому,  
что не умеем разговаривать.  
(Из телепередачи о Чечне)

**Вехи истории.** Во времена Платона и Аристотеля существовали целых две теории диалога — эристика и диалектика. Они активно разрабатывались: «Топика» Аристотеля — это «сочинение о диалектике»<sup>1</sup>. Сегодня статьи «Диалог» нет даже в «Новой философской энциклопедии». Этому имеется историческое объяснение.

С V века до н. э. в Греции начался короткий исторический период, когда полемика пришла на смену полемосу — реальному физическому столкновению. Это было поистине *гуманитарной революцией*, поскольку участники конфликта, по выражению К. Поппера, могли позволить своим идеям «умереть вместо себя»<sup>2</sup>. От умения вести диалог зависели в этот период и честь, и благосостояние человека. Известно, например, что Демосфен стал оратором по необходимости: опекуны лишили его наследства, и он вынужден был брать у софистов уроки риторики, чтобы отстаивать свои права в суде. Знаменитые «филиппики» появились позже.

Но диалог мог выполнять свое назначение лишь в очень узких социальных условиях: во-первых, все его участники должны были обладать одинаковыми правами: ни один из них не мог быть одновременно и участником, и судьей спора; во-вторых, вердикт, вынесенный по итогам спора (например, присяжными заседателями), должен был быть обязательным для всех; в-третьих, изменения в правилах спора не должны были иметь обратной силы: если победа достигалась благодаря уловке, которую писанные правила спора не запрещали, то изменение этих правил, делающее повторное применение уловки невозможным, не отменяло

этой победы. В этих условиях на победу в диалоге мог рассчитывать лишь тот, кто глубоко понимал гносеологический механизм диалога, в совершенстве владел его принципами и приемами. Возникла острейшая потребность в *теории диалога*. Эта теория становилась такой же гуманитарной ценностью, как и сам диалог. Потребность в ней и призваны были удовлетворить, с одной стороны, эристика, а с другой — диалектика.

*Эристика*. Ложь часто больше похожа на истину, чем сама истина. Этот факт был оценен уже в Античности. Возникла *эристика* (от греч. *eristikos* — спорящий), *логика кажимости*, которой пользовались эристы — профессиональные словесные дуэлянты, этакие бретеры слова, готовые за плату отстаивать в публичном споре любой выгодный заказчику тезис. Об их возможностях ходили легенды. Платон вкладывает в уста Горгия похвальбу, что, если бы он вместе с профессиональным врачом претендовал на место городского врача, горожане выбрали бы его.

Эрист нечестен, это его дефинитивный признак. Но его нечестность — особого рода. Он выступает публично. Каждое его утверждение находится под пристальным вниманием публики, искренне заинтересованной в правильном решении вопроса, знающей писанные правила спора и бдительно следящей за их соблюдением. Он может солгать, только если публика не отличит его ложь от правды. Искусство эриста сродни искусству фокусника: оно дает результат, пока публика не поняла, «как это было сделано».

Но что потом? Какие приемы использовать в следующей словесной дуэли? Волка кормят ноги, эриста — постоянное совершенствование приемов полемики. Вот почему эпоха эристики — это время бурного развития логики, гносеологии и риторики.

*Диалектика*. Этимологически «диалектика» (от греч. *dialegomai* — веду беседу, спор) почти тождественна «эристике». Подозрение в тождестве с эристикой перешло даже на диалектику Маркса, которую нередко трактуют как теоретическую основу демагогии. Разберемся.

Если собрать вместе все, что Аристотель говорит о диалектике, то возникнет довольно странная картина: диалектикой «может овладеть и незнающий»<sup>3</sup>; «диалектик не занимается определенной областью, ничего не доказывает»<sup>4</sup>;

дело диалектиков — «строить умозаключения относительно предложенных для обсуждения проблем на основании наиболее правдоподобных из имеющихся посылок»<sup>5</sup>, диалектика выясняет, «на основании чего выводятся правдоподобные рассуждения о чем бы то ни было»<sup>6</sup> и т. д.

Получается, что диалектик готов рассуждать «о чем бы то ни было», и цель этих рассуждений — не правда, а *правдоподобие*. Правдоподобно же, в соответствии с этимологией этого слова, то, что похоже на правду, но ею не является: правду так же нельзя назвать правдоподобной, как воду — водоподобной. Если правдоподобие понимать именно так, то между диалектикой и софистикой разницы действительно нет, и можно понять Аристофана, изображавшего Сократа в «Облаках» обычным софистом. Подтверждают эту репутацию диалектики и Кант с Шопенгауэром, которые называют ее «искусством видимости», или «логикой видимости»<sup>7</sup>. В этом случае аристотелевское определение диалектики как теории, которая «выясняет, на основании чего выводятся правдоподобные суждения о чем бы то ни было», полностью совпадает с определением эристики. Не улучшает ситуацию и пояснение Аристотеля, что диалектик строит свои рассуждения «на основе правдоподобных посылок», а эристические выводы «исходят из положений, которые кажутся правдоподобными, но на деле не таковы»<sup>8</sup>. Чем правдоподобные положения отличаются от кажущихся правдоподобными? Чем ложь, похожая на правду, отличается от лжи, кажущейся похожей на правду? Не был ли прав Шопенгауэр, пренебрегший столь тонким различием и определивший диалектику как «искусство духовного фехтования с целью остаться правым в споре»<sup>9</sup>? Впрочем, добавляет он, «название эристика было бы более подходящим»<sup>10</sup>.

Но действительно ли диалектика, по Аристотелю, выясняет, «на основании чего выводятся правдоподобные рассуждения о чем бы то ни было»? Правилен ли перевод?

Там, где в русском тексте стоит «правдоподобный»<sup>11</sup>, в греческом значит *«to endoxon»*. Вот словарные значения термина *«to endoxon»*: «славный», «известный», «уважаемый», «знаменитый», «укоренившийся в общем мнении», «известный», «как принято думать». И лишь с пометкой «у Аристотеля» — «правдоподобный». Дают ли тексты Ари-

стотеля основание для столь радикального отступления от основного значения термина?

Аристотель определяет *to endoxon* в трех работах: «Аналитики», «Тописка» и «О софистических опровержениях», причем практически одними и теми же словами: «то, что кажется правильным всем или большинству людей, или мудрым — всем или большинству из них, или самым известным и славным»<sup>12</sup>. Например, *to endoxon* «во врачебном искусстве — то, что кажется правильным врачу, а в геометрии — то, что кажется правильным геометру»<sup>13</sup>, и т. д. Итак, *to endoxon* — это мнение, которое считают истинным: 1) большинство людей, заинтересованных в правильном решении вопроса; 2) большинство специалистов (во врачебном искусстве, геометрии и т. д.); 3) «самые известные и славные» из специалистов, т. е., говоря современным языком, эксперты. В этих контекстах нет ни малейшего отступления от традиционного значения термина *to endoxon*, нет и намек на ложь, похожую на правду. Указано просто три способа удостовериться в истинности информации, которую нельзя доказать демонстративно. Ничего лучшего не придумано и до сих пор.

К трактовке «*to endoxon*» как «*обоснованного наиболее достоверными из имеющихся в настоящее время недемонстративных методов*» склоняет и перевод этого термина на европейские языки. На латынь он переводится как *plausibel* (от *plaudo* — аплодировать) — заслуживающий похвалы, одобрения. От этого же корня — английское *plausible* — внушающий доверие, вероятный, а также немецкое *plausibel* — приемлемый, убедительный, основательный, понятный.

Чем же объяснить тот факт, что из всех возможных переводов термина, ключевого для понимания диалектики, выбран тот, который закрепляет ее отождествление с эристикой? Я склонен видеть в этом не только лингвистические, но и социальные корни. «Тописка» была опубликована на русском языке в 1978 году. Расцвет застоя. Обсуждать в этих условиях теорию диалога — все равно что в доме повешенного говорить о веревке. Статьи «Диалог» нет даже в философских справочниках (как, кстати, и до сих пор), обычный учебник для колледжей «Основы искусства речи» П. Сопера лежит в спецхране, а о книге С.И. Поварнина «Спор. О теории и практике спора» знают лишь специали-



сты. Но убрать «Топику» в спецхран нельзя. Поэтому был использован прием, неоднократно оправдывавший себя в подобных ситуациях: опубликовать неудобное произведение так, чтобы отбить к нему всякий интерес. Сделано это было филигранно: за счет искажения единственного, но ключевого термина, фиксирующего *цель* диалектика в диалоге. Создавалось впечатление, что диалектика — это искусство кухонных споров. Помню, студентом я был даже рад, что мы не будем всерьез изучать это «искусство».

Перевод «*to endoxon*» как «*относительно достоверный*» позволяет увидеть труднейшее и благороднейшее назначение диалектики: это теория, учащая ориентироваться в самой трудной и практически важной обстановке, в которой часто оказывается юрист, политик, экономист, солдат и т.д., — строить умозаключения относительно предложенных для обсуждения проблем на основании не правдоподобных, а наиболее достоверных из имеющихся посылок<sup>14</sup>. С учетом этого обстоятельства трудно даже сказать, какая из двух работ Аристотеля важнее: «Аналитика», в которой исследуются способы демонстративного доказательства, или «Тописка», описывающая методы доказательства и опровержения (т. е. испытывания, *peirastike*) знания, которое пока или в принципе нельзя доказать демонстративно.

*Софистика.* Конфронтация диалектики и эристики продолжалась недолго. С падением Рима словесные дуэли, исход которых зависел от таланта, профессиональных знаний и нечистой совести состязающихся, были вытеснены монологами. Искусство эристики оказалось ненужным, постепенно забылось и слово, которое его обозначало. Диалектика как искусство честной полемики полностью разделила судьбу своего врага: они вместе возникли в эпоху демократии и вместе погибли в эру тоталитарных режимов. Не забылось, правда, слово «диалектика». Но только слово. Его смысл стал иным.

В отличие от терминов «эристика» и «диалектика», термин «софистика» благополучно пережил века и известен ныне каждому практически в своем первоначальном смысле. Этому также есть историческое объяснение.

Аристотель так различал эристику и софистику: «Один и тот же довод будет и эристическим, и софистическим, но не для одного и того же: эристический — для мнимой по-

беды, софистический — для мнимой мудрости»<sup>15</sup>. Эрист — словесный бретер. Он добывает свой хлеб в открытом и гласном столкновении с оппонентом, равным ему по эрудиции, таланту и правам. Как и всякий профессиональный дуэлянт, он может рассчитывать на успех, только постоянно совершенствуя свое мастерство. Софист в совершенно ином положении. Первоначально — это эрист на покое, передающий благоговеющим ученикам реальный опыт своих словесных битв. Вот почему доводы эриста и софиста — одни и те же. Но если цель эриста — победить равного ему оппонента, то цель софиста — поразить воображение некомпетентной аудитории. Эта-то смена цели и привела к деградации софистики. Уже во времена Платона и Аристотеля над невежеством и амбициями софистов потешались. По язвительному замечанию Платона, софист говорит, «будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткие сроки и другого этому обучить»<sup>16</sup>. Аристотель более академичен: «Софистика — это искусство наживы с помощью мнимой мудрости»<sup>17</sup>.

Если эристика — это искусство *диалога*, то софистика — искусство одностороннего, безответного убеждающего воздействия — *монолога*. Эрист — бретер, софист — палач. В этом качестве софистика оказалась чрезвычайно полезной в эпоху тоталитарных режимов. Объекты тоталитарной пропаганды, часто лишенные доступа к фактам, альтернативным точкам зрения, возможности обмениваться информацией, совершенствовать свою полемическую культуру, становились легкой добычей софиста. Причем беспомощными перед ним могут быть не только ученики, заплатившие деньги за обещанную мудрость, но консилиум специалистов, лишенный права не только возражать, но и задавать вопросы. В итоге приемы убеждающего воздействия становятся все примитивнее, дело доходит до прямого нарушения правил логики: вспомним, например, знаменитый лозунг 1930-х годов: «Кто не с нами, тот против нас!», отождествляющий контрарную противоположность с контрдикторной.

**Современная ситуация.** Когда тоталитарный режим в нашей стране рухнул и тоталитарный монолог утратил статус регулятора социальных отношений, на его место пришел не диалог, не полемика, а полемос — кровавые разборки, уносившие ежегодно десятки тысяч жизней. Это закономерно:

унаследованный от тоталитарных времен низкий уровень коммуникативной (да и общей) культуры не позволял сделать так, чтобы вместо людей в конфликтах умирали их идеи. Говорят, и война в Чечне — следствие низкой профессиональной культуры наших переговорщиков.

Но постепенно полемика все-таки вытесняет полемос. Даже преступники переходят от стрельбы к переговорам. Снова наступает время, когда власти, богатства, славы можно добиться за счет победы в словесной битве, не уступающей войне по жестокости и коварству приемов и отличающейся лишь характером жертв. Словесные дуэлянты снова в цене: как и в начале двадцатого века, удачливые адвокаты известны не меньше, чем эстрадные звезды. Спрос рождает предложение: появляются такие «пираты пера и микрофона», о самой возможности которых в глухие тоталитарные времена даже не подозревали. Но профессиональный уровень современных словесных дуэлей, причем не только преступников, но и политиков, при всем их коварстве, чрезвычайно низок.

Пытаться повысить в обществе гуманитарную роль диалога, не понимая его гносеологического механизма, — то же самое, что ремонтировать автомобиль, не понимая его устройства. Гуманитарной ценностью вновь становится не только сам диалог, но и его теория. Именно конструктивная теория диалога способна создать условия, в которых нарушения правил диалога стыдились бы так же, как сегодня уже начинают стыдиться нарушения правил грамматики. Такая теория создается. Я намерен принять участие в ее разработке. Начинать, в силу отмеченных выше исторических причин, приходится с самого начала.

**Коммуникация, монолог, диалог.** Трудно найти в современной гносеологии более неряшливо употребляемое слово, чем «диалог». Я насчитал четыре практически несовместимых его применения:

1. *Диалогом с природой* нередко называют процесс ее исследования. На мой взгляд, употреблять «диалог» в этом смысле — значит, мыслить метафорами, не видеть разницы между исследованием и изложением.

2. Видом диалога нередко считают также *внутренний диалог*, диалог с самим собой. Это тоже метафора. И в монологе, и в диалоге информация переходит из одного сознания

в другое. Это дефинитивный признак коммуникации. В беседе же с самим собой я не могу сообщить себе ничего такого, чего бы я не знал. Следовательно, это не только не диалог, но даже и не коммуникация. Как и диалог с природой, внутренний диалог — это исследование, а не изложение.

3. Диалогом с Платоном, Аристотелем, Марксом и т. д. часто называют анализ их текстов. В этот анализ коммуникация, конечно, входит как часть в целое, но в ней нет главного атрибута диалога — *обратной связи*. Платон не может высказать своего отношения к нашему анализу его идей. Следовательно, это не диалог.

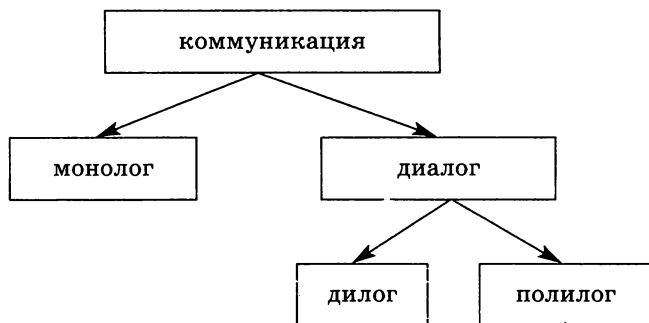
4. Теорию диалога нередко строят на анализе диалогов литературных героев. Именно так поступает, например, М.М. Бахтин в книге «Проблемы творчества Достоевского». Но ведь это все равно что исследовать детскую психологию по книге «Витя Малеев в школе и дома»! Конечно, сочиненные диалоги частично воспроизводят структуру реальных диалогов. Но далеко не всегда. Итак, литературный диалог — это не диалог, а особая форма *монолога*.

Естественно, что гуманитарную функцию диалога на основе таких разногласий анализировать нельзя. Нужны конвенции.

Я предлагаю определить диалог как *коммуникацию с обратной связью*. Это определение базируется на различении двух этапов движения информации: из предмета в сознание исследователя и из его сознания — в сознания слушателей (учеников, коллег, критиков, оппонентов и т. д.). На первом этапе знание «рождается», возникает, на втором превращается из личного в межличностное, становится достоянием общества. Первый этап движения информации называют исследованием, второй — изложением или коммуникацией (от лат. «*communicatio*» — «сообщение», «передача», «беседа»). Первый этап можно сравнить с мутацией, второй — с естественным отбором.

Различают два вида коммуникации — монолог и диалог. В монологе говорит один, а остальные слушают, в диалоге «правом голоса» обладают все. Деление форм коммуникации на монологи и диалоги является полным и неперекрывающимся. Иногда к монологу и диалогу добавляют еще полилог, но это недоразумение. В греческом слове «*dialogos*» приставка — «*dia*» — «между», а не «*di(s)*» — «дваж-

ды». Диалог может вестись между любым количеством участников. Не является им лишь разговор с самим собой. Диалог двоих называется диалогом, диалог многих (троих, четверых и т. д.) — полилогом. Схематически:



**Задачи диалога.** Из этой схемы чисто логически следует, что диалог решает две задачи: *передает* информацию от одного лица к другому и *убеждает* в ее истинности. Большинство исследователей добавляет еще и третью: *рождение информации*<sup>18</sup>. Именно об этом говорит насчитывающая уже две с половиной тысячи лет поговорка «В споре рождается истина». Ее критиковали еще в Античности: «в спорах часто побеждают дерзость и красноречие, а не истина»<sup>19</sup>, «в излишних спорах теряется истина»<sup>20</sup> и т. д. И сегодня мало кто из специалистов по теории коммуникации не критикует ее<sup>21</sup>, указывая, что спор плохо решает эту задачу. Именно по этой причине Ю. А. Шрейдер, например, противопоставляет спору *научную дискуссию*, которую он обозначает термином «диалог»: «В споре участники стремятся победить, в диалоге — понять друг друга»<sup>22</sup>.

В том же, что спор (кроме всего прочего) — это инструмент рождения новых знаний, до недавнего времени не сомневался никто. Одним из первых поставил эту аксиому под сомнение автор «Новой риторики» Х. Перельман: «Вопрос в том, является ли истина *результатом* диалога, дискуссии и конфронтации мнений, или же существуют прямые и непосредственные способы достижения истины, использование которых должно *предшествовать* всякой риторике, и последняя должна быть трансформирована из техни-

ки обсуждения *открытия* в технику *представления и убеждения*»<sup>23</sup>.

Подчеркну важность этого вопроса: от того, что мы включим в «обязанности» диалога, зависит понимание его гносеологической и гуманитарной функции. Поэтому отнесемся к делу серьезно. Сначала обобщим понятие «спор» до понятия «диалог», а поговорку «В споре рождается истина» — до выражения «В диалоге рождается истина». Затем отличим диалог как *теоретический* объект от диалога как *эмпирического* объекта. Золото как эмпирический объект может содержать всю таблицу Менделеева. Золото как теоретический объект состоит только из атомов, содержащих по 76 протонов. Золота как теоретического объекта в реальном пространстве—времени нет. Но современная химия говорит именно о нем. Диалог как эмпирический объект может включать все познавательные процедуры. По отношению к нему поговорка «В споре рождается истина» тривиально истинна. А диалог, выделенный в чистом виде, освобожденный от искажающих и затемняющих факторов, диалог как *теоретический* объект рождает истину? Едва ли автор поговорки отвечал именно на этот вопрос. Но современный исследователь обязан решить именно его. Это такое же условие конструктивного обсуждения задачи диалога, как и отличие исследования от изложения.

Может возникнуть подозрение, что я затеваю здесь спор о словах. Какая разница, что включать в содержание диалога: только представление и убеждение или также и открытие? Договоритесь о словах и начинайте работать. Но все не так просто. Избираемый термин должен соответствовать трем условиям: 1) обозначать ясно и отчетливо понимаемую сущность, 2) быть удобным для целей исследования, 3) соответствовать историческим традициям.

Отличив исследование от изложения, а диалог как теоретический объект от диалога как эмпирического объекта, понятие диалога мы прояснили. Теперь проясним поговорку. Ее можно понимать в двух смыслах.

Сначала рассмотрим первый, самый простой: диалог — это процесс, состоящий из трех этапов: рождения знания, передачи его другому лицу и убеждения этого лица в истинности этого знания. Этот трехэтапный процесс существует реально, и никаких принципиальных возражений против

обозначения его термином «диалог» быть не может. Речь может идти только об удобстве этого термина для целей исследования и о его соответствии историческим традициям.

Здесь я вижу два неудобства. Первое обнаружится, когда мы начнем мысленно разлагать так понимаемый диалог на три его составляющие и искать термины для обозначения 1) исследования, 2) представления, 3) убеждения и 4) *единства* представления и убеждения. Термин «диалог» у нас занят. Значит, единство представления и убеждения, *коммуникацию с обратной связью* придется назвать как-то иначе. Это неудобно, но терпимо.

Второе неудобство имеет принципиальный характер. Включив в задачу диалога не только изложение, но и исследование, мы расширяем задачу не только диалога, но и теории диалога, которая, по существу, сливается с задачей теории познания. Именно *слишком широким пониманием диалога* в значительной степени объясняется тот факт, что целостной его теории до сих пор нет, а над статьями, посвященными *диалогу вообще*, витает призрак тривиальности. Исключая рождение знания из *задачи диалога* и сводя ее к представлению и убеждению, я не отрицаю ни реальности акта рождения истины, ни необходимости его исследования. Я лишь не включаю его исследование в задачу теории диалога и тем самым делаю эту задачу выполнимой. Таков чисто прагматический аргумент в пользу тезиса, что задача диалога исчерпывается представлением и убеждением.

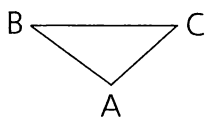
Теперь сопоставим этот тезис с историческими традициями. Вернемся во времена появления поговорки «В споре рождается истина» — в V–IV вв. до н. э. Вот что примерно в это время писал по этому же поводу Аристотель: «...установить, в каком порядке и как задавать вопросы — это задача одного лишь диалектика, ибо все это *обращено к другому лицу*; философа же, т. е. *ведущего исследование для самого себя*, это нисколько не занимает»<sup>24</sup>. Итак, Аристотель не только различает исследование и изложение, но и считает их двумя различными профессиями: «исследование для самого себя» — это задача философа, а передача результатов исследования «другому лицу» — диалектика. Философ — это исследователь, диалектик — пропагандист. «Топика», книга о диалектике, адресована пропагандисту. В Античности пропаганда знаний нередко происходила

в форме так называемого сократического диалога: вопросы ставил учитель (диалектик), а ученик, отвечая на них, как бы самостоятельно приходил к доказываемому тезису. И от последовательности задаваемых вопросов зависел результат такого обучения. Вот почему диалектику так важно «установить, в каком порядке и как задавать вопросы», в то время как философа, «*ведущего исследование для самого себя*, это нисколько не занимает».

Итак, мы видим две традиции. Профессиональную, идущую от Аристотеля, и обыденную, зафиксированную поговоркой: «В споре рождается истина». Я выбираю аристотелевскую.

Теперь перейдем ко второму пониманию поговорки. Оно не отрицает ни различия этапа исследования и этапа изложения, ни тезиса, что диалог целиком принадлежит к этапу изложения. Развивая аналогию Поппера, этот второй смысл поговорки можно эксплицировать так: подобно тому, как процесс отбора мутаций сам может быть мутагенным фактором, диалог как метод передачи уже имеющейся информации от одного лица к другому сам может быть источником новой, дополнительной информации. Это уже не терминологическая новация. Здесь речь идет о гносеологической природе диалога.

Воспользуюсь для обсуждения этой гипотезы элементарной геометрической моделью:



Здесь А — исследуемый предмет, В — проponent (держатель тезиса) и С — оппонент (испытатель тезиса). И проponent, и оппонент получают информацию о предмете А двумя способами: от самого предмета (переходы АВ и АС) и друг от друга (переходы ВС и СВ). В первом случае — в процессе исследования, во втором — в процессе изложения, коммуникации. Изложение можно сравнить с получением ребенком, находящимся в утробе матери, пищи от нее через кровь, исследование — с усвоением при-



родной пищи через желудок. Различить эти два принципиально, качественно различных способа получения информации пытается герменевтика. Но их смешивают и сегодня<sup>25</sup>. Переходы АС и АВ мы выше исключили из содержания диалога. Это позволяет сформулировать обсуждаемый вопрос так: не происходит ли в переходах ВС и СВ наряду с передачей информации также и ее прироста, «рождения истины»?

Проведу обсуждение этого вопроса в форме дискуссии между сторонником взгляда на диалог как *только* вид коммуникации (К) и философом, считающим, что диалог не только *передает*, но и *создает* истину (И).

К. Вопрос, рождается ли истина в монологе, даже не возникает. Его гносеологическую функцию единодушно *своят* к передаче информации. Но ведь диалог — это взаимный обмен монологами. Как же он может рождать истину, если ни один из входящих в него монологов ее не рождает?

И. Свойства целого не тождественны свойствам его частей. Рождает истину диалог как целое. Именно это имел в виду Сократ, когда называл искусство диалога майевтикой — повивальным искусством. Он был не прав?

К.. В сократическом диалоге истину рождает ученик. Учителю она известна, и он по определенным правилам сообщает ее ученику. Это происходит в диалоге не только учителя и ученика, но и двух коллег, сравнимых по интеллектуальному и профессиональному уровню. Мы же говорим об истине, впервые рожденной для обоих участников диалога. Такая истина в диалоге не рождается.

И. Средневековый спор об универсалиях длился с XI по XV век, спор о парадоксе «лжец» начался в VI веке до н. э. и продолжается до сих пор. И за все это время в них не было рождено ни одной истины?

К. Вы нарушаете конвенцию: в этих контрпримерах в диалог включено то, от чего мы абстрагировались — процедура исследования, *предшествующая* диалогу. Если все мыслительные процессы, происходившие при обсуждении проблемы универсалий на протяжении пяти веков, включить в содержание спора об универсалиях, граница между диалогом и процессом познания в целом перестанет существовать, а теория диалога сольется с теорией познания и, следовательно, тоже исчезнет.

И. Случаи научных открытий не до, а именно во время диалога широко известны.

К. Так же, как и случаи научных открытий в ходе монолога, например учебной лекции. Но *одновременность* открытия и диалога — не основание включать открытие в содержание диалога. Мы же не включаем почесывание тыльницы *во время* раздумья в содержание раздумья. Давайте противопоставлять теоретическому тезису не эмпирические контрпримеры, а теоретические аргументы.

И. Вот теоретический аргумент. Примем, что диалог — это только коммуникация с обратной связью. Но обратную связь нельзя осуществить без синтеза того, что пропонент или оппонент знал, с тем, что он узнал. Синтез же — это метод *рождения* нового знания. Следовательно, в диалоге истина не только передается, но и создается. Причем обоими участниками диалога: и оппонентом, и пропонентом. Тезис доказан.

К. Это серьезный аргумент, но не доказательство. Мое возражение основано на различии формального и содержательного синтеза. Получив от пропонента новую для себя информацию, оппонент по *известным* ему правилам синтезирует ее с имеющейся и на этой основе отвечает ему. Так же поступает и пропонент. Такой синтез имеющейся информации с только что полученной называется формальным. Он входит в содержание диалога, но нового знания не дает. Содержательный синтез дает новое знание, но в состав диалога не входит. Именно граница между формальным и содержательным синтезом является границей между диалогом и исследованием. Поясню аналогией. В задачу боя (на смену которому, напомним, исторически пришел диалог) входит не только обмен выстрелами, но и перезарядка оружия, поднос боеприпасов, эвакуация раненых и т. д. А вот изготовление оружия и боеприпасов, лечение раненых и ремонт оружия находятся уже за границами боя, охватываются более широким, чем «бой», понятием «война». Точно так же и диалог вместе с исследовательскими процедурами, предшествующими ему, следующими за ним и одновременными ему, образует процесс познания.

И. Граница между содержательным и формальным синтезом так же смутна и капризна, как и между войной и боем.

К. Да, но это не основание для того, чтобы отрицать ее. Чтобы прочертить ее более отчетливо, взглянем на диалог с генетической точки зрения. Для его существования нужны довольно жесткие условия. Исторически первые диалоги — это просто разговоры между одновременно живущими людьми, удаленными друг от друга не больше, чем на расстояние слышимости. Современные средства коммуникации последнее условие снимают, но условие временного единства сохраняется: без него обратная связь невозможна.

Дефинитивным признаком диалога является также и его *продолжительность*. Она определяется просто физической выносливостью его участников (так же, как и продолжительность труда, спортивных игр и т. д.). Как и монолог, диалог длится от нескольких секунд до нескольких часов. Именно продолжительность одного диалога определяется характером решаемых им задач. Его времени достаточно для того, чтобы понять собеседника, сопоставить его информацию со своей и ответить, но недостаточно для того, чтобы провести *исследование* обсуждаемой проблемы<sup>26</sup>. Этим реальный диалог отличается от литературного, где, как следует, например, из исторических примечаний в книге И. Лакатоса «Доказательства и опровержения», между двумя репликами героев стоят подчас годы исследований, десятки статей и книг.

И. Современные переговорщики практикуют так называемые выходы на балкон, во время которых происходит именно исследование проблемы.

К. Но эти перерывы в содержание диалога не входят. Это переходы из стадии изложения в стадию исследования, разрезающие один диалог на два. По этой причине и пятивековое исследование проблемы универсалий, состоящее из диалогов и перерывов на исследование, диалогом в строгом смысле не является.

И. Современные исследователи практикуют мозговой штурм — диалог, предназначенный специально для рождения новых идей.

К. В мозговом штурме два этапа: этап исследования, когда критика запрещена, и этап испытания, когда она допускается и начинается диалог в собственном смысле.

И. Но если отнять у диалога задачу рождения истины, от его гуманитарной функции ничего не останется.

К. Это *боязнь простоты*, опасение, что после выделения предмета в чистом виде о нем нечего будет сказать. Именно она вынуждает набивать статьи и книги околопроблемной информацией. В действительности только после выделения предмета в чистом виде его богатство и открывается. Две задачи диалога — *передать* информацию и *убедить* в ней — настолько фундаментальны, что являются предметами двух наук — герменевтики и теории аргументации. Причем Кант первую задачу считал даже более важной, чем вторую: остаться *непонятым*, говорил он, страшнее, чем быть *опровергнутым*. Для задачи показать, что диалог — это гуманитарная ценность, этих двух его функций достаточно.

И. Поговорка, пережившая века, не может быть абсолютно ложной. Чтобы сохранить ее рациональное зерно, достаточно небольшого уточнения: тезис, фигурирующий в начале диалога лишь как гипотеза, в ходе диалога доказывается или опровергается; опровергнутая гипотеза становится ложным положением, доказанная — истинным<sup>27</sup>; следовательно, в споре рождается не истина, а *истинность*.

К. Я согласен с вашей методологической установкой, но не согласен с ее реализацией. Вы исходите из *неклассического* взгляда на истину как «результат процесса обоснования». Этот взгляд, удобный, например, для трехзначной логики, теорию диалога лишает всякого смысла. Здесь необходима аристотелевская теория истины, теория соответствия. Согласно ей, истинным знание делает его соответствие не аргументам, а предмету. Аргументация делает знание не истинным, а *достоверным*. Значит, в диалоге рождается не *истина* и не *истинность*, а лишь *достоверность*, возникает *доверие* оппонента к информации, сообщаемой проponentом. Этот тезис хорошо выражает античная поговорка: «В споре *побеждает* истина». Его же содержит и утверждение М.М. Бахтина, что цель диалога — *согласие*. Таков «сухой остаток» проанализированной поговорки.

Итак, я выделил диалог в чистом виде, представил его как теоретический объект и тем самым сделал первый шаг к *теоретическому* выведению его гуманитарной функции из его гносеологического механизма. Но говорить о диалоге вообще так же неконструктивно, как и об игре вообще.

Необходимо сделать второй шаг к цели — различить виды диалога и рассмотреть их взаимосвязь с другими формами коммуникации.

**Генетическая классификация форм коммуникации.**  
Введем три идеализирующих допущения:

1. Идеализацию *всезнания*: пропонент знает о предмете все, и все, что он знает, верно; его методы изложения и обоснования своих знаний безукоризненны.

2. Идеализацию *всепонимания*: оппонент понимает все и убеждается во всем, что ему говорят.

3. Идеализацию *независимости*: на передачу информации и веры от пропонента к оппоненту не влияют ни их личные интересы, ни угрозы, ни подкуп.

Коммуникация, соответствующая всем этим трем идеализациям, выглядит так. Пропонент формулирует проблему и сообщает ее решение, оппонент понимает и принимает полученную информацию. Обратная связь — вопросы, возражения, дополнения и т. д. отсутствуют не потому, что запрещены, а просто потому, что не нужны. Назовем эту форму коммуникации *идеальным монологом*. В реальности она не встречается, но именно на такую форму отношений между учителем и учениками претендуют многие восточные школы мудрости.

Ослабим первую идеализацию: пропонент знает о предмете все, но как усваивается его информация, не знает. Ему необходима обратная связь. При сохранении остальных идеализаций она сводится к выражению полного согласия, глубокой благодарности и восторга перед мудростью учителя. В жизни такой диалог встретить трудно, но имитации его знакомы каждому, кто помнит съезды КПСС.

Теперь ослабим идеализацию *всепонимания*. Это ведет к тому, что в содержании обратной связи наряду с согласием и благодарностью появляется еще и *вопрос* ученика. Такой диалог — уже не чисто логическая возможность, а довольно обычное явление. Назовем его *беседой*.

Еще раз ослабим идеализацию *всезнания* учителя: все, что он знает, верно, но всего он не знает. Это ведет к появлению нового компонента обратной связи — *дополнения* учеником информации учителя. Это вторая, более сложная разновидность *беседы*.

Признаем теперь, что проponent не только не знает всего, но и не все, что он знает, верно. Это порождает третий, поистине революционный компонент обратной связи — *критику*. Критика превращает беседу в *спор*. Перед нами наиболее благородная разновидность спора — *дискуссия*. На ее ход не воздействуют никакие интересы сторон, кроме стремления к истине.

Ослабим теперь и третью идеализацию: признаем, что на ход диалога воздействуют не только стремление его участников к истине, но и их личные интересы, подчас противоречащие истине. До этого пункта диалог отвечал на усложняющие факторы совершенствованием своего гносеологического механизма. Воздействие на диалог корыстных интересов порождает у него «болезнь к смерти», если использовать выражение С. Кьеркегора. Начинается деградация диалога. Убедить оппонента в истинности информации, которую сам проponent считает ложной, без нарушения норм и правил диалога невозможно. Выход был найден в разработке *логики кажимости*. Именно она стала оружием эристов. Диапазон приемов эристики широк: от тех, которые кажутся убедительными лишь невежественной толпе, до тех, перед которыми бессильны и профессионалы. Шопенгауэр называет эти приемы «свинскими». Диалог, в котором к победе стремятся любой ценой, в том числе и с помощью «свинских приемов», называют полемикой. Полемика является шагом назад по сравнению с дискуссией. Но есть точка отсчета, по отношению к которой ее включение в межличностные отношения было гуманитарной революцией: она заменила физическое столкновение «фехтованием идей».

Свинские приемы — не последняя стадия деградации диалога. Эти приемы носят чисто интеллектуальный характер, противостоять им можно также интеллектуальными средствами. Следующий шаг к уничтожению диалога как формы коммуникации состоит в том, что его участники начинают воздействовать друг на друга не только идеальными, но и материальными средствами — подкупом и насилием. Эти средства может использовать как оппонент, так и проponent, например, руководитель тоталитарного государства, навязывающий обществу положения, не защищаемые корректными методами.

Цель материального воздействия — *подавить источник обратной связи*. Тому, кто помнит наши партийные собрания, хорошо известно, как это делается: сначала объявляется «неуместным» изложение альтернативных точек зрения, затем исключается критика, а вопросы предлагается подавать «в письменном виде»; наконец, табу накладывается и на них. Доступным остается только одна форма обратной связи — выражение полного согласия и глубокой благодарности. Назовем такой диалог *тоталитарным*. По форме он совпадает с идеальным диалогом, по содержанию же прямо противоположен ему. Эристы используют это сходство для того, чтобы выдать тоталитарный диалог за идеальный.

Имитация идеального диалога не может длиться вечно. Наступает момент, когда «народ безмолвствует». Возникает *тоталитарный монолог*. Как и тоталитарный диалог, он по форме похож на свою противоположность — идеальный монолог. Именно поэтому его нередко пытаются выдать за этот последний. Тоталитарный монолог представляет собой последнюю стадию деградации форм коммуникации. Его дальнейшая деидеализация порождает уже не новую форму коммуникации, а материальное действие — бунт, революцию, *полемос*.

Итак, сначала введя, а затем поэтапно исключив три идеализации, мы получили следующую цепочку форм коммуникации:

идеальный монолог—идеальный диалог—беседа—спор (дискуссия или полемика)—тоталитарный диалог—тоталитарный монолог.

На концах этой цепочки *монологи* — симптомы либо полного благополучия, либо полного неблагополучия, в центре — классические диалоги (беседа и спор), а между центром и краями — переходные образования — идеальный и тоталитарный диалоги. Это диалоги по форме и монологи по существу.

Почему эта классификация называется генетической? Для ответа на этот вопрос обернем эту, полученную чисто умозрительным путем цепочку форм коммуникации:

тоталитарный монолог—тоталитарный диалог—спор (полемика или дискуссия)—беседа—идеальный диалог—идеальный монолог.

Перед нами *генетическая* последовательность возникновения форм коммуникации. Информация, добываемая на заре развития человеческого общества, была незащитимой от критики. «Демократия» погубила бы ее в зародыше. Спасти первые достижения человеческой мысли и сделать их достоянием всего общества мог только тоталитарный монолог, защищенный от критики всеми мыслимыми средствами, включая сакральные. По мере того как и сама информация, и методы ее изложения, и способности ее восприятия совершенствовались, «протекционистские барьеры» ослаблялись, коммуникация делала очередной шаг к своей высшей форме — идеальному монологу.

Итак, мы сделали очередной шаг к *теоретическому* пониманию гуманитарной функции диалога — различили его виды и установили их отношение к другим формам коммуникации. Эти дистинкции позволяют не говорить о диалоге вообще, а анализировать каждую его разновидность конкретно. Возьмем основную разновидность диалога — спор, т. е. диалог, включающий критику как компонент обратной связи, и попытаемся из его гносеологического механизма дедуцировать его гуманитарную функцию.

**Спор как гуманитарная ценность.** С точки зрения интересов общества спор — это самый совершенный фильтр на пути информации из одного сознания в другое. Он позволяет испытывать и превращать в межличностное знание самую несовершенную, самую незрелую, а следовательно, и самую ценную информацию. Древние называли такую информацию мнением, *doxa*, и противопоставляли знанию, *episteme*. Передать от одного лица к другому знание могут все формы коммуникации. С передачей мнения может справиться только спор. Итак, чтобы понять разницу между спором и другими формами коммуникации, нужно понять разницу между *episteme* и *doxa*.

*Episteme* и *doxa*. И мнение, и знание могут быть истинным и ложным: квадрат гипотенузы либо равен, либо не равен сумме квадратов катетов; Сальери либо отравил, либо не отравил Моцарта. По этому признаку они не различаются. Различаются они своими *предметами*: «мнение бывает о том, что хотя и истинно или ложно, но может быть и иначе»<sup>28</sup>; «знание направлено на общее и основывается на необходимых положениях; необходимое же есть то, что не



может быть иначе. Многое хотя и истинно и существует, но может быть и иным. Ясно поэтому, что о нем нет науки»<sup>29</sup>.

Итак, знание — это информация о том, «что не может быть иначе», т. е. о необходимом. Знание можно *доказать* или *опровергнуть*. Мнение же — это информация о том, что может быть иным, т. е. о случайном. Окончательно доказать или опровергнуть его невозможно, а можно лишь подтвердить или подвергнуть сомнению. Итак, границу между спором и более цивилизованными формами коммуникации задает различие между знанием и мнением, а границу между знанием и мнением — различие между необходимым и случайным.

*Необходимое и случайное.* Это относительные понятия. Они имеют смысл, только если указана *область их определения* — часть универсума, по отношению к которой объекты идентифицируются как необходимые или случайные. Необходимо то, что детерминировано областью определения, что в ее границах не может быть иным и что предсказуемо на основе знаний о ней. Случайно то, что привносится в область определения извне, что не вытекает из природы составляющих ее явлений и, следовательно, непредсказуемо на основе знания о них. Если область определения не указана, понятия «необходимое» и «случайное» теряют смысл.

Отсюда следует, что превратить мнение в знание можно двумя способами. Во-первых, изолировав область определения от внешних воздействий (в этом одна из задач эксперимента), и, во-вторых, расширив ее, включив в нее «внешние», до этого не контролируемые факторы (именно так постепенно достигается прогресс в прогнозах погоды). Возникает надежда, что в результате такого расширения все случайное рано или поздно будет понято как необходимое, и споры исчезнут. Лейбниц мечтал о времени, когда «в случае возникновения разногласий двум философам не придется больше прибегать к спору, как не прибегают к нему счетчики. Вместо спора они возьмут перья в руки, сядут за (счетные) доски и скажут друг другу: будем вычислять»<sup>30</sup>.

Однако для того, чтобы понять все случайное как необходимое и тем исключить споры из арсенала форм коммуникации, *область определения* необходимости и случайности нужно расширить до универсума в целом. Для всеведущего

ума, демона Лапласа, это рутинная задача, но даже совокупный интеллект человечества, вооруженный компьютерами, никогда не решит ее полностью. Значит, мнение никогда не будет вытеснено знанием, а споры — монологом.

*Спор о теоретических объектах.* Споры вокруг знания о случайном продолжаются на любой стадии развития этих знаний. Монолог является средством передачи знания о необходимом, только когда это знание достигло завершённой, классической формы. Однако каждое такое знание проходит и стадию мнения, на которой передается из одного сознания в другое с помощью спора, а не монолога. Вот пример.

Эйлер предложил формулу, характеризующую соотношение вершин  $V$ , ребер  $P$  и граней  $\Gamma$  многогранника как теоретического или «квазиэмпирического» объекта:  $V - P + \Gamma = 2$ . Сначала она была подтверждена неполной индукцией — пересчетом числа вершин, ребер и граней всех призм, пирамид и т.д., затем Коши предложил теоретическое доказательство. Возникла теоретическая дискуссия, в ходе которой было показано, что доказательство Коши относится не ко всем многогранникам. Это не раз приводило к изменениям и формулы Эйлера, и доказательств этих новых формул. Но они также обнаруживали несовершенства и порождали споры, которые детально прослежены в книге И. Лакатоса «Доказательства и опровержения». Эти споры прекратились, когда была найдена и дедуктивно доказана формула, характеризующая соотношение вершин, ребер и граней многогранника вообще. В этот момент мнение превратилось в знание, а спор как средство коммуникации — в монолог.

Сказанное дает основу для продвижения в понимании диалога как гуманитарной ценности. Знания, в отличие от мнений, — это архив науки, соответственно монолог — метод архивариусов. Новая информация, до которой исследователи дотягиваются «кончиками пальцев», существует в форме мнения и передается от одного лица к другому в спорах, в частности в научных дискуссиях. Вот что пишет об этом Д. Пойа: «Мы закрепляем свои математические знания доказательными рассуждениями, но подкрепляем свои предположения правдоподобными рассуждениями. Математическое доказательство является доказательным рас-

суждением, а индуктивные доводы физика, косвенные улики юриста, документальные доводы историка и статистические доводы экономиста относятся к правдоподобным рассуждениям.

Различие между этими двумя типами рассуждений велико и многообразно. Доказательное рассуждение надежно, неоспоримо и окончательно. Правдоподобное рассуждение рискованно, спорно, условно. Доказательные рассуждения пронизывают науки как раз в той же мере, что и математика, но сами по себе (как и сама по себе математика) они не способны давать существенно новые знания об окружающем нас мире. Все новое, что мы узнаем о мире, связано с правдоподобными рассуждениями, являющимися единственным типом рассуждений, которым мы интересуемся в повседневных делах»<sup>31</sup>.

Итак, диалог оказывается методом распространения естественнонаучных и социальных идей как раз в тот период, когда они наиболее трудны для понимания и наиболее важны для дела. Решить эту задачу, не зная принципов и правил диалога, так же невозможно, как и оперировать большими числами, не зная правил математики. А это значит, что гуманитарной ценностью является не только сам диалог, но и теория диалога.

**Резюме.** Цель статьи — вывести гуманитарную функцию диалога из анализа его гносеологического механизма. Исходным положением статьи является различие двух этапов движения информации: из предмета в сознание исследователя (исследования) и из сознания исследователя в сознание оппонента (изложения или коммуникации). Диалог рассматривается в статье как не эмпирический, а теоретический объект и определяется как коммуникация с обратной связью. На этой основе подвергнута детальному анализу поговорка «В споре рождается истина». Дана классификация форм коммуникации, и показано, что диалог занимает промежуточное положение между двумя крайностями — тоталитарным и идеальным монологами. Развит тезис, что спор — это средство «испытывания» и распространения мнений — информации, которую либо в принципе, либо на конкретном историческом этапе развития познания нельзя окончательно ни доказать, ни опровергнуть,

а можно лишь подтвердить или поставить под сомнение. Различены два вида спора — дискуссия, ведущаяся ради выяснения истины, и полемика, в которой интересы сторон отстаиваются любыми средствами. В этой связи различены два способа ведения диалога — диалектический и эристический. Прослежено вырождение эристики в софистику. Различены две разновидности мнения — о необходимом, понятом как случайное, и о «подлинно» случайном. Рассмотрены процессы превращения мнения в знание, а диалога — в монолог. Показана принципиальная незавершенность этого процесса. Сделан вывод, что диалог и его высшая разновидность — спор — всегда будут важнейшими компонентами духовной жизни человечества.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Аристотель*. Первая аналитика. 46 а // Соч. Т. 2. М., 1972.

<sup>2</sup> *Поппер К.* Эпистемология без познающего субъекта // *Логика и рост научного знания*. М., 1983. С. 459.

<sup>3</sup> *Аристотель*. О софистских опровержениях. 172 а // Соч. Т. 2.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. 183 а.

<sup>6</sup> *Аристотель*. Топика. 170 а.

<sup>7</sup> *Кант И.* Логика. Трактаты и письма. М., 1980. С. 324; *Шопенгауэр А.* Эристическая диалектика // *Логика и риторика*. Минск, 1997. С. 414.

<sup>8</sup> *Аристотель*. Топика. 100 в.

<sup>9</sup> *Шопенгауэр А.* Эристическая диалектика. С. 415.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> *Аристотель*. Топика. Соч. Т. 2. М., 1972. С. 349, 359, 360 и др.

<sup>12</sup> Там же. 100 в.

<sup>13</sup> Там же. 100 а.

<sup>14</sup> *Аристотель*. О софистских опровержениях. 183 а.

<sup>15</sup> Там же. 171 в.

<sup>16</sup> *Платон*. Софист // Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. 234 а.

<sup>17</sup> *Аристотель*. О софистских опровержениях. 171 в.

<sup>18</sup> Вспоминается старый анекдот: «Что будете пить, святой отец, коньяк или водку? — И пиво тоже».

<sup>19</sup> Афоризмы. Древний мир и античность. М., 1999. С. 200.

<sup>20</sup> Там же. С. 391.

<sup>21</sup> Я тоже отдал этому дань: *Левин Г. Д.* В споре рождается истина? // *Вопросы философии*. 2002. № 11.

<sup>22</sup> Шрейдер Ю. А. Рождается ли в споре истина? // Роль дискуссии в развитии естествознания. М., 1977. С. 20.

<sup>23</sup> Perelman Ch. The Idea of Justice and Problem of Argument. L., 1970. P. 158. (Курсив мой. — Г. Л.)

<sup>24</sup> Аристотель. Топика. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 155 б. (Курсив мой. — Г. Л.)

<sup>25</sup> Неучет этого обстоятельства — методологическая основа попыток педагогов-новаторов построить обучение по методу исследования. По существу, это уклонение от своей прямой обязанности: выявить законы не исследования, а изложения.

<sup>26</sup> Расплывчатость границы между диалогом и исследованием обусловлена еще таким чисто человеческим качеством, как быстрота мышления. Однако самой границы она все-таки не снимает.

<sup>27</sup> Ивин А. А. Искусство правильно мыслить. М., 1990. С. 180.

<sup>28</sup> Аристотель. Вторая аналитика. 89 а.

<sup>29</sup> Там же. 88 б.

<sup>30</sup> Цит. по кн.: Рузавин Г. И. Методологические проблемы аргументации. М., 1997. С. 101.

<sup>31</sup> Пойа Д. Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975. С. 14–15.

## О возможности диалога в науке

Что может означать наличие или отсутствие диалога в науке? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, по-видимому, определиться с понятием самого диалога. Для М.М. Бахтина, общепризнанного исследователя диалогического общения, диалогизм есть коренная форма понимания сути гуманитарного мышления, его всеобщая характеристика. Гуманитарное мышление обращено от человека к человеку, поэтому не может не быть диалогичным. Оно ориентировано на смысл, а смыслами Бахтин называет ответы на вопросы. То, что не отвечает ни на какой вопрос, лишено смысла. У мира есть смысл, каждое явление погружено в стихию первоначал бытия, где, в отличие от мифа, есть несовпадение со своим собственным смыслом, а отсюда возможность диалога. Диалог у Бахтина присутствует в двух формах.

Микродиалог, совершающийся в моем сознании, проникающий в каждое слово, делающий его двуголосым, определяющий всю жизнь человеческого «я» в свете спора по *последним вопросам бытия*.

И макродиалог в Большом времени, диалог культур, который тоже происходит в нашем сознании, и наше сознание при этом совсем не является пассивным местом спора. Каждое «я» обогащает новыми смыслами макродиалог, который не менее значим для формирования моей личности, чем микродиалог в Малом времени.

Присоединимся к бахтинскому пониманию диалога как общению-спору по *последним вопросам бытия* и как всеобщей характеристике гуманитарного мышления. В той мере, в какой нижепроводимый анализ обнаружит диалог в науке, можно будет говорить о присущих ей гуманитарных характеристиках. Сам Бахтин писал о возможности диалога в естествознании следующим образом: «Точные науки — это монологичная форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один

субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»<sup>1</sup>. Можно ли на вопрос, прав ли Бахтин, ответить однозначно? Думаю, что нет. Он прав, если учесть, что он имеет в виду классическую науку, науку Нового времени. Здесь действительно все, на что обращает свой исследующий взгляд учёный, в том числе и другой ученый, превращается в вещь. При этом и сам ученый выступает как «созерцающий» и «высказывающийся», его взгляд обращен вовне, на вещь, на предмет, диалог невозможен. Специально наукой Бахтин не занимался, и поэтому ему протитительно не задумываться над возможностью разных типов научного мышления, тем более что даже многие современные естествоиспытатели и исследователи науки склонны все разнообразие её исторических характеристик сводить к особенностям именно науки Нового времени. Для Бахтина является бесспорным, что диалог может происходить только между субъектами, а налицо лишь один субъект, следовательно, диалога нет и не может быть.

С такой постановкой вопроса согласен и В.С. Библер, создавший философию диалога, диалогическую, в которой рассматриваются логические основания диалогического общения. Соглашаясь с тем, что диалог в классической науке невозможен, он иначе, чем Бахтин, расставляет некоторые весьма существенные акценты. Для Библиера научное мышление — предельная форма познавательного мышления как такового, доминирующего в философии Нового времени и определяющего ее основные характеристики. У Бахтина познающий научный субъект не может воспользоваться своими способностями к диалогу, так как другого участника диалога нет, предмет его деятельности не обладает необходимыми качествами. Библер же делает некоторые дальнейшие выводы из того обстоятельства, что диалог невозможен. Субъектные характеристики ученого, в том числе и его способность к диалогическому общению, в классической науке несущественны для получаемого им знания,

они «выталкиваются» из результата исследования и в идеале должны полностью в нем отсутствовать, а следовательно, можно говорить о превращении субъекта научного исследования в *точку* воздействия на предмет. Неважно, кто конкретно пришел к тому или иному результату, кто в лаборатории проводил эксперимент, главное, чтобы в полученном знании отсутствовали индивидуальные черты исследователя, они безразличны, их как бы и нет. Это значит, что в пределе в научной рациональности субъект всегда равен точке, он один и тот же в любой ситуации и в равной степени всегда неспособен ни к какому диалогу<sup>2</sup>.

Тот тип содержательной логики, который установился в эпоху Галилея и Декарта, был непроницаем, считает Библер, для идеи диалога. «Для логики Нового времени было характерно жесткое закрепление (принципиально) неподвижного субъекта мышления, всемогущего именно своей неизменностью и своим неизменным, все более и более глубоко идущим погружением в объект (бесконечно раскрывающим всё новые и новые свои стороны, определения, связи). Субъект был радикально неизменен, фиксирован в точке действия вовне, хотя и приобретал все новые и новые орудия познания и деятельности». Неспособным к диалогу становится в познавательном мышлении не только безмолвный и лишенный всякой субъектности предмет познания, но и сам познающий субъект. В научном познании отсутствует даже один возможный участник диалога, когда речь идет о *логике* познавательного научного мышления, а не о его истории, социальных, культурных аспектах.

Познающий субъект, способный к общению, саморазвитию, обладающий разнообразными характеристиками, выводится за пределы классической научной рациональности, в сферу истории, социума, культуры. Сюда же перемещаются споры, дискуссии, обсуждения, которые, конечно же, неизбежны и необходимы в развитии науки. Предполагается, что любые дискуссии в науке должны завершаться победой истинной теории, парадигмы, которая и становится господствующей на ближайший отрезок времени. В то же время ее соперницы, не выдержав конкурентной борьбы, отвергаются научным сообществом как ложные.

Таким образом, когда Бахтин или Библер говорят о невозможности диалогического общения в классической нау-



ке, они имеют в виду *логику* науки, научную рациональность. За пределами логики, в сфере социальных, психологических, личностных отношений, между учеными существует общение, и оно является обязательным условием нормального функционирования науки в обществе. Социальная история науки существует как бы параллельно с историей ее логической структуры. Чтобы ответить на вопрос о возможности диалога в науке, необходимо, следовательно, прежде всего выяснить роль и место субъекта научной деятельности. Если он сохраняет все свои человеческие качества, включая и способность к диалогу, но отсутствует второй участник диалога, так как предмет исследования (в том числе и другой ученый-исследователь как предмет изучения) есть вещь, безгласная и не обладающая никакими субъектными чертами, то диалог из науки исключается (Бахтин). Может выделяться другая особенность (помимо «безгласности» и внесубъектности предмета изучения) исследовательской деятельности в классической науке, а именно сводимость субъекта к точке воздействия на предмет, все субъекты-точки одинаковы, вернее, имеется лишь один субъект, диалог опять невозможен (Библер).

Мы имеем дело в лице Бахтина и Библера с определенными идеализациями, которые помогают нам понять классическую науку. Разумеется, ученый не перестает быть человеком-личностью со свойствами духовности, не превращается в предмет и вещь, как бы тщательно он ни изучался наукой. Не перестает он быть личностью и не превращается в «точку воздействия на...» и в том случае, когда занимается научной деятельностью, какой бы успешной и продуктивной она ни была. «Вещью» и «точкой» ученый становится в рамках классической научной рациональности, причем таким он сам себя делает, создавая определенный тип теоретизирования и экспериментирования. Ученый теоретизирует и проводит эксперименты, стремясь максимально устраниться из получаемых им результатов, чтобы его индивидуальные особенности не повлияли на них и чтобы эти результаты могли быть воспроизведены другим ученым, в других условиях и в другое время. При нормальном атмосферном давлении вода кипит при 100 градусах, и именно этот результат получается в любой лаборатории, любым ученым, в любое время.

У ученого, как у каждого человека, могут быть свои пристрастия и привычки. Кто-то не может приступить к работе, не выпив чашки кофе, кто-то записывает результаты эксперимента от руки, кто-то на пишущей машинке, кто-то пользуется компьютером. Ученый может привносить в свои записи элементы художественности, может предпочитать работать утром или ночью, при том или ином освещении помещения. Вполне может быть, что в прошлом не было сделано какое-то открытие только потому, что не оказалось в нужное время чашки кофе, и наоборот, только наличие пишущей машинки могло привести к важному результату. Но все эти обстоятельства не имеют значения для логики научного знания, они из нее устраняются. Важен результат — вода кипит при 100 градусах. Все остальное может представлять интерес для историка, психолога, социолога, биографа. Очень по-разному видится ученый художнику, пишущему его портрет, или писателю, сделавшему его героем своего романа, или психологу, изучающему на его примере психику человека, или автору социальной истории науки. На портрете ученого могут отсутствовать какие бы то ни было элементы его профессиональной деятельности, но это совсем не означает, что портрет плох и художник не справился со своей задачей. Особым образом предстает ученый и философу. И опять-таки, если в «философском образе» ученого отсутствует его пристрастие к одежде определенного фасона или цвет его глаз (что может быть важным для художника), это еще совсем не означает, что познавательный процесс в науке как отношение субъект — предмет не нашел своего логического воплощения. От того, каким образом философски реконструируется научная деятельность ученого, как он понимается в качестве познающего, можно говорить о возможности диалога в науке, а вместе с тем о наличии (или отсутствии) гуманитарных характеристик в естественнонаучном мышлении.

### **1. От субъекта вне логики к субъекту в контексте научной рациональности**

Позитивистское понимание науки всегда было наиболее приемлемым для естествоиспытателей, близким им по духу, так как позитивистская философия с самого начала со-

знательно строилась по образу и подобию естествознания. Если проследить в глубь истории (к началу XIX века) позитивистские интерпретации науки, то мы увидим, что позитивизм в лице своих основателей, прежде всего в лице О. Конта, стремился распространить свой научный метод (и соответствующее понимание субъекта деятельности) на все общество. Человеческое общество, считал Конт, развивается по столь же строгим и четким законам, при столь же малом значении отдельной личности, как и научное знание. Научные (а не политические) идеи правят миром, вектор воздействия направлен от науки к обществу. К середине XX века доминирующей стала точка зрения о параллельном развитии научного знания и социума. В социологических работах Р. Мертонa граница между тем и другим проводится достаточно жесткая. По мнению Н. Сторера, ученика и единомышленника Мертона, «чрезвычайно важно... отличать поведение ученых как ученых от подробного анализа “продукта” их деятельности»<sup>3</sup>. Научным знанием с точки зрения его логической структуры и содержания интересуется естествоиспытатель, логик, история же научного знания и социология науки имеют мало общего с теорией как системой. Теоретическое знание — это *результат* работы ученого, и *пути* его достижения в само знание не входят.

В середине XX века происходит кризис позитивизма и позитивистского понимания науки. Можно свести все кризисные явления к пересмотру понятия субъекта, его роли и значения в науке. Появляется возможность иначе взглянуть и на диалог в науке. В познавательном отношении субъект — предмет на передний план выдвигается субъект, его роль в научной деятельности. Возникают серьезные проблемы с логикой научного знания: если в нее вторгается субъект со всем разнообразием своих исторических, культурных, социальных характеристик, то можно ли говорить о логике науки, или же этой логике приходит конец? Уже в середине прошлого века А. Койре фокусирует внимание на научной революции XVII века и в связи с этим пишет о невозможности понять науку вне ее связей с философией, культурой, вне контекста типа мышления определенной исторической эпохи. В шестидесятые — семидесятые годы XX века ведутся жаркие дискуссии по поводу

идей Т. Куна, который фактически включает в логику знания отношения между учеными в рамках научного сообщества, в том числе и далеко выходящие за пределы обсуждения сугубо научных проблем. Нарушается действовавший в Новое время принцип — творческая сила человеческого ума (как и сила в механике Ньютона) не подлежит логической интерпретации и выводится за пределы логики, она может быть понята только по своему действию, по своему результату.

Не случайно интерес к субъектному полюсу научной деятельности был инициирован специальным изучением фундаментальных научных революций — революции XVII века и революции XX века. Именно этим периодам в истории науки были посвящены работы крупнейших историков прошлого века, в том числе и уже упоминавшихся выше А. Койре и Т. Куна. В ходе научной революции пересматриваются основания научного мышления предыдущего исторического периода и формируются новые, причем если говорить о революции XX века, то она не отменяет, не ассимилирует прошлых результатов, они сохраняются в своей исторической и логической значимости: так, квантовая механика не делает ложной механику Ньютона, эта последняя благополучно сосуществует с новыми теориями. Каждая из теорий-парадиг покоится на своих базовых основаниях, на своем понимании пространства, времени, причинности, элементарности, что делает ее отличной от других форм теоретичности, наделяет чертами индивидуальности, особенности, уникальности. История науки становится многосубъектной, каждый субъект обладает своим голосом, своей позицией, он уже никак не может быть приравнен ни к безгласной вещи, ни к точке, к нулю. Можно сказать, что все отличия субъектов истории науки (субъектов научных революций) друг от друга сводятся к различию их оснований, и диалог между ними происходит как «спор логических начал» (одно из любимых выражений В.С. Библера).

Фундаментальные научные теоретические представления, как те, которые формировались в XVII веке в качестве базовых для науки Нового времени, так и те, которые приходили им на смену в XX веке, невозможно рассматривать вне контекста культуры и философии. Не случайно все

крупнейшие физики прошлого века были одновременно и философами (достаточно назвать В. Гейзенберга, Н. Бора, А. Эйнштейна). Само развитие естествознания (принцип соответствия, принцип дополнительности, проблема прибор-объект) толкало их к новому пониманию и субъекта, и предмета познания. Естественнонаучное мышление, соответствующее духу XX века, строилось как бы по образцу мышления гуманитарного, оно рассматривало свой «предмет», скажем микрочастицу, как если бы это был субъект, а все ее превращения заранее как бы вписываются в само определение частицы. Это означает, что определение «частицы» строилось в диалоге (общении) противоположных теорий, противоположных «видений мира»<sup>4</sup>. Предмет познания перестает быть просто безгласной вещью, как писал о нем Бахтин, ему передаются субъектные характеристики познающего его ученого; а субъект уже не может быть точкой воздействия на... как писал о субъекте познания в классическом естествознании Библер. Если какие-то субъектные свойства передаются предмету, то субъект должен этими свойствами обладать, иначе передавать нечего. Переосмысливается понимание и субъекта, и предмета в сторону возможности диалога в науке.

Научное знание перестает быть только *результатом* научной деятельности, в него включается сам *процесс его получения, его история*. К такому способу анализа научного знания подводят внутренние тенденции в позитивистской философии, доведение до некоторого *логического предела* ее исходных установок. Позитивизм изживает себя изнутри, но в мою задачу сейчас не входит рассмотрение его судьбы в прошлом веке. Мне важно подчеркнуть, что вместе с *процессом получения* знания в него неизбежно включаются и какие-то особенности субъекта, занятого научной деятельностью. Теория рассматривается не просто как некоторая данная логическая система, а как возможность ее перехода в другую будущую теорию в процессе творческой работы ученого или как возможность ее общения и сосуществования с прошлыми или с современными ей теориями (через принцип соответствия, например, или, в биологии, эволюционная и генетическая теории, или в физиологии высшей нервной деятельности теория условных рефлексов И. Павлова и теория И. Бериташвили, в которой доминиру-

ют волевые решения животного в незнакомой обстановке). В этом смысле теория не совпадает сама с собой, нетождественна сама себе, приобретает смысл только *в диалоге с другой* теорией, только *на границе* с ней. На передний план выдвигается не дедуктивное выведение научного знания из предыдущего, а его зарождение в голове ученого как бы на пустом месте. Разумеется, ученый пользуется при этом всеми своими профессиональными знаниями, но главным моментом в движении знания является его новизна, его непохожесть на предыдущее, невозможность его прямого выведения.

Можно говорить о разных путях и способах «вхождения» субъектных черт в научное знание, о разных типах социальности. «Субъектность» знания может пониматься как его история в контексте социума, культуры: в разные исторические эпохи формируются разные типы мышления, отсюда и своеобразие мышления ученого в том числе, особенности путей получения научного результата, особенно, которые, в свою очередь включаясь в научное знание, придают ему индивидуальные черты, отличающие, например, аристотелевскую науку от науки Нового времени или от науки XX века. Наука в этом случае многосубъектна, причем субъект науки в значительной степени совпадает с субъектом философии: ведь в такие переломные эпохи, как XVII или XX век, действительно меняется тип мышления как таковой, и крупные естествоиспытатели осмысливают заново *философские* основания науки, а философы, формируя новый способ мышления, тем самым определяют и новый тип *научного* исследования.

При таком понимании науки больше, чем при каком бы то ни было другом, в ней предполагаются диалогические отношения как *логические*, в понимании Библера, т. е. как спор логических начал. Наука многосубъектна в масштабе разных исторических эпох, разных культур, разных типов мышления. При переходе от одной исторической эпохи к другой определяются основания, формирующие своеобразие и особенности в том числе и естествознания, которое приобретает субъектные черты, присущие культуре как таковой, как субъекту исторического развития человечества.

Помимо кризиса позитивистского понимания науки, которое привело к неизбежности включения *истории произ-*

*водства* знания в структуру знания, само развитие естествознания было ориентировано в том же направлении. В XX веке в естествознании назревает новый тип субъекта научной деятельности, который приходит на смену теоретику-классику Нового времени. Насущность такой замены становится особенно очевидной после открытий Н. Бора и всех попыток создать единую теорию поля и непротиворечивую теорию элементарных частиц. Сумасшедшие идеи в физике больше не появлялись, она развивалась больше вширь, чем вглубь. В. С. Библер в связи с этим замечает, что тот прорыв к философским основаниям физики, который произошел в первой трети XX века (Эйнштейн, Бор, Гейзенберг...), расплылся и увял во второй половине века. Физики воспринимали идеи Бора или Гейзенберга как какое-то странное метафизическое увлечение, ненужное философствование.

Библер по этому поводу пишет: «Можно даже сказать так. Современная теоретическая революция (революции в технике я сейчас не касаюсь) еще не могла создать никакой принципиально новой теории и тем более радикально нового субъекта теоретизирования. Она (революция) состоит в другом: в такой переформулировке логики построения классических теорий, чтобы они обернулись своим “субъектным” определением и в этом качестве (как особый субъект теоретизирования) могли стать предметом преобразования. Она, эта революция, состоит пока в открытии самой *возможности* иного субъекта (и предмета) теоретического исследования и, соответственно, иной логики (диалогики), чем само собой разумеющаяся логика “теоретика-классика”»<sup>5</sup>. До Бора вообще не мог даже встать вопрос о том, что из себя представляет физик-теоретик. Для самого ученого как такового это не имело никакого теоретического, логического смысла. Им мог интересоваться историк, психолог, социолог, наконец, и сам учёный, но только как любознательный человек. К физической теории этот вопрос никакого отношения не имел. Индивидуальность создателя теории могла ощущаться только в ее недостатках, в неточностях, слабой формализации, логической неразработанности или в неполном соответствии фактам. Автор научного открытия мог быть великой личностью, но как личность он не обладал логической значимо-

стью для теории. Однако уже сама по себе такая постановка вопроса (о логической значимости для теории личности ученого) стала возможной только в XX веке, в XIX веке она была бы полной бессмыслицей.

Субъектный полюс научного исследования становится предметом обсуждения и выдвигается на передний план, однако очень разными способами, и далеко не всегда это приводит к возможности диалога в науке. Бесспорно диалогической (в логическом смысле этого слова) наука может быть представлена в периоды фундаментальных научных революций, когда пересматриваются основания науки и тем самым определяется тип научного мышления, особенный и уникальный, присущий данному историческому периоду. Именно уникальность, особенность, невоспроизводимость в других условиях разных способов научного теоретизирования позволяет говорить о многосубъектности истории науки. В классической науке субъект один, он накапливает знания, совершенствует свои способности, но никакие его индивидуальные особенности не имеют значения для логической структуры знания, они исключаются из нее. Субъект один, его логические основания бесспорны, и ему не с кем вступать в диалог. Когда же эти основания (понятия причинности, пространства, времени, элементарности и т. д.) становятся сомнительными и с ними вступают в спор другие основания других возможных субъектов научной деятельности, тогда и становится реальным диалогическое общение.

Фундаментальная научная революция XVII века имела своим результатом поражение аристотелевской науки, замену ее ньютоновской механикой. Ход революции и характер ее завершения определил на будущие столетия логику развития научного знания: спор разных точек зрения в науке завершается победой одной, истинной теории, а остальные отвергаются как ложные. Победившая теория берет из прошлого те элементы знания, которые можно включить в ее структуру, которые ей не противоречат. В результате история науки каждый раз с победой новой теории переписывается заново, каждая теория имеет свой взгляд на прошлое. Все споры и дискуссии остаются за пределами логики науки.

Научная революция XX века тоже проходила как спор логических начал. Но спор этот не завершился признанием



ньютоновской механики как ложной, как подлежащей замене ее новой, квантовой механикой. Обе теории продолжают существовать на равных, что полностью отвечает логике новых теоретических представлений (уже упоминавшиеся принцип соответствия и принцип дополнительности). Многообразие истории науки закрепляется логикой самого естествознания. Научная революция опять задает логику развития научного знания на будущее, но это уже другая логика, она никак не совпадает с логикой развития классического естествознания. Если в Новое время большинство сфер человеческой деятельности, в том числе и гуманитарная, «подстраивались» по возможности под логику естествознания, то теперь наоборот, естествознание становится похожим на гуманитарные области: научные теории прошлого сохраняют свою историческую и логическую значимость, подобно тому как в искусстве Репин и Малевич никак не оцениваются с точки зрения времени их жизни и их принадлежности к принципиально разным течениям в живописи. В научных теориях тоже на первый план выдвигается их непохожесть на другие теории, их своеобразие, не столько возможность их выведения из предыдущего знания, из начал, из аксиом, сколько их создание как произведения вроде бы на пустом месте. Такое сближение естествознания с искусством, культурой, гуманитарным знанием вводит в его структуру диалог как способ общения.

Но если субъект начинает играть в естествознании принципиально новую роль, если в процессе познания его особенности, характеристики не остаются за пределами получаемого знания, а каким-то образом «одухотворяют» и предмет познания, и знание о нем, то неизбежно возникает вопрос, что же из себя представляет такой субъект, как он проявляет себя в научном исследовании. В классическом естествознании существовали достаточно жесткие идеализации и ученого-субъекта, и предмета познания, идеализации, которые никогда не могли быть воплощены в реальной действительности. Субъект, сводящийся в логическом пределе к точке, не имеет ничего общего с ученым за письменным столом или в лаборатории. И предмет познания в виде материальной точки, абсолютно твердого тела и абсолютно ровной поверхности, бесконечно длящегося инерционного движения и т. д. никак не похож на окружающий нас мир,

который мы тем не менее так успешно познаем с помощью всех этих идеализаций. Для того чтобы познать очень простые и привычные для восприятия вещи — бегущую собаку, брошенный мячик, катящееся под уклон колесо, выпущенное из ствола пушки ядро, летящий самолет, — оказалось необходимым придумать немислимые в реальном мире идеализации, не существующие и не могущие существовать, которые, однако, сделали для нас возможным создать техногенную цивилизацию, базирующуюся на нашем знании законов природы.

В начале XX века эти идеализации разрушаются и появляется необходимость создания новых. Каким же будет субъект познания? Его уже нельзя считать лишенным каких бы то ни было особенностей, как минимум он должен рассматриваться в контексте культуры и определенного для конкретной исторической эпохи типа мышления. Характеристики науки сближаются с особенностями культуры, естествознание становится многосубъектным, научные теории-парадигмы создаются их авторами как уникальные и особенные *произведения*. Появляется в связи с этим возможность диалога в науке. Означает ли это, что субъект научной деятельности совпадает с субъектом искусства и диалог в науке — это примерно то же самое, что диалог между автором и героем в литературе по Бахтину? Часто делаются заявления о том, что субъектные характеристики воплощаются в предмете исследования и в знании об этом предмете, но какие характеристики? Ученый может обладать определенными профессиональными навыками, может быть более или менее полно ознакомлен с последними достижениями в своей области, его природные способности могут быть более или менее высокого уровня, кроме того, способность к компромиссу у всех разная, умение общаться с коллегами и находить с ними общий язык тоже неодинаковы, у каждого ученого глаза определенного цвета и обувь конкретного размера. Какие же из этих качеств, да и бесконечного множества других, следует принимать во внимание при анализе научной деятельности, а от каких сразу же следует отвлечься? Какие тут могут быть критерии отбора? А может быть, нужно уметь каким-то образом учитывать все характеристики ученого? А развитие самой науки и философский ее анализ — не предлагают ли они нам какие-то новые

идеализации, которые, подобно классическим, не имеют ничего общего с конкретным ученым-исследователем, не находят воплощения в действительности, но тем не менее помогают нам понять каждого ученого во всем его своеобразии и индивидуальности?

## 2. Ученый как член научного сообщества

Начиная с середины прошлого века исследователи науки предлагают много вариантов понимания субъекта научной деятельности в его соотносительности с научным знанием, и это свидетельствует о признании «законности» этой проблемы. В эпоху классической науки такой проблемы вообще не возникало. Как я уже упоминала выше, все, что относилось к ученому (его биография, социальная принадлежность, семейное положение, национальность, образование, отношения с коллегами, споры и дискуссии с ними и т. д.), выносилось за пределы логики научного знания, и это казалось законным и само собой разумеющимся. Все относящееся к культуре, истории, социуму отделялось четкой границей от науки как от совокупности логически упорядоченных, систематизированных знаний. В середине прошлого века в социологии науки представители школы Р. Мертона перенесли эту границу внутрь науки, но она сохраняется как отделяющая социальные структуры от логических: сама наука понимается как социальный институт, встроенный в общество, и уже в самом этом институте деятельность ученого по получению знания в рамках университета, корпорации, фонда, любой научно-исследовательской организации отделяется от конечного результата деятельности. В самой науке, понимаемой как система знаний, как логическая структура, субъекта по-прежнему нет и ни о каком диалогическом общении речи быть не может.

В книге Т. Куна «Структура научных революций»<sup>6</sup>, вышедшей в свет в 1962 году, закладываются основания принципиально новой социологии науки, где предпринимается попытка в самом научном знании увидеть процесс его получения. На передний план у Куна выдвигается понятие научного сообщества, в функционировании которого он стремится увидеть наиболее ответственный, с его точки зрения, момент в развитии науки, а именно смену парадигм в ходе

научной революции. Чтобы развитие науки пошло по новому пути, необходимо, чтобы большинство членов научного сообщества приняло новую парадигму, выдвинутую в ходе последней научной революции. Каким образом происходит это признание?

Для Куна важно подчеркнуть, что, хотя сторонники конкурирующих парадигм и вынуждены вести дискуссии, хотя каждая сторона «может надеяться приобщить другую к своему способу видения науки и ее проблем, ни одна не может рассчитывать на доказательство своей правоты. Конкуренция между парадигмами не является видом борьбы, которая может быть разрешена с помощью доводов». Причины, по которым защитникам конкурирующих парадигм не удается осуществить полный контакт с противоположной точкой зрения, следовало бы описать, полагает Кун, как «несоизмеримость предреволюционных и после-революционных нормальных научных традиций»<sup>7</sup>. Переход к новой парадигме не есть логическая процедура; отказ от старой парадигмы и признание другой есть акт «обращения», пишет Кун, это ситуация, где не может быть доказательства, повторяет он опять. «Отдельные ученые принимают новую парадигму по самым разным соображениям и обычно сразу по нескольким различным мотивам. Некоторые из этих мотивов — например, культ солнца, который помогал Кеплеру стать коперниканцем, — лежат полностью вне сферы науки. Другие основания должны зависеть от особенностей личности и ее биографии. Даже национальность или прежняя репутация новатора и его учителей иногда может играть значительную роль»<sup>8</sup>. Решающую роль в выборе парадигмы может сыграть индивидуальное ощущение удобства или эстетическое чувство.

Важность этих по существу субъективных аргументов Кун объясняет характером обсуждения новой парадигмы: «Когда впервые предлагается новый кандидат в парадигму, то с его помощью редко разрешают более чем несколько проблем, с которыми он столкнулся, и большинство этих решений все еще далеко от совершенства. До Кеплера теория Коперника едва ли улучшила предсказания положения планет, сделанные Птолемеем... Лишь значительно позднее, после того как новая парадигма уже укрепилась, была воспринята и получила широкое распространение, обычно

возникает решающая аргументация. Например, маятник Фуко демонстрирует вращение Земли, а опыт Физо показывает, что свет распространяется быстрее в воздухе, чем в воде. Обоснование этих аргументов составляет элемент нормальной науки, и они важны не для обсуждения парадигмы, а для составления новых учебных пособий после научной революции»<sup>9</sup>. При разрешении революционного кризиса речь идет о выборе «между альтернативными способами научного исследования, причем в таких обстоятельствах, когда решение должно опираться больше на перспективы в будущем, чем на прошлые достижения. Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы. Другими словами, он должен верить, что новая парадигма достигнет успеха в решении большого круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при решении некоторых из них. *Принятие решения такого типа может быть основано только на вере*». Для того чтобы выбор был сделан, недостаточно наличия кризиса. «Должна быть основа (хотя она может не быть ни рациональной, ни до конца правильной) для веры в ту теорию, которая избрана в качестве кандидата на статус парадигмы. Что-то должно заставить по крайней мере нескольких ученых почувствовать, что новый путь избран правильно, и иногда это могут сделать только личные и нечеткие эстетические соображения»<sup>10</sup>.

Под революционными ситуациями Кун понимает события разного масштаба, как глобальные революции типа коперниканской, так и смену теорий-парадигм не столь значительных, но тем не менее задающих направление развития исследований в конкретной области знаний в рамках нормальной, в его терминологии, науки. Сам Кун не придает большого значения этому различию в масштабе, однако различие здесь весьма существенное. Одно дело, когда ученый выступает как бы *от лица* определенного типа мышления, и совсем другое — когда он *в рамках* господствующего способа мышления, типа культуры отстаивает *конкретный, частный* способ решения проблем, задач в данной научной дисциплине. В первом случае ученый выступает как индивид, мыслящий в горизонте субъекта-личности, осо-

знающей себя на развилке способов мышления, и здесь общение носит диалогический характер. Таким было, безусловно, общение великих физиков в XX веке, и не только между собой, но и с теми, кто в XVII веке закладывал основы познавательного мышления Нового времени. Обсуждение же менее масштабных проблем, не требующее переосмысления логических начал, не является диалогическим в философском смысле слова: не каждая беседа, не каждый разговор или спор являются диалогом.

Рассуждая о том, какие факторы могут повлиять на выбор ученым той или иной парадигмы, Кун погружает дискуссии на эту тему не только в контекст культуры и социума, противостоящих ученому как находящиеся вне его, но и в мир быта, в мир его собственной биографии, индивидуальных особенностей ученого-человека, его ощущений и восприятий, его веры и его предпочтений. Если ученый принимает решение в пользу конкретной теории на основании своей внутренней убежденности в её превосходстве, на основании чувства восхищения ее красотой, то едва ли возможен его диалог с коллегами. Позитивисты (П. Дюгем, например) тоже говорили о доминировании субъективных обстоятельств при выборе между гипотезами или теориями, но они выносили эти процедуры за пределы науки как системы знания. Кун же считает их неотъемлемой частью науки как развивающейся структуры, и это очень существенный момент его концепции, положивший начало целому вееру направлений в исследованиях науки.

### **3. Ученый как генерирующий новое знание в уникальных условиях конкретного события**

Историки, а затем и социологи науки, безусловно под влиянием идей Куна (неважно, осознавали они это или нет), сосредоточили свое внимание на изучении отдельных достижений в истории науки, рассматриваемых ими как уникальные, особенные события. Такого рода исследования были названы *case studies* и получили большое распространение во второй половине прошлого века. В *case studies* субъект познания приобретает еще большее количество (если это возможно) свойств, могущих повлиять на характер получаемого научного знания, чем член научного сооб-

щества Куна. Если в ходе фундаментальных научных революций ученый выступает как бы *от лица* типа мышления и культуры той или иной исторической эпохи, если в научном сообществе как его член он действует *от лица* своих индивидуальных и личностных особенностей (включая профессиональные), то в *case studies* ученый как генерирующий знание воплощает в себе все характеристики конкретной ситуации, как бы незначительны они ни были. Рассматриваемая ситуация берется как некоторая целостность, все составляющие которой (социальные, психологические, экономические, культурные) ориентированы на получение знания. В *case studies* все элементы, участвующие в производстве знания, «привязаны» к определенному месту и определенному времени, чего нет в научном сообществе. Так, работа П. Формана «Веймарская культура, причинность и квантовая теория» (1971)<sup>11</sup>, ставшая одним из первых и в то же время почти классическим примером исследований нового типа, имеет дело с серьезной проблемой в развитии физики начала XX века (проблема причинности) и фокусирует решение этой проблемы в некотором ограниченном пространственно-временном объеме. Время — 1918–1927 годы, пространство — Германия Веймарской культуры. Предмет анализа — отношение немецких физиков к ценностям той культуры, в которой они жили, и не просто отношение, а формирование в контексте этого отношения наиболее фундаментального для физики понятия — идеи причинности. Рассматриваемое событие представляет интерес прежде всего с точки зрения получаемого в его рамках результата в науке, и все его составляющие сориентированы на эту цель — или как способствующие её достижению, или как препятствующие. И идеологическая обстановка, и культурные ценности, и политический контекст образуют некоторое целостное событие-ситуацию, порождающее новую идею в физике. Ученый выступает как бы *от лица* этой целостности, и в его деятельности, как и в ее результате, эта целостность должна содержаться в качестве обязательной и наиболее значимой составляющей.

В более поздних работах типа *case studies* ученый как субъект научной деятельности приобретает все больше и больше свойств, участвующих в получении знания. Если в классической науке субъект освобождался по возможно-

сти от всех своих личностных качеств, то теперь наоборот: ученый как субъект познания «обрастает» в логическом пределе бесконечным количеством характеристик, которые, как предполагается, тем или иным способом могут участвовать в производстве знания. Совокупность всех этих свойств и образует уникальное событие получения нового знания. Событие это уникально и как таковое в определенном смысле «самодостаточно», оно максимально фокусируется на данном, конкретном способе *получения* результата именно в *этой* индивидуально оформленной ситуации. Ученый, выступающий *от лица* эпизода-события, находящегося в центре внимания историка, социолога, философа науки, не нуждается в общении с другим ученым, воплощающим в себе другое событие-эпизод; во всяком случае, это общение отходит далеко на задний план. Он выстраивает знание, пользуясь теми средствами, которые ему предоставляет ситуация, ограниченная определенным местом и временем, теми или иными социальными, идеологическими, психологическими, экономическими и прочими отношениями. Происходит социальное конструирование знания, не нуждающееся в общении на уровне логики между результатами, полученными в контексте разных событий, диалогического общения в том числе.

Когда речь шла о формировании оснований мышления в контексте культуры, о споре логических начал в контексте разных способов мышления, тогда на равных и с одинаковым интересом со стороны исследователей анализировались и революция XVII века, и революция XX века, и аристотелевская наука в ее сравнении с классическим естествознанием и с естествознанием прошлого столетия. Чтобы исследовать науку XX века, необходимо знать классическую науку и процесс ее формирования в XVII веке, каждая из сторон не может быть понята в изоляции от другой, и между ними устанавливаются диалогические отношения. При проведении исследований типа *case studies* берется для изучения *один* предмет, *один* эпизод-событие, и для его понимания нет необходимости выяснять его отношения с другими эпизодами-событиями, он индивидуален и самодостаточен, условий для диалога нет.

Тем не менее важно подчеркнуть, что вся совокупность составляющих изучаемого события в науке средствами *case*



**studies** ориентирована на познавательную деятельность, на получение *научного* результата. Целью деятельности, которая происходит в рамках *case studies*, как и в научном сообществе Куна, является решение научной проблемы. Основное отличие в том, что в *case studies* происходит «заземление» процедуры решения в определенном месте и в определенный промежуток времени, причем масштаб изучаемого предмета, как правило, становится меньше. Это приводит к тому, что начинает учитываться все большее число незначительных сопутствующих научному исследованию обстоятельств, присущих именно данной конкретной ситуации.

#### 4. Ученый как сотрудник лаборатории

Следующим шагом в изучении науки можно считать работы социологов, сделавших предметом изучения научную лабораторию. Здесь происходит дальнейшее разрушение идеалов мышления классической науки, прежде всего по той причине, что в исследовательский процесс, а вместе с ним и в конечный результат оказываются включенными не только те или иные свойства конкретной ситуации, сфокусированные на производство знания, но и особенности конкретной обстановки в лаборатории, не имеющие никакого отношения к творческим процессам в голове ученого и даже просто к науке как таковой. В классическом естествознании предполагалось, что из научного знания должен быть исключен весь процесс его получения вместе с личностными характеристиками ученого, но не только. Исключались и сопутствующие изучаемому предмету обстоятельства, второстепенные для понимания его сути. Вспомним, как строил свой эксперимент И. Павлов, стремившийся максимально следовать образцу мышления в классической науке. Павлов, изучая условные рефлексы, создает такие условия эксперимента, которые очень далеки от естественных. Животное ставится в станок, т. е. лишается свободы передвижения. Экспериментатор из комнаты удаляется, а вместе с ним и масса всяких дополнительных раздражителей: его движения, шум шагов и дыхания, движения глаз. Но устраняется не только экспериментатор. Устраняются по возможности все факторы, не имеющие от-

ношения к изучаемому процессу формирования условного рефлекса. Павловым была построена специальная лаборатория, которая максимально ограждалась от доступа влияний снаружи. Для этого ее окружили рвом, стены здания были по возможности звуконепроницаемы и т. д.

Социологи конца прошлого века смотрят на лабораторию, на проводимые в ней эксперименты и самого исследователя совсем иными глазами. Я имею в виду прежде всего микросоциологов, или антропосоциологов, которые выбрали непосредственным предметом своего анализа научную лабораторию. Для них характерны утверждения типа: научное знание конструируется в каждой научной лаборатории по-своему, полученное в одной лаборатории, оно не может быть воспроизведено в другой, так как в структуру и содержание научного знания включается все бесконечное разнообразие поступков, споров, недоразумений, личных отношений персонала лаборатории, а также условия работы, зависящие от оснащения лаборатории, экспериментального оборудования, помещения, мебели и т. д., и совокупность всех этих обстоятельств невозможно в точности воспроизвести в другом месте. Научное знание не есть результат познания мира природы, существующей независимо от человека, оно, наоборот, воспроизводит мир человеческих отношений. Для ученого самое важное — это заставить вещи «работать» и добиться в этом успеха. Научное знание несет на себе печать и формирует свое содержание *исключительно* тех отношений, которые складываются в процессе исследовательской работы в данном месте и в данное время, и из всей совокупности предметов, вещей, экспериментального сырья и оборудования, присутствующих в лаборатории.

Наиболее бескомпромиссным и доведенным до некоторого логического предела выражением позиций исследователей в области микросоциологии можно считать, на мой взгляд, работу К. Кнорр-Цетина «Производство знания. Очерк о конструктивистской и контекстуальной природе науки»<sup>12</sup>, опубликованную в 1981 году. Р. Харре, написавший предисловие к ее книге, так характеризует в общих чертах точку зрения К. Кнорр: «Антропологический подход (так можно его назвать) является фокусом этого исследования. На лаборатории смотрят невинным взглядом пу-

тешественника в экзотические страны, и общества, обнаруженные в этих местах, наблюдаются объективным, хотя и сочувственным глазом путешественника, принадлежащего к совершенно другой культурной среде... По всей видимости, логика не принадлежит к числу «идолов племени». Там, где она появляется, она становится чем-то вроде подспорья в риторических дебатах. Экспериментальный контроль мысли, официальная философия науки демонстративно устраняются из рассуждений тех, кто действительно практикует науку как способ жизни»<sup>13</sup>.

Не существует никакой рациональности, специфичной именно для научной деятельности, и нет никакой разницы между научным и повседневным рассуждением, утверждает К. Кнорр. *Ученый — это практический мыслитель, и дихотомия социальный/когнитивный устарела.* Понятие ситуации и идея контекстуальной зависимости приобрели огромное значение. Научное знание не описывает природу, как это принято считать в традиционных интерпретациях науки. Где в лаборатории, спрашивает Кнорр, можем мы найти «природу» или реальность? Что такое лаборатория? Это скопление инструментов и приборов в некотором рабочем пространстве, составленном из стульев и столов. Ящики и полки заполнены разного рода химической посудой и реактивами. Холодильники и морозильники забиты тщательно пронумерованными образцами разного рода исходных материалов. В лаборатории нельзя найти природу, если только она с самого начала не определяется как продукт научной деятельности. Нет в лаборатории, соответственно, и научной теории, которая, как утверждает философия науки, воспроизводит в себе природный мир. Мы находим в лаборатории *смесь познавательной и многих других форм деятельности, смесь, которую никак нельзя назвать теоретической.* Ученые заинтересованы прежде всего в том, чтобы «вещи работали», а поэтому *их поведение привязано к структуре интересов.* Чистая теория — это иллюзия, которую наука унаследовала от философии естествознания, полагает Кнорр.

Нет в лаборатории и истины. Язык ученых, пишет Кнорр, содержит многочисленные высказывания относительно того, что является истинным и что таковым не является. Но эти высказывания ничем не отличаются от

нашего повседневного использования понятия «истинный» в быту и мало имеют общего с эпистемологическим понятием истины. Если и существует стимул, который может побудить ученых в лаборатории к деятельности, то это скорее их стремление добиться успеха, а не истины. Здесь речь в действительности идет об инструментальном производстве знания в мастерской, называемой «лабораторией».

Процессы производства знания включают в себя цепочки решений и обсуждений, предполагающие необходимость *выбора*. Кнорр возражает против мнения, что ситуация спора, несогласия есть нечто преходящее в науке и подлежит преодолению. *Состояние возможности и необходимости делать выбор является для науки постоянным, непреходящим*. Из всех рассуждений Кнорр, однако, следует, что выбор делается ученым в ходе деятельности, которая осуществляется в рамках рациональности, общей и для науки, и для здравого смысла, и для общения на уровне быта. Если в классической науке все споры и возможности разного выбора выносились за пределы научной рациональности, в которую включались только результаты, то теперь сама научная рациональность растворяется в здравом смысле повседневности. Здесь не предполагается никакого диалогического общения в философском смысле слова — на грани культур, в точках пересечения разных типов рациональности, как это было в первой трети и в середине прошлого века. И само естествознание развивается экспоненциально, вширь, а не вглубь, реализуясь больше в технических изобретениях.

Сложность научных конструкций, появляющихся в результате разнообразных выборов, которые делают учеными в лаборатории, позволяет нам считать маловероятным, чтобы продукты научной деятельности были получены одним и тем же способом в разных лабораториях, пишет Кнорр. Это значит, что маловероятна возможность повторения процесса производства результата. Каждый осуществленный в науке (лаборатории) выбор может быть поставлен под вопрос именно потому, что речь идет о выборе, т. е. о наличии альтернативы, о возможности другого выбора. Что во всем этом процессе воспроизводится, так это только сама возможность выбора. Тот или иной выбор,

который делает ученый в лаборатории, определяется множеством факторов, таких, например, как: существование энергетического кризиса или присутствие друга с предложением; неудача, которая породила новый вариант исследования, или покупка, которую надо оправдать; личный опыт, накопленный на базе конкретных особенностей научной карьеры, или официальная практика в данный момент времени. Очевидно, пишет Кнорр, что все эти критерии не могут быть сведены к небольшому числу критериев, а тем более к принципу рациональности, который бы управлял научным развитием как направленным изменением в сторону усложнения. Усложнение означает здесь, что система способна конструировать и реконструировать себя по-новому. *Самоорганизация любой системы в сторону ее усложнения невозможна без учета окружения.*

Но эта неопределенность, по мнению Кнорр, не является чем-то затрудняющим работу социолога. Она ссылается на последние достижения теории самоорганизующихся систем (а также на успехи в области термодинамики), которые позволяют сделать прямо противоположные заключения, а именно что такая неопределенность есть необходимая предпосылка научного развития. Без контекста понятие самоорганизации в науке не работает. Именно контекст ориентирует процесс реконструкции и развития посредством отбора, который он стимулирует. Кнорр считает, что понятие контекста необходимо здесь, чтобы отнести свои рассуждения к ткани ситуационных перемен, лежащих в основании принятия решений учеными.

По мнению Кнорр, лаборатория — это то место, где осуществляется реальная научная деятельность, и именно она не изучалась сколько-нибудь обстоятельно. Из социальных структур науки научные сообщества наиболее близки лаборатории, но отличаются от последней принципиальным образом: в них доминирует профессиональный принцип, члены научного сообщества объединены прежде всего своей заинтересованностью в решении одних и тех же научных проблем, в лаборатории же доминируют социальные связи. Контекстуальность, наблюдаемая в лаборатории, постоянно подтверждается или, наоборот, ставится под вопрос социальными связями, выходящими за пределы конкретного местоположения проводимого исследования.

Поскольку в лаборатории, по мнению Кнорр, решение научных задач не является главным стимулом деятельности, то не следует проводить жесткого разделения между учеными и неучеными. Для Кнорр решающим моментом является то обстоятельство, что переменчивое транснаучное поле в первую очередь определяется не теми характеристиками, которые общи всем его членам. Помимо ученых в лаборатории, оно может включать ректора университета, администрацию исследовательского института, функционеров Национального научного фонда, государственных чиновников, представителей промышленности и редактора издательства.

И дело в том, что если мы хотим понять рассуждения ученых в их связи с принимаемыми в лаборатории решениями-выборами, то мы не можем с самого начала делать критериями контекстуальной организации разделяемые всеми субъектами характеристики. Сеть отношений, с которой сталкиваешься в лаборатории, одновременно и меньше, и больше, чем связи в профессиональных группах. Кнорр отмечает, что при ее подходе существенно меняется представление о внутреннем (как научном) и внешнем (как социальном). Контексты, которые играют столь существенную роль в ее концепции, в принципе не являются ни исключительно «научными» или «когнитивными», ни исключительно «внешними» или «социальными».

Субъект научной деятельности претерпевает, как видим, существенные изменения в рамках социологических исследований науки конца прошлого века. Главный результат этих перемен — субъект познания исчезает как таковой, он «растворяется» в многочисленных элементах контекста производства знания, зачастую не имеющих прямого отношения к науке, и в бесчисленных социальных действиях, которые задвигают на задний план и делают малозначимой любую работу в рамках научной рациональности. Деятельность ученого в лаборатории понимается как «смесь» когнитивного и социального, познавательной и многих других видов деятельности.

В классической науке субъект исчезал, растворялся в результате своей деятельности, в научном знании, диалог был невозможен. В конце прошлого века субъект познания тоже исчезает, но на этот раз он «растворяется» в контексте про-

изводства знания, не утрачивая, а приобретая массу признаков, выводящих его за пределы научной рациональности. Субъекта познания нет, эпистемологический диалог опять невозможен. Ни первая идеализация ученого, в классической науке, ни вторая, в науке конца XX века, как и положено идеализациям, не могут быть воплощены в действительности. С позиций здравого смысла одинаково нелепо говорить, что ученый превращается в точку, в ничто, или что он настолько обрастает в процессе познания разного рода социальными свойствами, что и сам процесс научного исследования превращается в социальное конструирование. Такие не имеющие ничего общего с действительностью идеализации (подобные материальной точке или инерционному движению в ньютоновской механике) помогают, тем не менее, понять, осмыслить вполне земные вещи, такие, как движение брошенного мячика или ученого в лаборатории, за письменным столом, за компьютером.

Любопытно отметить, что как развитие до некоторого логического предела в рамках позитивизма понимания субъекта познания (от П. Дюгема до логического позитивизма середины прошлого века) в качестве лишенного, согласно научной рациональности, всяких свойств, так и доведение до логического предела понимания субъекта в философии и социологии науки конца прошлого века в качестве, наоборот, нагруженного множеством социальных характеристик, необходимых для научного исследования, — в равной мере приводят к устранению предмета познания из науки. Я приводила выше высказывания Кнорр о том, что в лаборатории никакой природы нет и научное знание социально конструируется «из чего придется». Мы оказываемся и в том, и в другом случае перед лицом науки и без предмета, и без субъекта познания. Такое положение дел привело в середине прошлого века к кризису позитивизма и к философскому переосмыслению науки. Что-то похожее происходит и сейчас.

Однако попробуем ситуацию, которая складывается в лаборатории Кнорр с субъектом, рассмотреть еще и с несколько иной точки зрения. Центральным моментом в научной деятельности она считает (как и Кун, только при других обстоятельствах) выбор, который делает ученый, определяя тем самым дальнейшее развитие науки. Выбор,

как мы помним, определяется совершенно случайными факторами, далеко не научными. Можно сказать, как я это и сделала выше, что субъект познания как бы исчезает в этом бесконечном разнообразии повседневной жизни лаборатории. К этому подталкивают рассуждения самой Кнорр о неразличимости научной рациональности и логики обычного бытового разговора, о научной деятельности как способе существования, о равнодушии ученых к поиску истины и об их стремлении к успеху, о том, что роль ученых и не ученых в лаборатории примерно одинакова, и т. д.

Но можно рассуждать и иначе, можно говорить не о растворении субъекта в контексте жизни лаборатории, а о его рождении в момент акта выбора. В зависимости от того, какой выбор ученым сделан, возникают и соответствующий субъект определенного типа научной деятельности, и соответствующий предмет. Субъект, вместе с миром, который он изучает, воспроизводится снова и снова, и каждый раз он новый, другой, после выбора, который сделан. Каждый субъект (и каждый предмет) формируется на базе случайных обстоятельств, их выбор из окружающей действительности произволен и не подчиняется никакой логике, их совокупность порождает науку, но наукой не является. Наука каждый раз возникает как бы заново, на пустом месте (в том смысле, что науки на этом «месте» нет), или из хаоса. В ситуации выбора, когда решается вопрос, какой будет наука в последующий отрезок времени, нет еще ни субъекта, ни предмета этой будущей науки. Однако похоже, что именно к этим моментам «науки на грани» сводятся ее интерпретации в конце XX века. Чтобы понять науку, надо уметь ее разглядеть в момент зарождения. Имеется в виду не ее историческое возникновение в далеком прошлом, а как бы все новое и новое воспроизведение этого акта то ли в ходе научной революции, то ли в целостности эпизода-события более мелкого масштаба, то ли, наконец, в контексте жизни конкретной лаборатории. Логика диалога работает только в случае научной революции, когда пересматриваются фундаментальные основания науки. В лаборатории диалог не поможет, так как нет субъектов, которые могли бы вступить в диалогическое общение, их нет даже в возможности. Элементы ситуации выбора, которые выбор определяют, не имеют ничего общего с наукой,



они на нее *не похожи*. Наука — это бесконечная цепочка выборов, каждый из которых может быть пересмотрен, что дает веер возможных путей развития науки.

Случайность, которая доминировала в ситуации выбора, т. е. в той ситуации, когда определяется характер развития науки на будущее, когда наука как бы рождается заново из не-науки, всегда, еще в концепции Куна, смущала исследователей как нечто внелогическое, разрушающее научную рациональность. Кун всячески пытался оправдаться, отбиться от упреков в иррационализме, но это ему плохо удалось. Единственный выход состоял в том, чтобы саму эту область, порождающую возможность разнообразных выборов, сделать предметом логики. Частично эту задачу выполнила диалогика В. С. Библера. Я говорю частично, поскольку эта логика имеет дело с ситуацией выбора между разными основаниями мышления того или иного исторического периода, она работает как спор логических начал, которые определяют характер дальнейшего развития, в котором они присутствуют как необходимые составляющие мышления (понятия пространства, времени, движения, элементарности и т. д.). Только в своих последних работах Библиер всерьез затрагивает проблему порождения этих начал возможностным миром, где их еще нет, где нет ни субъекта мышления, ни предмета, где нет, следовательно, и диалога<sup>14</sup>.

## 5. Ученый как наблюдатель в науке о хаосе

Если в конце прошлого века *субъект* научной деятельности в рамках философии, социологии и истории *погружается* в стихию начального состояния науки, прекращая свое существование как *субъекта познания*, противостоящего своему предмету, то в самом естествознании происходят аналогичные превращения и с субъектом, и с *предметом* исследования.

Классическую динамику можно рассматривать как начало науки Нового времени, и долгое время она считалась прототипом научного мышления. Строгий детерминизм — ее отличительная черта. В динамике проводится жесткое, принципиальное различие между начальными условиями, задаваемыми произвольно, и уравнениями движения, с по-

мощью которых можно вычислить последующее (и предыдущее) динамическое состояние системы. И. Пригожин пишет: «Рождение современной динамики ознаменовали законы движения планет Иоганна Кеплера и решение “проблемы двух тел” Исаака Ньютона. Но стоит нам принять во внимание третье тело (например, рассмотреть наряду с Солнцем и какой-нибудь планетой еще одну планету), как сложность динамики неизмеримо возрастает. Если система достаточно сложна (как в проблеме трех тел), то знание (сколь угодно точное) начального состояния системы обычно не позволяет предсказать ее поведение на протяжении больших промежутков времени. Неопределенность в предсказании сохраняется, даже если точность, с которой мы задаем начальное состояние, становится сколь угодно высокой. Например, даже в принципе невозможно узнать, устойчива ли наша Солнечная система на все времена в будущем. Это существенно ограничивает полезность понятия траектории или мировой линии. Вместо одной траектории нам приходится рассматривать *ансамбль* мировых линий, совместимых с нашими измерениями. Но коль скоро мы отказываемся от рассмотрения отдельных траекторий, мы тем самым отказываемся и от модели строгого детерминизма. Нам не остается ничего другого, как делать только статистические прогнозы, предсказывая *средние* результаты... сама классическая динамика испытывает потребность в статистических методах»<sup>15</sup>.

Траектории могут стать столь сложными и запутанными, что никакое сколь угодно точное наблюдение не позволит точно задать начальные условия. Мы можем предсказывать лишь поведение пучка траекторий в среднем. Существует огромный разрыв между знанием о том, как действует единичный объект — одна молекула воды, одна клеточка сердечной ткани, один нейрон — и как ведет себя миллион таких объектов. «Незаметные различия в исходных условиях способны обернуться огромными расхождениями в результатах — подобное называют “сильной зависимостью от начальных условий”. Применительно к погоде это выливается в “эффект бабочки”: сегодняшнее трепетание крыльев мотылька в Пекине через месяц может вызвать ураган в Нью-Йорке»<sup>16</sup>. В порядок классической динамики постепенно вклинивалась доля случайности, это

уже понимали ученые в конце прошлого века; еще шаг, и появлялся хаос, скрывающий в себе свой особый порядок. Будущее физики начинало вырисовываться как развитие нелинейной динамики. В этом направлении работали М. Файгенбаум, Г. Суинни, Д. Руэлль, Дж. Форд, Р. Фокс и многие другие. Стандартная линейная наука имела свои пределы. Занятые в ней ученые обычно отодвигали в сторону сложные нелинейные детали, не желая лезть в справочники специальных функций и заниматься рутинной. И тем не менее общая картина нелинейности медленно, но верно привлекала внимание множества людей.

Предметом изучения в науке становятся системы со сложным поведением, подразумевающим сложные причины: сложная электрическая схема, реальная популяция животных в мире дикой природы, поток жидкости, биологический орган, пучок частиц, шторм в атмосфере, экономика целой страны — системы нестабильные, непредсказуемые или неконтролируемые. Их состояние зависит от множества параметров или подвергается воздействию случайных факторов извне. И эти факторы нельзя игнорировать, любой из них может оказаться решающим для определенного поведения системы. Изучаемые системы не принадлежат миру классической науки, который *устроен просто* и подчиняется обратимым во времени фундаментальным законам. Пригожин и Стенгерс пишут: «Модели, рассмотрением которых занималась классическая физика, соответствуют, как мы сейчас понимаем, лишь предельным ситуациям. Их можно создать искусственно, поместив систему в ящик и подождав, пока она не придет в состояние равновесия. Искусственное может быть детерминированным и обратимым. Естественное же непременно содержит элементы случайности и необратимости»<sup>17</sup>. Классическая наука Нового времени претендовала на создание универсальной, детерминистической и объективной картины мира, поскольку не содержала ссылок на наблюдателя — субъекта познания. В классической физике предполагается, что будущее определяется настоящим, что если тщательно изучать настоящее, то можно предсказать будущее. Однако всегда такое предвидение будущего было не больше чем теоретической возможностью и было, скорее всего, не более чем путеводным мифом классической науки, полага-

ет Пригожин. «В наши дни, — продолжает он, — ситуация резко изменилась. Замечательно, что это изменение связано в основном с лучшим пониманием ограничений, налагаемых на процессы измерения необходимостью учитывать роль наблюдателя. Это — лейтмотив большинства основополагающих идей, появившихся в связи с развитием физики в двадцатом веке... Учет ограничений, обусловленных нашим действием на природу, стал существенным элементом прогресса. Роль наблюдателя в квантовой механике неоднократно обсуждалась в литературе за последние 50 лет. Как бы ни развивались события в дальнейшем, роль наблюдателя существенна. Наивный реализм классической физики, исходивший из предположения о том, что свойства материи не зависят от измерительного прибора, подлежал критическому пересмотру»<sup>18</sup>.

Понятие наблюдателя присутствует и в классической физике в лице Демона Лапласа, который наблюдает всю Вселенную извне, из точки, которая лежит вне мира, т. е. с божественной точки зрения. Классическая наука претендует на открытие единственной истины о мире, одного языка, который даст нам ключ ко всей природе, претендует на фундаментального уровня описание, из которого может быть выведено все существующее в этом мире. Одно из основных требований теории относительности состоит в том, что научное описание должно соответствовать источникам, доступным наблюдателю, принадлежащему тому миру, который он описывает, а не существу, созерцающему мир извне. Скорость света в вакууме (300 000 км/с) — предельная скорость распространения всех сигналов, она ограничивает ту область пространства, которая может влиять на точку нахождения наблюдателя.

В науке о хаосе (о формировании облаков, о турбулентности в морских течениях, об аперриодичности сокращений сердечных мышц, о шероховатых поверхностях металлов и о многом другом) наблюдатель тоже включается в тот мир (предмет), который изучается. Дж. Глейк пишет в своей книге о К. Шольце, профессоре Колумбийского университета, специализировавшемся на изучении формы и строения твердого вещества Земли и применявшем в своих исследованиях фрактальную геометрию. Он пришел к убеждению, что фрактальное измерение ландшафтов планеты открыва-

ет двери к постижению ее важнейших характеристик. Например, возьмем классическую геологическую формацию — осыпь на склоне горы. Если поместить наблюдателя на большом расстоянии, она кажется одной из двумерных евклидовых форм. Если, однако, наблюдатель приближается, то он уже двигается не столько по поверхности такой формы, сколько внутри нее. Осыпь распадается на валуны, и ее действительная размерность составляет уже около 2,7, поскольку каменистые поверхности, загибаясь и сворачиваясь, занимают почти трехмерное пространство, подобно поверхности губки. Или другой пример. Взглянув на силуэт автомашины «фольксваген»-жук, мы можем описать форму ее поверхности кривой. Эту кривую можно измерить традиционными методами евклидовой геометрии. Ее можно описать уравнением. Но в этом случае машина воспринимается лишь с позиции наблюдателя, находящегося в десятке или сотне метров от объекта. А что он увидит с расстояния в один или сто километров? С расстояния в один миллиметр или один микрон?<sup>19</sup>

Наблюдателей в науке много, их бесконечно много, в отличие от классической науки, где наблюдатель может быть только один (Демон Лапласа). И дело здесь не только в их количестве, главное в том, что наблюдатель классической науки выведен за пределы изучаемого им мира, а в науке XX века они принадлежат тем мирам, которые наблюдают. И еще вытекающее отсюда различие. В классической науке вместе с наблюдателем-субъектом из естествознания, из его логики, выводился весь процесс получения знания, вся совокупность отношений субъект-предмет. В науке XX века в мир предмета изучения включается не только наблюдатель, но отношение наблюдатель—наблюдаемое, субъект—предмет.

Напрашивается вопрос, случайно ли в естествознании прошлого века используется понятие наблюдателя, а не ученого, или субъекта познания? По-видимому, нет, скорее всего, здесь намечается возникновение новой идеализации ученого — субъекта познания. Можно отметить некоторое сходство между познающим субъектом классического естествознания и новой науки прошлого века. Наблюдатель и в первом, и во втором случае никак не совпадает с ученым-субъектом познания как принадлежащим истории, культуре, стране, национальности, ситуации в научном со-

обществе или в научной лаборатории. Он характеризуется только своей способностью воспринимать наблюдаемый предмет. Но что означает в этом случае воспринимать, ощущать? Эта проблема затрагивается в книге Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?»<sup>20</sup>.

## 6. Ученый как наблюдатель в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари

Наука (как, впрочем, и философия, и искусство) зарождается из хаоса, считают Делез и Гваттари. Хаос, по их мнению, это «не столько отсутствие порядка, сколько бесконечная скорость, с которой в нем рассеивается любая наметившаяся было форма. Это пустота, но не небытие, а *виртуальность*, содержащая в себе все возможные частицы и принимающая все возможные формы, которые, едва возникнув, тут же и исчезают... без последствий». В сноске авторы ссылаются на И. Пригожина и И. Стенгерс (*Ilya Prigogine et Isabelle Stengers. Entre le temps et l'éternité*. Ed. Fayard. P. 162—163), которые «приводят пример кристаллизации переохлажденной жидкости — жидкости, температура которой ниже, чем ее температура замерзания: “В такой жидкости то тут, то там образуются зачатки кристаллов, но эти зачатки возникают и растворяются, не имея никаких последствий”»<sup>21</sup>. Скорость рождения и исчезновения бесконечна, причем философия стремится бесконечность сохранить, а наука отказывается от бесконечной скорости, чтобы добиться актуализации виртуального посредством функций. В случае науки происходит как бы «грандиозное *замедление*, и посредством замедления актуализируется не только материя, но и сама научная мысль, способная проникать в нее с помощью пропозиций. Функция — она и есть *Замедленная*». Замедление оказывается возможным, поскольку в хаосе полагается предел, универсальная константа (например, максимум сжатия), и все скорости проходят ниже его. «Частица обладает определенным положением, энергией, массой, значением спина, но лишь при том условии, что она получает физическое существование или физическую актуальность, то есть “приземляется” по траекториям, которые могут быть зафиксированы с помощью систем координат»<sup>22</sup>.

Для Делеза и Гваттари, чтобы понять науку, важно проанализировать способ ее формирования из хаоса, именно тут можно увидеть ее отличие и от философии, и от искусства, а вместе с тем определить ее специфику. Важно отметить, что, с их точки зрения, одновременно формируются и материя как предмет изучения, и мышление, способное проникать в нее научными средствами. Поэтому в точке возникновения науки, в точке, которая определяет ее основные характеристики, нет еще ни предмета, ни субъекта научной деятельности, они только формируются, они на грани своего существования. Ни о каком диалоге тут, естественно, не может быть и речи. Наука функционирует, имея дело только с актуализированными (ею же) из хаоса предметами, вещами, телами. Она постоянно осуществляет бифуркации, отыскивая таким образом в бесконечном хаосе виртуального новые формы для актуализации, осуществляя своего рода потенциализацию материи. Авторы приводят пример бифуркации в таблице Менделеева, где углерод превращается, благодаря своим пластическим свойствам, в состояние органической материи. Наука как бы выбирает из хаоса для актуализации те или иные формы, и этот акт не является в каком бы то ни было смысле единичным. Связь с хаосом сохраняется. «Как правило, состояние вещей, актуализируя некоторую хаотическую виртуальность, заимствует у нее потенциал, который распределяется в системе координат. Оно черпает потенциал в актуализируемой им виртуальности и присваивает его себе. Даже в самой замкнутой системе хоть паутинка да тянется вверх к виртуальности, и оттуда спускается паучок»<sup>23</sup>.

Если фиксировать внимание на актуализированной наукой виртуальности, на вещах, телах, предметах, с которыми имеет дело ученый и которые представлены в науке как функции, то здесь появляются частичные наблюдатели. В понимании Делеза и Гваттари, частичные наблюдатели — это чувственные восприятия или переживания, присущие самим функцивам (элементам функций), они их дублируют. Авторы книги вспоминают Прокла, который даже в геометрических фигурах видел переживания и называл их патемами и симптомами. Научные наблюдатели — это точки зрения, расположенные внутри самих вещей. Их не

следует рассматривать как субъективные источники высказываний. В проективной геометрии перспектива фиксирует частичного наблюдателя, словно глаз, на вершине конуса, а поэтому улавливает контуры предмета, но не видит их рельефа и структуры поверхности, которые требуют другого положения наблюдателя. Делез и Гваттари проводят различие между субъектом и наблюдателем. Из-за того, что этого различия не замечают, утверждают они, появляются субъективистские интерпретации термодинамики, теории относительности, квантовой механики. «Перспективное зрение и относительность в науке никогда не соотносятся с каким-либо субъектом; субъект конституирует не относительность истинного, а, наоборот, истину относительного...»<sup>24</sup> Наблюдатель извлекает из соответствующей системы все, что можно из нее извлечь, его роль — воспринимать и испытывать на себе, только эти восприятия принадлежат не человеку (как это обычно понимается), а самим вещам, которые он изучает. Человек же, математик например, ощущает эффект от того или иного сечения, удаления или прибавления частей, но лишь получая его от того идеально-го наблюдателя, которого он сам же и поместил в изучаемые им фигуры.

## Заключение

Наблюдатель, который занимает столь заметное место в интерпретациях науки конца прошлого века, да и в самой науке — испытывает ли он *логическую* необходимость в диалоге с другими наблюдателями? Способен ли он к такому диалогу? По-видимому, нет, так как он лишен всех субъектных черт, и его способность воспринимать, ощущать весьма ограниченный круг предметов не является способностью субъекта. Он индивидуален и самодостаточен. Для того чтобы выполнить свою функцию и реализоваться, ему не нужен *другой*, в том смысле, в каком участник диалога не может осуществиться как таковой без другого участника диалога (диалогическое отношение). Принцип соответствия или принцип дополнительности организуют отношения между двумя типами теорий (ньютоновская механика и теория относительности или квантовая механика) таким образом, что одна теория не может быть понята без другой. Такой вид от-



ношений в естествознании создает для философии возможность рассмотреть их как диалогические. Кроме того, естественнонаучные теории в данном случае определяются культурой того или иного периода и способом мышления, а поэтому оказываются включенными в споры о началах мышления, о возможностях формирования субъекта-личности определенного типа. Способ получения научного результата включается в саму структуру знания. Логика естественнонаучного мышления первой половины прошлого века служила базой для понимания науки как диалогического способа деятельности.

Наука о хаосе, где доминирующую роль играет не субъект, а наблюдатель, не дает повода увидеть в ней диалогические отношения. Наблюдатель как бы делегируется в науку субъектом, причем лишается всех субъектных характеристик. Он способен воспринимать и ощущать предметы, вещи и тела, но он это делает одновременно от лица и материального мира, и субъекта. Наблюдатель находится за пределами точки бифуркации, где осуществляется выбор. Имеется в виду выбор между разными вариантами дальнейшего развития, а это значит, определяется тип тех предметов и тел, которые будут наблюдаться, а также и сам наблюдатель, характеризуемый прежде всего своей принадлежностью тому миру, который он наблюдает, и своим местоположением в этом мире. Именно в зависимости от того, куда ученый помещает наблюдателя, он воспринимает вещи в том или ином виде. Наблюдатель не участвует в процедуре выбора, как это было с субъектом в сообществе Куна. У Куна ученый-субъект стоит как бы на перекрестке различных путей последующего развития науки, у каждого члена сообщества вырисовывается своя перспектива дальнейших исследований, и если по этому вопросу согласия нет, то возникает спор, диалог. Логический диалог в том смысле, что нельзя утвердить свою позицию, не показав ее преимуществ перед другими. Наличие многих вариантов предполагает необходимость обоснования того или иного выбора. Выбор делает ученый член сообщества, а он отягощен принадлежностью культуре, истории, семье, социуму, отношениями с коллегами и так далее, все это влияет на выбор и каким-то образом вторгается в научную рациональность, порождая массу логических трудностей.

В новой науке о хаосе наблюдатель вытесняет субъекта из рассуждений о науке. Основная его характеристика — локализация в пространстве, его возможности восприятия ограничены некоторым ландшафтным пространством и определенным набором вещей и предметов. Ощущения и восприятия наблюдателя не субъектны, но они одушевляют предметный мир. Не будучи субъектом, наблюдатель не принадлежит социуму, культуре, научному сообществу, коллективу лаборатории. А поэтому его наблюдения, ощущения, восприятия нельзя считать субъективными и лишаящими знание его объективных характеристик. Не будучи субъектом, наблюдатель не стоит на перекрестке разных путей развития науки, он располагается на одном из уже выбранных. Поэтому у него нет логических возможностей для диалогического общения с другими наблюдателями. Каждый из них самодостаточен и не нуждается в другом.

Всякий раз, когда создается та или иная философская концепция науки, предполагается определенная идеализация ученого. Выше я попыталась охарактеризовать основные из них и думаю, что можно сделать вывод: диалог в науке присутствует как ее необходимая логическая компонента только тогда, когда ученый представлен как субъект, который, во-первых, способен делать выбор, и, во-вторых, когда его исследовательская деятельность включается в само знание. В этой ситуации естествознание по многим параметрам сближается с гуманитарным знанием, с искусством, в том числе и по способности включить в свою структуру диалогические отношения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1980. С. 383.

<sup>2</sup> Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 46.

<sup>3</sup> Storer N. W. Introduction to «The Sociology of Science» by R. K. Merton. Chicago, 1972. P. XVII.

<sup>4</sup> См.: Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., 1991. С. 66.

<sup>5</sup> Библер В. С. От наукоучения к логике культуры... С. 120.

<sup>6</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

<sup>7</sup> Там же. С. 195.

- <sup>8</sup> Там же. С. 201.
- <sup>9</sup> Там же. С. 205.
- <sup>10</sup> Там же. С. 207–208.
- <sup>11</sup> *Forman P.* Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory // *Hist. Stud. Phys. Sci.* 1971. Vol. 3. P. 1–116.
- <sup>12</sup> *Knorr-Cetina K. D.* The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science. N. Y., 1981.
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. VII.
- <sup>14</sup> Более подробно эту сторону философии В. С. Библера (ее выход за собственные пределы диалогизма) я рассматриваю в статье: Нетождественное мысли бытие в философской логике (В. С. Библер и Ж. Делез) // *Вопросы философии.* № 6, 2001. С. 159–175.
- <sup>15</sup> *Пригожин И.* От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. М., 2002. С. 40–41.
- <sup>16</sup> *Глейк Дж.* Хаос. Создание новой науки. СПб., 2001. С. 17.
- <sup>17</sup> *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 50.
- <sup>18</sup> *Пригожин И.* От существующего к возникающему... С. 186–187.
- <sup>19</sup> См. *Глейк Дж.* Хаос... С. 138–139.
- <sup>20</sup> *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998.
- <sup>21</sup> Там же. С. 150.
- <sup>22</sup> Там же. С. 150–151.
- <sup>23</sup> Там же. С. 156.
- <sup>24</sup> Там же. С. 166.

Раздел

# III

**ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ  
ЗНАНИЯ: ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ  
ПОДХОД, КОМПЬЮТЕРНАЯ  
МЕТАФОРА, ИСТОРИЧЕСКОЕ  
ЗНАНИЕ**

### **Деятельностный подход: кризис или возрождение**

10–15 лет тому назад проблематика деятельности и деятельностного подхода к разного рода философским сюжетам, начиная с вопросов теории познания и методологии науки и кончая философской антропологией, была у нас весьма популярна. Разные варианты этого подхода разрабатывались такими выдающимися философами, как Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, М.К. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий, Э.Г. Юдин и др. Успешно развивалась так называемая психологическая теория деятельности, которая тоже существовала в разных вариантах. Один из них был представлен работами А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, В.В. Давыдова и др. (которые продолжали и развивали ряд принципиальных идей Л.С. Выготского), другой — работами С.Л. Рубинштейна и его школы. Нужно иметь в виду, что данная проблематика в те годы была своеобразным способом противостояния официально насаждавшемуся у нас марксизму-ленинизму и рассматривалась многими представителями последнего как еретическая. Можно вспомнить резкую реакцию официальных партийных инстанций на тексты Г.С. Батищева, посвященные деятельностной природе человека, драматическую судьбу Г.П. Щедровицкого, в основе методологической концепции которого лежал своеобразный вариант теории деятельности. Я вспоминаю, как в 1971 году на философском совещании в Варне Тодор Павлов, официальный вождь болгарских философов, во многом благодаря которому непререкаемой догмой не только в Болгарии, но и в СССР стала так называемая ленинская теория отражения, заявил, что психологическая теория деятельности, разрабатывавшаяся в те годы в нашей стране, является отходом от марксизма.

Между тем сегодня деятельностная тематика как в философии, так и в психологии утратила былую популярность. В адрес деятельностного подхода выдвигается ряд обвинений.

Первое из них обусловлено тем, что сторонники этого подхода возводили его к определенной интерпретации идей К. Маркса. Их взгляды, как я сказал, противостояли официально толкуемому марксизму-ленинизму, но тем не менее самими адептами этого подхода — при всем различии разрабатывавшихся ими концепций — он понимался как современная интерпретация и развитие некоторых важных марксовских идей. Сегодня, когда все так или иначе связанное с именем Маркса и его философией воспринимается многими как нечто нехорошее, неудивительно и негативное отношение к деятельностному подходу. Отсюда распространение мнений (в том числе и среди бывших сторонников этого подхода), что по крайней мере в психологии эта проблематика была вынужденной формой приспособления к официальной идеологии, что все интересные результаты, полученные в рамках этого подхода и так называемой психологической теории деятельности, могут быть интерпретированы иначе и что современные науки о человеке вообще должны искать иную методологию.

Второе обвинение обращает внимание на то, что конкретные теории деятельности, разработанные в отечественной философии, методологии, психологии, столкнулись с рядом проблем, которые, по мнению критиков деятельностного подхода, не могут быть решены в рамках этих теорий, а предполагают выход за них. В этой связи немало критических замечаний делается по адресу деятельностной методологии Г.П. Щедровицкого и психологической теории деятельности А.Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина и др.

Третье обвинение исходит из того, что деятельностный подход предполагает очень узкое понимание философии, которое было возможно тогда, когда наши исследователи имели плохое представление о современных философских концепциях. Между тем за последнее десятилетие в нашей стране сложилась новая ситуация в исследовании философских тем. Новая литература по проблемам феноменологии, герменевтики, постмодернизма, религиозной философии, появившаяся у нас в большом количестве за последнее время и активно осваиваемая нашими философами, представляется не просто отличной от того, что у нас практиковалось в рамках деятельностного подхода, но и принципиально ему противостоящей. В самом деле, как можно

совместить, например, феноменологию с этим подходом, если первая исходит из идеи созерцания, интуитивного схватывания, а последний из идеи конструирования и созидания? Деятельностному подходу противостоит и развитие экологического сознания, которое все беды современной цивилизации усматривает именно в насильственной переделке окружающей среды и считает саму установку на проектирование и конструирование весьма опасной.

Я попробую ответить на эти обвинения и показать, что деятельностный подход в современных условиях не только имеет смысл, но и обладает интересными перспективами. Но это, как мне представляется, предполагает его переосмысление и отказ от его узкой интерпретации. Это означает также различение деятельностного подхода (или, если угодно, деятельностной исследовательской программы) и конкретных теорий деятельности — в философии, методологии, психологии и т. д., — созданных в его рамках. Конкретные теории могут и должны развиваться, трансформироваться, по-новому интерпретироваться, от них можно отказываться — все это само по себе не обязательно означает отказ от деятельностного подхода как рамки для новых деятельностных теорий.

\*\*\*

Начну с первой группы обвинений. Они исходят из ложной предпосылки: отождествление деятельностного подхода с соответствующими идеями К. Маркса. В действительности Маркс предложил лишь один из вариантов этого подхода, который в нашей стране в силу конкретных исторических обстоятельств был интерпретирован как единственно существовавший. Мысли Маркса о деятельности, о практике могут быть поняты лишь в контексте развития немецкой философии начала XIX столетия, наследником которой он был. Уже Фихте стал развивать идею о том, что субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно возможным способом конституирования самого субъекта. Созидание не-Я — это, по Фихте, не просто опредмечивание Я, не просто его удвоение, а превращение его из неопределенного в определенное, фактически его появление. Ибо

лишь через объективацию Я может рефлексивно отнестись к себе, что является необходимым условием его существования. Идеи Фихте были развиты Гегелем в его учении об Абсолютном Субъекте, который существует лишь постольку, поскольку самоопределяется в процессе саморазвития, что предполагает созидание предметного мира человеческой культуры через труд, язык и другие формы деятельности. Именно этого рода деятельность является необходимым условием саморефлексии Абсолюта и тем самым его становления. Но это же — необходимое условие конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект). Именно в русле этого рода идей Маркс развивает свое понимание деятельности как практики. Маркс подчеркивает, что в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное зеркало, в котором он отражается, а впервые себя созидает. Именно это имеет в виду Маркс, когда он пишет о том, что практика должна быть понята как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения...»<sup>1</sup>. Иными словами, самоизменение возможно лишь через «изменение обстоятельств», через предметную деятельность. Это идея немецкой философии, получившая новую интерпретацию, поскольку у Маркса речь идет не о «чистом Я» Фихте и не об Абсолюте Гегеля, а реальном эмпирическом человеке. Маркс подчеркнул также то важное обстоятельство (которое в предшествующей немецкой философии было несколько в тени), что деятельность, практика предполагает также вступление индивида в отношения с другими, совместную деятельность, использование одними индивидами предметов, созданных другими.

Важнейшая общая черта деятельностных концепций, созданных Фихте, Гегелем, Марксом, — это идея опосредствования. Эта идея противостоит тому пониманию сознания и Я как его центра, которое было само собой разумеющимся для европейской философии и наук о человеке (включая психологию) начиная с Декарта. Согласно этому пониманию сознание является чем-то данным и абсолютно непосредственным. В своей субъективности оно противостоит всему, что находится вне его и что, в отличие от него, вовсе не является очевидным. При таком понимании неле-



по ставить вопрос о том, как возникает сознание и Я. Психология может лишь описывать явления сознания. Но она, как писал в конце XIX столетия один известный психолог, в принципе не может ответить на вопрос, что такое сознание и Я. Отсюда возникает целый ряд неразрешимых для такого понимания сознания и Я проблем. Как возможно познание внешнего мира и как доказать само его существование? Как возможно познание чужого сознания? Для Фихте, Гегеля и Маркса все эти проблемы снимаются. Ибо сознание и Я возникают и существуют лишь в результате деятельности по созданию внешнего объекта. Для Фихте и Гегеля речь идет прежде всего об актах духовной деятельности, для Маркса это прежде всего деятельность по созданию предметов культуры, в основе которой лежит труд.

Интересно заметить, что эти идеи в полной мере были востребованы философией и науками о человеке только в XX столетии, когда с разных позиций и в разных направлениях развернулась борьба за снятие декартовской абсолютной дихотомии субъективного и объективного миров.

При этом деятельностный подход в XX столетии развивался не только в Марксовом варианте. Своеобразной версией этого подхода можно считать немецкое неокантианство марбургской школы, основная установка которого была в растворении всякой «данности» в создавшей ее деятельности и которое было, по сути дела, новой версией фихтеанства (и отчасти гегельянства). Проблематика деятельности была центральной для разных версий неогегельянства. По-своему эта тематика развивалась в прагматизме в 20–30-е годы XX века. Мне представляется, что философия позднего Витгенштейна тоже может рассматриваться как своеобразный и интересный вариант деятельностного подхода. У Витгенштейна речь идет о деятельности с языком, о коммуникации, которая вплетена в реальные практические акты и сама может рассматриваться как практика. При этом исходной является деятельность коллективная, в которой снимается дихотомия субъективного и объективного, внешнего и внутреннего. Марксовы идеи практики, деятельности существенно повлияли на такие разные философские школы, как Франкфуртская школа (наследник этой школы Ю. Хабермас развивает ныне идеи коммуникативного дей-

ствия), как французский экзистенциализм после Второй мировой войны (в особенности Ж.П. Сартр), как группа югославских философов «Праксис» и др. При этом под теориями, развивавшими деятельностный подход, я имею в виду только те концепции, для которых была важна проблематика культурного опосредствования, а не те, которые исследовали действия единичного субъекта как бы сами по себе. К последним можно отнести методологию операционализма, операциональную теорию развития интеллектуальных структур Ж. Пиаже, «технический материализм» Г. Башляра и многие другие.

Философию Сартра, например, можно рассматривать как своеобразный вариант деятельностного подхода. Правда, по Сартру, деятельность уже предполагает существование сознания. Но это сознание абсолютно бессодержательно и равнозначно ничто. Я возникает лишь в результате коммуникации с другими и как следствие определенного поступка, который выводит сознание за его пределы и ставит человека в отношение к другим и к объективной ситуации. В этом смысле человек создает сам себя через деятельность: создание проектов и их осуществление. Позднее, когда Сартр ассимилировал ряд идей Маркса, он развил свои деятельностные представления, выделив различные виды практики: творческую и инертную.

Не без основания считается, что деятельностный подход в отечественной философии и психологии возник сначала в работах С.Л. Рубинштейна, а затем Л.С. Выготского и А.Н. Леонтьева (некоторые, правда, не относят Л.С. Выготского к сторонникам этого подхода). Первый абрис этого подхода на отечественной почве находят в опубликованной в 1922 году работе Рубинштейна «Принцип творческой самодетельности». Обычно при интерпретации этой работы обращают внимание на то, что ее автор еще не стал марксистом, но уже принципиально отошел от марбургской школы неокантианства, в которой он прошел философскую выучку. Однако внимательный анализ этой работы показывает, что в ней Рубинштейн занят именно развитием философских идей марбуржцев. Как раз в русле этих идей он и шел к разработке деятельностной тематики. И это не было сложно, ибо марбургское неокантианство было одной из версий деятельностного подхода. Особенно хорошо это видно на еще

более ранней работе Рубинштейна «О философской системе Г. Когена», которая была написана в 1917–1918 годах. В этой работе автор претендует только на изложение взглядов Г. Когена как его верный ученик. И уже в этом тексте можно найти многие принципиальные идеи относительно деятельности, которые Рубинштейн развивал в своих последующих работах. Ссылаясь на Когена, Рубинштейн пишет о том, что субъект не стоит «за» своими деяниями, не в них выражается и проявляется, а в них порождается. Субъект тождествен со своими деяниями, «...существуя не помимо и вне их, а в них... субъект, определяясь своими деяниями, этим самоопределяется»<sup>2</sup>. Поэтому, когда Рубинштейн стал в конце 20-х и начале 30-х годов развивать свои деятельностные представления в духе идей Маркса, это было не приспособлением к получившей господство идеологии, а естественным развитием тех идей, которые были во многом общими для Маркса и других наследников немецкой философии и которые в других вариантах разрабатывались многими философами в XX столетии.

Нужно сказать, что в Марксовом понимании деятельности существует один изъян, который сказался и на философских и психологических разработках деятельностной тематики в нашей стране. Дело в том, что исходной и привилегированной формой деятельности считается труд. Такое понимание обусловлено идеей о взаимоотношении производственной и иных форм деятельности, базиса и надстройки — идеей, которая не выдержала испытания временем. Сегодня труд во все большей мере опосредуется деятельностью в сфере науки, а богатство страны все больше зависит не от деятельности в сфере материального производства, а от производства знаний. В этой же связи ясна и невозможность противопоставления практической деятельности и коммуникации (правда, у самого Маркса такого противопоставления нет): в практике индивид вступает в отношения с другими, практическая деятельность исходно имеет коллективный характер и поэтому опосредуется коммуникацией. Сама коммуникация может быть видом деятельности и быть формой создания социальной реальности: это относится не только к так называемым перформативным высказываниям, но и к многим иным текстам, которые могут иметь характер поступка. Недаром в современной философии

фии получил широкое распространение термин «дискурсивные практики».

\*\*\*

Теперь по поводу второй группы обвинений в адрес деятельности тематики. Речь идет о критике конкретных теорий деятельности. Не буду разбирать деятельность концепцию Г.П. Щедровицкого. Скажу только несколько слов по поводу психологической теории деятельности. Последняя, как она была разработана А.Н. Леонтьевым, П.Я. Гальпериным и другими, критикуется прежде всего за то, что в центре ее внимания была все же индивидуальная деятельность, а также анализ отдельных действий (и операций, на которые можно разложить эти действия), а не коллективная деятельность, от которой в действительности индивидуальная деятельность и тем более отдельные действия производны. Критикуется также и одна из основных идей этой теории: попытка представить возникновение если не всех, то по крайней мере специфически человеческих психических образований в качестве результата интериоризации внешних предметных действий, их переноса во «внутренний план». Критики этой идеи обращают внимание на то, что при таком понимании неясно, как возникает сам «внутренний план». Кроме того, уподобление внутренних психических процессов трансформированным внешним действиям представляется большим упрощением. Мне кажется, что в этой критике речь идет о реальных проблемах, с которыми столкнулась разработка психологической теории деятельности. Но ответ на эту критику вовсе не обязательно означает отказ от деятельностного подхода, а возможен на основе развития деятельностных представлений в психологии в рамках новых вариантов, которые учитывают то, что было ранее сделано в теории деятельности, и вместе с тем открывают новое поле для теоретических и экспериментальных исследований.

По моему мнению, новый этап разработки психологической теории деятельности был намечен в последних работах В.В. Давыдова и его коллектива. Давыдов начал строить психологическую теорию коллективной деятельности. Он показал, что коллективная деятельность — это не расширение деятельности индивидуальной. Это не простое перене-

сение особенностей индивидуальной деятельности (с ее взаимоотношениями деятельности, действий и операций) на коллектив. Деятельность коллективная включает взаимную деятельность и взаимные действия. Взаимодействие ее участников может быть понято как коммуникация. В этом случае участники должны постоянно обсуждать некоторые проблемы друг с другом, включаться в диалоги и полилоги, чтобы уметь понять позиции других и в то же время научиться смотреть на себя глазами других, т. е. выработать в себе качество саморефлексивности. В исследованиях коллективной деятельности было показано, что нужно иначе понять сам процесс интериоризации: не просто как «перенос» внешней деятельности во «внутренний план», а как индивидуальное присвоение форм коллективной деятельности.

Но если коллективная деятельность включает взаимодействие участников, в частности, их коммуникацию, то меняется и само понимание деятельности. Действия, включенные во взаимодействие с другим человеком, не являются теми же, что действия по производству предмета или по изменению объективной ситуации. Ведь взаимодействие с другим предполагает, что последний является таким же самостоятельным субъектом, как и я сам. Результат таких моих действий не может быть в полном моем распоряжении, я не могу полностью его контролировать.

Мне кажется, что этот новый вариант психологической теории деятельности существенно меняет ее характер и ее возможности.

\*\*\*

Наконец, о третьей группе обвинений, которые мне представляются наиболее серьезными. Ибо в данном случае речь идет не о конкретной версии деятельностного подхода (как выше речь шла о Марксовой версии) и не о конкретных теориях деятельности (например, о психологической теории деятельности А.Н. Леонтьева и П.Я. Гальперина), а о деятельностном подходе вообще во всех его возможных разновидностях.

Верно, что не все современные влиятельные философские концепции разделяют деятельностные идеи. Например, феноменология вряд ли может быть интерпретирована

как деятельностная концепция. То же можно сказать о неомизме, о философии Хайдеггера. Правда, нужно заметить и то, что деятельностное понимание человека и культуры все же оказалось очень влиятельным в философии XX столетия. Несколько лет тому назад один западный философ попросил многих своих коллег ответить на вопрос: какие три мыслителя оказали наибольшее влияние на философию XX века? Большинство указало на трех философов: Витгенштейн, Хайдеггер и Лукач. И Витгенштейн, и марксист Лукач развивали деятельностные представления. Хайдеггер противостоял этим идеям, но он же считал, что именно Маркс наиболее глубоко понял суть современной европейской цивилизации и европейского человека: создавая мир человеческих предметов, человек творит самого себя. Однако сегодня деятельностные идеи вызывают большую критику. Эта критика идет с двух сторон. Во-первых, со стороны экологически и консервативно настроенных философов. Во-вторых, со стороны адептов популярного ныне постмодернизма. Остановлюсь подробнее на этих двух видах критики.

Деятельностный подход обвиняется в пагубном антропоцентризме. При таком понимании это обвинение является следствием сциентизма. Если мы претендуем на точное знание каких-то процессов, то это значит, что мы можем если не фактически, то в принципе контролировать их протекание, можем вмешиваться в их ход и преобразовывать их в наших интересах. А это ведет, с одной стороны, к пониманию природы в качестве простого ресурса человеческой деятельности, к идее безграничной ее «переделки», покорения, с другой стороны, к установке на проектирование социальных процессов, а возможно, и самого человека, к технократической иллюзии. Результаты такого рода подходов сегодня хорошо известны. Наивно-технократическое представление о возможностях переделки природы и господства над ней привели к переживаемому человечеством экологическому кризису. Идея искусственной переделки общественных отношений и человека имели в качестве следствия возникновение тоталитарных систем. Ведь если разумное управление социальными процессами понимается как их рациональная калькуляция, контроль и полная предсказуемость результатов воздействия, то, значит,

нужен специальный бюрократический аппарат, манипулирующий людьми и подавляющий все отклонения от того, что считается «разумным». Развитие цивилизации по технократическому пути показало, говорят эти критики деятельностного подхода, что всякое вмешательство в естественные (не только природные, но и социальные, и человеческие естественные процессы) пагубно. Мы слишком плохо знаем сложные связи и зависимости этих процессов. В результате мы имеем самонадеянное «деятельностное» вмешательство, претензии на проектирование и конструирование всего и вся порождают такие следствия, которые ставят под угрозу само существование человека.

Нужно признаться, что некоторые варианты деятельностного подхода дают основания для подобной критики. Если понимать деятельность как создание таких предметов, которые как бы полностью подконтрольны человеку, которые в известном смысле являются его простым продолжением, тогда действительно этот подход становится синонимичным технократическому проекту. На мой взгляд, подобное понимание деятельности можно увидеть, например, во всеобщей организационной науке А.А. Богданова (хотя она не сводится к технократической иллюзии и обнаруживает сегодня большой смысл в связи с изучением сложных организованных систем). Технократическое понимание деятельности — это современный вариант утопического сознания: природу можно переделывать, общество и человека можно проектировать. Подобный взгляд глубоко укоренен в европейской культуре, по крайней мере начиная с XVII века, со времени возникновения экспериментального естествознания. Даже в немецкой философии начала XIX века, весьма далекой от технократической иллюзии, смысл деятельности понимается как самостановление субъекта (Абсолютного Я или Абсолютного Духа), как вбирание субъектом, включение им в свой состав продуктов собственной объективации — а других объектов с этой точки зрения и не существует. У Маркса унаследованное от немецкой философии понимание деятельности соединилось с технократической иллюзией: идеей о возможности полного контроля за природными и социальными процессами.

Но ведь возможно и иное понимание деятельности. И именно это иное понимание оказывается сегодня весьма

актуальным. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим, и в результате этой деятельности оба они изменяются. Именно исследование взаимодействия участников коллективной деятельности лежит, как я писал выше, в основе того нового варианта психологической теории деятельности, который разрабатывал в последние годы В. В. Давыдов. Такой подход предполагает наличие нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих в отношение диалога и меняющихся в результате этого. Так понятая деятельность предполагает не идеал антропоцентризма в отношении человека и природы, а идеал коэволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге.

Но это означает, что искусственные и естественные процессы, которые не могут быть сведены друг к другу, вступают в сложные отношения. Деятельность — это, конечно, искусственный процесс. Но деятельность, которая превратилась в традицию и которая стихийно воспроизводится, может рассматриваться как процесс квазиестественный, в отличие от подлинно естественных (природных) процессов, с одной стороны, и той деятельности, которая сознательно проектируется, с другой. Конечно, невозможно предвидеть все последствия той или иной сознательно проектируемой деятельности, ибо она всегда включается в сложную сеть естественных и квазиестественных процессов. Мысль о возможности полного контроля за результатами деятельности — не более чем иллюзия. Это особенно ясно сегодня, когда мир становится все более сложным и чреватым опасностями, о которых нельзя было ранее подозревать. Вместе с тем степень предвидения может быть разной, и если бы результаты деятельности нельзя было предсказать хотя бы в некоторой мере, то она была бы бессмысленной. Верно и другое: человек — не только природное, но и искусственное существо. Если бы искусственная



составляющая, выражающаяся в деятельности, исчезла, человек перестал бы существовать. Человек не может не проектировать свое будущее, хотя реализация проектов никогда не совпадает полностью с замыслом. Вместе с тем многое из того, что мы считаем обретениями европейской культуры, было когда-то не чем иным, как проектом, замыслом. Таким, например, проектом была когда-то сформулированная философами идея правового государства, которую в период этого формулирования можно было бы считать чем-то совершенно утопическим. Между тем этот проект был в значительной степени (хотя и не абсолютно) реализован. Самое же главное состоит в том, что если раньше многие виды деятельности, лежащие в основе воспроизводства человека как специфического естественно-искусственного существа осуществлялись квазиестественным образом, то сегодня они стали настолько сложными или же столкнулись с такими трудностями реализации, что предполагают сознательное проектирование. Впервые в истории возникла возможность искусственного вмешательства в сами природные, биологические основы человека с помощью генной инженерии. Существуют ли границы этого вмешательства и чем они определяются? Может ли это вмешательство регулироваться сложившимися этическими, правовыми, религиозными предписаниями или же последние сами нуждаются в пересмотре? Может ли человек проектировать не только собственную индивидуальную и социальную жизнь, но также и собственную биологию? Это острейшие вопросы, которые сегодня являются предметом горячих споров. Ясно, во всяком случае, что особенности современной экологической и социальной ситуации не только не ведут к отказу от деятельностной тематики, но, напротив, делают последнюю одной из самых актуальных.

Второе обвинение против деятельностного подхода исходит сегодня от ставшей популярной, в том числе и в нашей стране, философии постмодернизма. С одной стороны, постмодернизм сохраняет определенные связи с деятельностным подходом. Согласно постмодернистам, человек живет в мире сделанных предметов (самым главным из таких «предметов» является текст), и сам он — сделанное существо. Известно высказывание Ж. Деррида о том, что в мире нет ничего, кроме текстов. Постмодернисты в современной

психологии по-своему истолковывают идеи М.М. Бахтина и Л.С. Выготского и ссылаются на них как на своих предшественников. Вместе с тем нормы так понимаемой деятельности, согласно этой точке зрения, совершенно условны и могут произвольно меняться, она имеет фрагментарный и произвольный характер. Результаты деятельности не могут контролироваться. Она как бы расплывается. Поэтому ее бессмысленно проектировать. Утопии как осуществление идеала невозможны. Поэтому нужно отказаться как от утопий, так и от идеалов. Самое же главное состоит в том, что такое понимание деятельности предполагает отсутствие ее носителя — делателя. Сторонники этой философии считают, что нужно отказаться от идеи целостной личности вообще (идея «смерти человека»). Разные потоки коммуникации, в которые оказывается втянутым современный человек, настолько многочисленны и разнородны (а иногда и несоизмеримы), считают эти теоретики, что индивидуальное сознание неспособно интегрировать их в виде единства Я. Сознание оказывается «перенасыщенным» и «фрагментированным». Все без исключения традиции с воплощенной в них иерархией ценностей утратили сегодня авторитет, не могут считаться непререкаемыми. Поэтому личность как агент действия, предполагающий наличие определенных ценностей, представлений о правах и обязанностях и ответственность за поступки, теряет смысл. Человек не может рассматриваться как автор своих поступков, считают эти теоретики, ибо реагирует в основном в соответствии с теми системами коммуникации, в которые оказался случайно втянутым. Он не является и автором собственных текстов, ибо последние в действительности не что иное, как коллажи, склейки из текстов иных. Философы и психологи, придерживающиеся постмодернистского подхода, считают, что сегодня проблема самоидентичности личности вообще потеряла смысл. Став фрагментированной, личность исчезает. Европейская философия, начиная с Декарта, исходила из самоочевидности сознания и центрирующего его Я и из не самоочевидности всего остального. Отсюда и традиционный вопрос: «Как возможен мир (если возможен)?» Ответ на этот вопрос пыталась дать немецкая философия в начале XIX века и ряд течений европейской мысли в XX веке. Деятельностный подход в разных своих версиях исторически воз-

ник как попытка снять абсолютную дихотомию субъективного и объективного миров. Сегодня постмодернисты ставят другой вопрос: «Как возможно Я (если возможно)?» Их ответ сводится к тому, что Я в современном мире невозможно.

Но это значит, что постмодернисты имеют дело уже не с тем пониманием деятельности, которое до сих пор фигурировало в философии и науках о человеке, включая психологию. По крайней мере, я не могу считать постмодернистскую философию версией деятельностного подхода.

Но если согласиться с постмодернистами, тогда нужно отказаться от многих традиций и ценностей европейской культуры. Одна из таких ценностей, идущая от христианства, которое легло в основание этой культуры, — это признание субъективного мира, «внутреннего человека», независимого в своих решениях от конкретной ситуации и от давления социальных обстоятельств (декартовское понимание внутреннего мира как чего-то принципиально отличного от мира внешнего — лишь одна из версий этой идеи).

Вместе с тем нельзя не признать, что постмодернисты верно отмечают: Я, субъект с его внутренним миром не является чем-то непосредственно данным, как это полагали в течение долгого времени многие представители европейской философии, а в известном смысле является чем-то созданным, сконструированным. Они правы и в другом: ситуация в современной культуре с ее сложными потоками коммуникаций такова, что Я как единство сознания и как центр принятия решений оказывается под угрозой. Однако из отмеченных ими реальных фактов в действительности следует другой вывод: те деятельности, осуществление которых означает конституирование субъекта, в современных условиях во все большей степени предполагают уже не их стихийное протекание (в качестве квазиестественных), а целенаправленное проектирование.

В этой связи мне представляются интересными исследования становления «внутреннего мира», предпринятые в последнее время известным английским философом и психологом Р. Харре. Последний показывает, что вообще традиционное противопоставление субъективного и объективного в связи с изучением психических процессов теряет смысл. Процессы могут быть публичными по форме их выражения и коллективными по способу их осуществления,

но приватными по форме их выражения. Они могут быть приватными и в первом смысле, и во втором; наконец, они могут быть приватными, индивидуальными по способу осуществления, но публичными по форме выражения. Эта схема не формальна, ибо она используется не только и не столько для описания многообразия психических феноменов и процессов, сколько прежде всего для анализа генезиса внутреннего мира. То, что традиционно связывалось с этим миром, относится в строгом смысле слова лишь к третьему случаю. Что же касается всех остальных случаев, то они явно не могут быть отнесены ни к внутреннему в традиционном смысле слова, ни к внешнему. Однако существование внутреннего мира исключительно важно для нашей культуры. Ибо только на основе этого мира и может существовать Я как единство сознания, единство индивидуальной биографии и центр принятия свободных решений. Р. Харре пытается соединить с идеями Л. Витгенштейна знаменитую идею Л. Выготского о том, как процессы, совершавшиеся между индивидами, участвующими в процессе речевого общения, становятся процессами «внутри» индивида, соответствующим образом преобразуясь. Он использует эту идею в составе своей концепции, где деятельность неотделима от соответствующих речевых актов, которые вплетены в реальные практические действия и сами в свою очередь рассматриваются как действия (коммуникация как действие, как создание, порождение чего-то). Для того чтобы возник внутренний мир, сама идея «внутреннего» должна сначала возникнуть в культуре, т. е. осуществиться именно в формах коллективной деятельности (поэтому идея В. В. Давыдова об интериоризации как способе индивидуального присвоения форм коллективной деятельности, на мой взгляд, не противоречит, а во многом соответствует концепции Харре). Но это значит, что возможны культуры и формы деятельности (и соответствующие им формы коммуникации), при которых индивид может участвовать как агент в коллективной деятельности и вместе с тем не обладать Я и внутренним миром как субъективно сознаваемым.

\*\*\*

Итак, деятельностный подход, с моей точки зрения, не только возможен в современных условиях, но и весьма

перспективен. Однако его развитие предполагает переосмысление и пересмотр ряда проистекающих из него представлений. Об этом я и пытался сказать.

В заключение я хочу отметить, что развитие деятельностного подхода и построение частных теорий деятельности менее всего может быть понято как простое навешивание термина «деятельность» на разнообразные феномены. Такого рода процедуры не дают никакого нового понимания. Речь идет о другом: о попытках конкретного объяснения разных типов деятельности и понимания с позиций деятельности тех феноменов, которые непосредственно кажутся недейтельными (например, созерцание, субъективное переживание, захваченность эмоцией и т. д.). Это предполагает соответствующие теоретические построения, а разворачивание теории, как хорошо известно, возможно только на основании развития некоторой исходной порождающей модели. Это важно подчеркнуть, ибо из самого по себе понятия «деятельность» никакой теории вывести невозможно. Какой должна быть исходная модель деятельностной теории? Я не буду специально обсуждать этот вопрос, но хочу все же отметить, что, по-видимому, она должна включать ряд моментов, в частности, момент трансформации внешнего предмета или ситуации и момент коммуникации. Может быть, в эту модель следует включить и другие моменты с фиксирующими их понятиями<sup>3</sup>. Возможны разные попытки создания деятельностных теорий. Я не исключаю случая, когда существуют разные, несводимые друг к другу теории для объяснения разных типов деятельности. Поэтому, как мне кажется, бессмысленны претензии на создание некоей «Единой Теории Деятельности».

Я хочу также подчеркнуть, что деятельностный подход может показать свою состоятельность в современных условиях только в том случае, если в его рамках будут предприниматься попытки понимания тех феноменов, которые были выявлены в недейтельных и антидейтельных концепциях: феноменологии, ряде вариантов аналитической философии сознания и аналитической философской психологии, в когнитивной психологии, исходящей из компьютерной метафоры психических процессов. Явления субъективного мира, сознания исключительно сложны, и деятельностный подход пока не может претендовать на

то, что все они легкообъяснимы, с его точки зрения. Между тем философия сознания (в сущности, тождественная философии психологии) — одна из наиболее интенсивно развивающихся областей современной философии. Использование в этой области деятельностных представлений, как мне кажется, может быть весьма результативным и для философии, и для наук о человеке, включая психологию.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 262.*

<sup>2</sup> *С. Л. Рубинштейн. Человек и мир. М., 1997. С. 154.*

<sup>3</sup> Это имеет место во всех научных теориях. Так, например, развертывание классической теории механики предполагает в качестве исходной модели движение тела при отсутствии воздействия внешних сил и сил сопротивления. Однако эта модель для своего формулирования (и для формулирования исходных законов механики) использует по крайней мере несколько понятий: силы, массы, ускорения.

### **Деятельностный подход к пониманию «феномена человека» (Попытка современного осмысления)**

Деятельностный подход к пониманию человека и его мира получил, как известно, широкое распространение в нашей философии в 60–70-е годы XX века, выступая, следует подчеркнуть, одним из наиболее значимых проявлений прогрессивных тенденций в советской философской мысли того периода, направленных на преодоление косности и догматизма официозного марксизма. Как, однако, всегда бывает в случаях утверждения авторитета какого-либо идейного течения, обращение к деятельностному подходу, к категории деятельности зачастую носило поверхностный характер, стало данью известной моде, что дало основание автору этих строк в сборнике 1976 года, посвященном проблемам деятельностного подхода, заявить о распространении своего рода магии слова «деятельность», не подкрепленной ответственным концептуальным анализом<sup>1</sup>. Несомненно, однако, что разработка деятельностного подхода у серьезных теоретиков (Г.П. Щедровицкий, Г.С. Батищев, В.Н. Сагатовский, В.П. Иванов, Э.Г. Юдин, М.С. Каган и др.) была подкреплена достаточно углубленным понятийным анализом, способствовавшим развитию нашей философской культуры того времени.

Вместе с тем бесспорно и то, что пафос утверждения деятельностного подхода заключал в себе опасности его абсолютизации и неправомерной универсализации, которые впоследствии стали предметом справедливой критики. В частности, против подобной абсолютизации и универсализации в своих более поздних работах резко выступал такой в прошлом активный разработчик и пропагандист деятельностного подхода, как Г.С. Батищев: «Роковое заблуждение... состоит в том, что объяснительную силу деятельности как методологического принципа не ставят в зависимость от ограниченности ее предметного поля, не

корректируют, не удерживают под непрерывным контролем той осмотрительно-критической рефлексии, которая предохранила бы нас от **превышения меры применимости** этой категории, от ее догматической универсализации...»<sup>2</sup> И далее: «...деятельность не есть единственно возможный универсальный способ бытия человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»<sup>3</sup>.

Приведенные выше формулировки Батищева содержатся в сборнике «Деятельность: теории, методология, проблемы», изданном в 1980 году, в котором многими его авторами-участниками представлена развернутая позитивная позиция по отношению к деятельностному подходу. Батищев призывает — и в этом с ним, наверное, нельзя не согласиться — к «осмотрительно-критической рефлексии», сдерживающей чрезмерный энтузиазм сторонников апологизации деятельностного подхода. В настоящее время маятник, так сказать, резко качнулся в другую сторону. Страдающая «отсутствием осмотрительно-критической рефлексии» апологетика деятельностного подхода сменилась столь же нерефлексивным скепсисом и негативизмом к идее деятельного отношения к миру. Если в свое время можно было говорить о магии слова «деятельность», то теперь сплошь и рядом мы сталкиваемся со столь же нерефлексивным отторжением этого понятия. Тем самым «осмотрительно-критическая рефлексия» должна быть направлена, по-видимому, сейчас и на негативизм по отношению к идеям деятельностного подхода.

Речь при этом никоим образом не идет о том, чтобы подвергнуть сомнению целесообразность критики деятельностного подхода, тем более его абсолютизации и универсализации. В наше время бесспорно и можно и даже должно критиковать многое из того, что когда-то казалось и действительно было для того периода, в тех конкретных условиях передовым и прогрессивным. Однако это должна быть именно конструктивная критика, направленная на выявление действительных недостатков и слабостей критикуемой позиции с точки зрения серьезно концептуально проработанного и демонстрирующего свои преимущества, более совершенного подхода; она не должна напоминать обезьянье метание от одного попадающего в поле внимания предмета к другому.



Ясно, конечно, что все это легче декларировать, чем реализовать в конкретном исследовании. Применительно к теме критического анализа деятельностного подхода отмеченная выше позиция рационально-рефлексивного сознания предполагает, с нашей точки зрения, прежде всего достаточно четкий анализ далеко не всегда очевидных концептуальных предпосылок деятельностного подхода, как он сложился в 60–70-е годы XX века, различных его тенденций и возможных интерпретаций, выдвигаемых против него контраргументов и их реальных оснований; но главное и основное — рассмотрение всех вопросов концептуального анализа в контексте реальной проблемной ситуации, способа человеческого бытия в мире, его коренных особенностей. Попытки адекватной оценки деятельностного подхода не могут замыкаться как на самоцель на осмысление его возможностей; в конечном счете они призваны способствовать лучшему пониманию реальности «феномена человека», специфическими формами рационализирующего моделирования которой выступают как деятельностный подход, так и предлагаемые в качестве его альтернативы иные подходы и концептуальные схемы.

\*\*\*

Приступая к конкретному анализу деятельностного подхода, прежде всего следует оговорить, что его предметом в данной работе является исключительно лежащая в его основе определенная философско-мировоззренческая концепция отношения человека к миру, которая исходит из того, что деятельность представляет собой универсальный и специфический способ бытия человека, культуры и социальности. Категория деятельности выступает тем самым как всеохватывающая характеристика «феномена человека», как наиболее адекватная форма его интерпретации в философско-мировоззренческом плане<sup>4</sup>. Соответственно, предметом нашего исследования не будут конкретизации деятельностного подхода в социальных и гуманитарных науках, что представляет собой безусловно очень важную и ответственную тему, которая тем не менее именно в силу своей значимости требует серьезного специального анализа. В отечественной научной традиции, как известно, деятельностный подход получил наибольшее развитие в психологии, имен-

но там сформировались конкретные концепции и теории (А.Н. Леонтьев, С.Л. Рубинштейн, П.Я. Гальперин и др.), был выработан соответствующий понятийный аппарат (например, широко известная «интериоризация»), шли интенсивные дискуссии и т. п. Все это достаточно важно и значительно и, несомненно, находится в органической связи с философско-мировоззренческой проблематикой, но выходит за рамки темы данного текста — анализа вопроса о возможностях и границах интерпретации специфики отношения человека к миру на основе понятия деятельности как философской категории.

Что же представляет собой «деятельность» как философская категория в контексте деятельностного подхода, каково ее подлинное реальное концептуально-теоретическое содержание, каковы мотивы его универсализации и, соответственно, каковы формы и направления аргументации критики этой универсализации?

Деятельностный подход как общая философско-мировоззренческая позиция у всех его сторонников в нашей философии, несмотря на существенные различия в его трактовке, был органически связан с **культурно-исторической** концепцией общества и человека, был четко ориентирован против натурализма, исходил из примата роли и значения **социокультурных норм** в отношении человека к миру. На подчеркивании этого примата, в том числе и в образовании и воспитании, собственно, и базировались претензии на универсализм деятельностного подхода в понимании мира человека. Эта позиция четко была сформулирована в работах Э.Г. Юдина по анализу категории деятельности в середине 70-х годов, которые не являются пионерскими в плане разработки исходных посылок деятельностного подхода, но, опираясь на уже имевшийся к этому времени опыт таких разработок, четко формулируют смысл понятия деятельности и его различные функции (деятельность как объяснительный принцип, как предмет объективного изучения, как предмет управления, как предмет проектирования и, наконец, как ценность)<sup>5</sup>. По мнению Юдина, «в современном познании, особенно гуманитарном, понятие деятельности играет ключевую, методологически центральную роль, поскольку с его помощью дается универсальная характеристика человеческого мира»<sup>6</sup>. Дея-

тельность Юдин определяет как «специфически человеческую форму активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет целесообразное изменение и преобразование этого мира на основе освоения и развития наличных форм культуры»<sup>7</sup>.

Таким образом, понимание деятельности как **специфически** человеческого способа отношения к миру базируется на том непреложном факте, что человеческое бытие представляет собой жизнь в культуре. Формирование людей как человеческих существ предполагает усвоение норм культуры, их дальнейшая жизнедеятельность базируется на владении этими нормами, историческое общественное развитие, коль скоро оно осуществляется людьми, обуславливается творческим изобретением новых культурных норм и парадигм. На мой взгляд, по существу, категория деятельности у сторонников деятельностного подхода от Г.С. Батищева до Г.П. Щедровицкого и фиксирует это несомненное фактическое положение дел, несмотря на существенные различия в его осмыслении<sup>8</sup>.

Кратко говоря, деятельность — это активность в культуре, и этот смысл изначально и определяет содержание понятия деятельности как исходного для деятельностного подхода. Дальнейшая конкретизация этого понятия, задающего демаркационную линию «человеческого мира», очерчивающую контуры его пространства, на мой взгляд, логически неизбежно, поэтому может осуществляться в русле экспликации представлений о формировании, функционировании и развитии социокультурных парадигм. И сразу же следует подчеркнуть в свете рассуждений о сфере действительности деятельностного подхода, что возможность фиксации на его основе (в том его понимании, которое было сформулировано выше) специфичности человеческого мира отнюдь не предопределяет еще всеохватности его объяснительной силы в отношении различных свойств и проявлении этого мира. Иными словами, то, что может выступать и действительно выступает в качестве специфического признака, вовсе не обязательно — в лучшем случае это открытый вопрос — должно выступать в функции пресловутой «клеточки», из которой может быть логически развернуто все многообразие «человеческого мира». И следует специально обратить внимание на то, что это рассуждение,

критическое по отношению к тезису о всеохватывающем характере деятельностного подхода, вовсе не апеллирует к ограниченности или даже порочности субъект-объектного подхода о вреде антропоцентризма и т. д. Просто сама по себе справедливая фиксация специфичности для человеческого отношения к миру активности в культуре и на основе культуры необходима, но не достаточна для понимания бытия человека в определенных его измерениях, в том числе продуцируемых творческим развитием мира культуры.

Итак, при рассмотрении деятельности как специфически человеческого типа отношения к действительности деятельностный подход прежде всего исходит из того, что этот тип отношения к действительности определяется не биологически заданными, а исторически выработанными социокультурными программами. Как известно, животные как бы вписаны в определенную «экологическую нишу», т. е. в тот спектр окружающих природных условий, в котором они могут жить и эволюционировать как определенный биологический вид. Формы их адаптивного, приспособительного к окружающей природной среде поведения, хотя и весьма лабильного у высокоразвитых животных, складываются на основе тех исходных возможностей, которые определяются строением тела животного, естественными органами. Их межиндивидуальные отношения, сложность и тонкость которых в настоящее время убедительно показывает этология, заставляя напрочь распрощаться с мифом о «зоологическом индивидуализме», тем не менее также в конечном счете подчинены биологическим закономерностям. У человека как живого организма, конечно, тоже действуют механизмы этого витального приспособленного поведения. Но эти механизмы у человека вписываются в объемлющий их контекст программ, задаваемых культурой, которая, если употреблять классический философский термин, **трансцендентна** по отношению к природе. В марксистской традиции доминировало рассмотрение этой трансцендентности прежде всего в плане активно-преобразовательного отношения человека к окружающей среде, проявляющегося в материальном производстве, возможность которого обуславливается возникновением и развитием орудий и средств труда<sup>9</sup>. Изменение самого человека, его собственной природы, К. Маркс связы-

вает с его воздействием на внешнюю природу и ее изменением<sup>10</sup>. Между тем не может вызывать сомнения, что успешность активности, направленная вовне человека, с необходимостью предполагает возникновение специфически человеческих форм регуляции отношений между людьми, формирование **человеческого социума**, в основании которого лежат культурные нормы, блокирующие определенные механизмы витального поведения, в принципе отличного от стайно-стадного «социума» в животном мире.

Таким образом, если под деятельностью понимать формы специфически человеческого отношения, связанного с работой в социокультурных парадигмах, противопоставляя тем самым деятельность витальному поведению, то деятельность нельзя односторонне интерпретировать как активность, направленную вовне человека, на изменение и преобразование внешней его среды. Деятельность в указанном выше смысле должна предполагать также самоизменение, самосовершенствование человека, «наличного бытия» его внутреннего мира.

В этом контексте целесообразно, по-видимому, сделать некоторые замечания в отношении понятия «предметная деятельность». Рациональный смысл этого понятия заключается в подчеркивании того обстоятельства, что деятельность человека в системе культуры и на ее основе имеет в конечном счете своим результатом реальное изменение обстоятельств в реальном мире, выступающем в своей чувственной данности, представляет собой, как выражаются на специализированном философском языке, «предметную деятельность». Эту «предметность», реальность преобразований в реальном мире следует понимать достаточно широко. Она непосредственно очевидна, когда речь идет о преобразовании материальной природы, реальных общественных отношений. Но и когда мы рассматриваем внутренний мир человека правомерно говорить о реальности, если угодно, предметности его преобразования. И критерием такой реальности выступают реальные действия человека, его реальное поведение по отношению к окружающему миру, будь то внешняя природа, социальные институты, другие люди. «По плодам познаете их» — гласит известное евангельское изречение. Скажем, показателем подлинно реального преобразования нравственного внутреннего мира личности выступает нрав-

ственная характеристика ее реальных поступков, а, заметим, отнюдь не способность рассуждать о нравственности, о возвышенном и т. д., хотя, конечно, формальную этическую грамотность следует только приветствовать.

Таким образом, реальное преобразование внутреннего мира человека, становление и развитие личности в человеческой индивидуальности, то, что можно назвать внутренней работой души, в конечном счете находят свое проявление и воплощение в реальной жизнедеятельности людей в окружающем их мире, в их реальных поступках и деяниях. Равным образом это относится и к реальной результативности таких форм социокультурной деятельности, как образование и воспитание, также направленных на становление внутреннего мира человека. Тем самым понятие «предметности деятельности» при его надлежащем истолковании не противостоит обращенности вектора деятельности на субъектность, внутренний мир человека, и его вовсе не обязательно замыкать только на объектно-вещную направленность деятельности.

Нечто аналогичное можно сказать и в отношении понятия практики, практической деятельности, которое, казалось, было безнадежно тривиализировано в догматическом марксизме. Между тем далеко нетривиальный теоретический смысл этого понятия может быть осознан в контексте той реальной проблемы, которая стояла перед Марксом. Понятие практики было выдвинуто Марксом для различения и даже противопоставления деятельности, имеющей своим результатом реальное изменение, — Маркс имел в виду прежде всего общество — от деятельности в рамках сознания, идеологической или теоретической, которая влечет за собой, конечно, изменение в идейных позициях людей, но не самих реальных обстоятельств их жизни<sup>11</sup>.

Существенным моментом учения Маркса о практике оказывается необходимость критической рефлексии над идейными установками деятельности в процессе практического преобразования мира (его выражение из «Тезисов о Фейербахе»: «воспитателя самого необходимо воспитывать»). Этот пафос самокритичности по отношению к исходным установкам преобразовательской деятельности, органически сочетающийся с признанием объемлющей человека действительности, которая постоянно превышает

возможности ее рационального контроля, ее «непрозрачности» для человеческого сознания, безусловно присутствующий в учении раннего Маркса о практике, был затем утрачен в догматизированных вариантах марксизма. Взятое в общем контексте развития философской мысли, учение Маркса о практике следует рассматривать в русле движения от классической философии Нового времени и Просвещения с ее идеологией автономности человеческого разума, сознания и самосознания в направлении постклассической философии с подчеркиванием в последней включенности сознания и познания в бытие человека в мире, примата этого бытия и его непосредственных форм перед рефлексивными формами сознания. Маркс применял свое понятие практики прежде всего к реальному изменению социальных порядков. Но, вообще говоря, использование понятия практики для различения действия в идеальном плане, идеально выраженного намерения и реального воплощения последнего может быть рассмотрено и в гораздо более широком контексте (ср. понятие «духовных практик»).

Деятельность, предполагающая социокультурные основания, предпосылки и нормы, может осуществляться и осуществляется на двух уровнях, если угодно, в двух режимах. Это в первую очередь деятельность по освоению и *использованию, применению* выработанных в историческом развитии социокультурных способов изменения и преобразования действительности, зафиксированных в определенных установках, нормах, программах, которые задают некоторую парадигму деятельности. Это понятие, взятое из методологии науки, в которой оно было определено американским историком и философом науки Т. Куном прежде всего как типовое решение задач в сфере научного исследования, в настоящее время употребляется достаточно широко для характеристики четко фиксированных способов действий в самых различных сферах человеческой жизнедеятельности. Деятельность, основанную на использовании, применении имеющихся способов и норм, можно, таким образом, назвать деятельностью в рамках определенной парадигмы, или *внутрипарадигмальной* деятельностью. Поскольку исходные основания парадигмы обуславливают определенный способ отношения к миру и тем самым — направленность деятельности, ее целеориентированность,

внутрипарадигмальная деятельность выступает как *целесообразное* изменение и преобразование действительности.

Направленность деятельности охарактеризованного выше типа на четко фиксированные способы, нормы, целеориентиры позволяет охарактеризовать данный тип деятельности как *закрытую* систему. Эта «закрытость» сближает ее типологически с витальным поведением, поскольку и там, и там имеет место активность в рамках заданных предпосылок и ориентиров. Благодаря заданности, «закрытости» своих отправных предпосылок внутрипарадигмальная деятельность несет в себе несомненные черты адаптивного, приспособительного поведения, которое достаточно четко проявляется в ориентации на следование принятым в окружающей социальной среде обычаям, правилам, традициям. В этом смысле правомерно говорить о закрытых системах деятельности как о типах **социального поведения** (по аналогии с витальным поведением). Необходимо, однако, помнить, что все эти обычаи, правила, традиции, следование которым может носить характер социокультурного автоматизма (так называемое традиционное поведение, по известной классификации М. Вебера), заданы все-таки не природой в отличие от исходных предпосылок адаптивного витального поведения, а являются всегда результатом культурного творчества на определенном этапе его исторического развития. Восприятие социокультурных норм как естественного непреложного безальтернативного «порядка вещей» представляет собой иллюзию общественного сознания, возникающую в результате устойчивого воспроизводства традиции.

И то, что в определенных культурах нет идеологии инновационности, деятельностного активизма, а, наоборот, господствует идеология строгого следования традициям, «заветам предков» и т. д., отнюдь не исключает того, что в свое время парадигмальные установки данных культур возникли именно как социокультурные установки, трансцендентные по отношению к предшествующим формам социального поведения, как деятельностные инновации. Таким образом, если пользоваться известным марксистским термином, закрытая внутрипарадигмальная деятельность, выступающая в виде социального поведения, является «превращенной формой» деятельности как **открытой**



системы, т. е. предполагающей преобразование традиционных способов отношения к миру.

**Генетически** любая внутрипарадигмальная деятельность на основе культурных норм восходит все-таки к творческому акту по созданию исходных установок культурной парадигмы. Иными словами, в основе всякой культурной традиции, ее бытия и воспроизводства лежит **событие** ее творчества<sup>12</sup>. В этом коренное отличие человеческого бытия от просто витального существования.

Всякий феномен культуры, всякий социальный порядок, представляющийся чем-то естественным, а стало быть, непреложным, безальтернативным, в принципе «открыт», альтернативен в двух измерениях: во-первых, он выступает как инновация по отношению к чему-то, ему предшествующему; во-вторых, он сам может стать предметом, так сказать, жертвой инновационной деятельности. Существенные основания для различения истории и традиции безусловно имеются<sup>13</sup>. Но их все-таки не следует абсолютизировать, не забывая, что традиции возникают как результат исторических «событий», а история на определенных ее этапах «свертывается» в традиционное бытие.

Говоря о «закрытости» деятельности по применению заданных социокультурных норм и способов, не следует далее преувеличивать момент рецептивности, пассивности восприятия и воспроизводства соответствующей установки, нормы, способа действия. Наличествующие здесь автоматизмы могут рассматриваться как предельные, по существу лишь логически возможные ситуации. Реальное действие применения заданной нормы, имеющегося «алгоритма» всегда предполагает некоторое единство репродуктивного и продуктивного момента, самостоятельности, активности субъекта, применяющего данную норму, данный способ действия. Еще Кант указывал на то, что применение заданной рассудком мыслительной нормы в конкретной ситуации реального познавательного акта обязательно должно предполагать некоторую спонтанную активность живого интеллекта, которую великий немецкий мыслитель называл «способностью суждения».

Таким образом, «закрытость» деятельности по применению имеющихся средств и норм отношения человека к миру носит все-таки относительный характер. Осуществление

этой деятельности всегда предполагает активность ее субъекта в рамках принимаемой парадигмы, если угодно, творческое применение и развитие заложенных в ней возможностей<sup>14</sup>.

Было бы большой ошибкой как-то недооценивать или принижать роль внутрипарадигмальной деятельности в жизни людей. Всякая социокультурная работа, будь то в сфере общественных отношений, в экономике, политике, военном деле, в технике, науке, искусстве — осуществляется в рамках определенных парадигм с достаточно четко фиксированными нормами, предпосылками и основаниями. Их формирование и утверждение в обществе — результат долгой, сложной и напряженной работы. Духовная дисциплина внутрипарадигмальной деятельности представляет собой необходимое условие существования и функционирования культуры. И вместе с тем всегда существует опасность окостенения, догматизации парадигмы, превращающей ее в тормоз социокультурного развития. Это происходит тогда, когда ее основания и предпосылки превращаются в нечто непреложное, безальтернативное, исключающее возможности других вариантов подхода. От такой догматизации, закрепляемой эгоистическим социально-групповым интересом агентов определенной парадигмы, не застрахован ни один вид социокультурной деятельности, в том числе и наука. Исключительно важна поэтому принципиальная философская установка, исходящая из того, что любые выработанные в ходе культурно-исторического развития основания, предпосылки и нормы мироотношения людей, определяющие соответствующий вид деятельности, всегда носят относительный, «конечный», выражаясь языком немецкой классической философии, характер и могут быть превзойдены в более глубокой, полной и широкой перспективе мироотношения.

Активное, творческое начало деятельности в наибольшей степени проявляется, конечно, в *деятельности по развитию* наличных форм культуры, соответствующих способов отношения к действительности, относящихся к ним установок и норм. Именно в деятельности на этом уровне, на высоте ее возможностей раскрывается специфика «феномена человека». Деятельность такого рода не ограничивается ориентацией на имеющиеся программы

действий, кем бы они ни были заданы — природой или социумом. Она предполагает способность к постоянному пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основании программ, к постоянному, так сказать, перепрограммированию, к перестройке своих собственных оснований и тем самым может быть охарактеризована как *открытая* система. Люди выступают при этом не просто исполнителями заданной программы поведения — хотя бы и активными, находящими новые оригинальные решения в рамках ее осуществления, — а создателями, творцами принципиально новых программ действия, новых социокультурных парадигм. Как уже отмечалось, в рамках приспособительного поведения и внутрипарадигмальной деятельности активность представляет собой поиск возможных средств достижения целей, она целенаправленна, *целесообразна*. Деятельность же по перестройке своих оснований предполагает *целеполагание*, является *целеполагающей деятельностью*. Именно при переходе от целесообразной деятельности к деятельности целеполагающей в полной мере открываются перспективы *творчества* и *свободы*. Какое бы точное определение творчеству мы ни пытались дать, несомненно, что творчество на высоте его возможностей предполагает изобретение новых программ социокультурной деятельности, новых ее парадигм в любых ее формах и видах, новых более глубоких и более широких способов отношения к действительности и соответствующих им культурных смыслов и ценностей. Традиционный же философский смысл понятия свободы предполагает способность строить и осуществлять свою программу действия, реализовывать свои творческие конструктивные потенции, преодолевая давление любых препятствий этой реализации, будь то внешняя природная среда, социальные порядки, эгоистические интересы окружающих людей или собственная личностная неразвитость. Свобода означает расширение горизонта своего отношения к миру и к самому себе, возможность «вписывания» в более полные и богатые контексты бытия.

Вся история человеческого общества, материальной и духовной культуры человека представляет собой, таким образом, процесс разворачивания, реализации творческого отношения человека к окружающему его миру, которое вы-

ражается в построении новых способов и программ деятельности. Эта способность к перманентному преодолению уровней включенности в действительность, выхода за их пределы на новые рубежи взаимодействия с реальностью, предполагающего изменения и внутреннего мира человека, пользуясь известным философским термином, «трансценденция» действительно является специфической особенностью человеческого бытия.

Следует подчеркнуть, что эта открытость и трансцендентность человеческого бытия рассматривалась в качестве его специфики и в западной философии, в частности в немецкой философской антропологии, где иногда она также связывалась с понятием деятельности<sup>15</sup>.

Очевидно, что экспликация понятия деятельности через открытость и трансцендентность человеческого отношения к миру отличается от более узкого и, надо признать, более ее привычного понимания, предполагающего обязательную объектную направленность, ее осознанность, личностную активность и предприимчивость и пр.<sup>16</sup> Эти признаки характерны для истолкования понятия «деятельность» в рамках вполне определенной цивилизации, а именно цивилизации западноевропейского типа, тогда как употребление понятия «деятельность» в смысле открытости и трансцендентности человеческого бытия относится к специфике человеческого общества в целом, возможностей его формирования и развития.

Если говорить об основаниях и идейной мотивации универсалистского понимания деятельностного подхода, то они бесспорно предполагают именно понимание деятельности в широком смысле специфичности человеческого бытия как открытости и трансцендирования<sup>17</sup>. Вместе с тем очевидно, что широкое понимание деятельности как открытости и трансцендентности в нашей отечественной литературе оказалось заменено более привычным, более узким пониманием деятельности: во-первых, как имеющей обязательно объектную направленность, во-вторых, как характерную для обществ определенного типа. При этом игнорировалось различие применения понятия деятельности для истолкования объективно-исторических явлений в рамках деятельностного подхода и фиксации идеи деятельности как ценностно-регулятивного

принципа в истории культуры<sup>18</sup>. Поэтому, с нашей точки зрения, критический анализ универсальных претензий деятельностного подхода следует проводить как с учетом внутренней связи, так и дифференциации отмеченных выше моментов.

\*\*\*

Прежде всего следует отметить, что безотносительно ко всем инвективам, по поводу порочности антропоцентризма, объектно-вещного подхода и т. д., которые обычно приводятся в качестве доводов критиками универсализации деятельностного подхода, последний сам по себе лишь фиксирует феномен «трансцензуса», не раскрывая его механизма, оставляя открытым вопрос о характере креативности, обуславливающей переход на новый рубеж взаимодействия с реальностью. И здесь в принципе возможны самые различные подходы и интерпретации, которые, как известно, и имели место в истории человеческой мысли. Скажем, Л. С. Выготский в свое время считал, что таким механизмом является использование человеком знаков<sup>19</sup>. Эта позиция, конечно, может рассматриваться в контексте деятельностного подхода, как это и было сделано в свое время мною<sup>20</sup>, но ясно, что существует возможность и других подходов. Например, можно рассматривать в качестве механизма трансцензуса игровое поведение, можно говорить о вмешательстве внешних сакральных сил, инопланетян и пр. Короче говоря, идея открытости деятельности сама носит «открытый» характер, требует своей конкретизации. Тем самым она не может сама по себе выступать как «объяснительный принцип»; для того чтобы выполнять эту функцию, она сама требует конкретизирующей интерпретации. И в качестве таковой в определенном варианте деятельностного подхода выступал принцип субъектно-объектного взаимодействия, посредством которого субъект овладевает новыми уровнями противостоящего ему материала объекта, «опредмечивает» их. Развитие, совершенствование субъекта при этом, конечно, признается, хотя, надо заметить, его рассмотрение зачастую отходит на задний план, а на авансцену выступает внешняя результативность деятельности: однако это развитие и совершенствование истолковывается исключительно как функция

«обратной связи» от преодоления сопротивления объекта. При таком подходе деятельность на высоте творчества неизбежно оказывается монологичной, моносубъективной: субъект результатами своего саморазвития, «самостроительства» оказывается обязан самому себе. Таким образом, на одном полюсе мы имеем замкнутого на себя «своецентричного» (Г.С. Батищев) субъекта, которому на другом полюсе противостоит объект, являющийся исключительно материалом воздействия со стороны субъекта<sup>21</sup>.

Именно эти идейно-концептуальные установки становятся в настоящее время предметом резкой критики противников универсализации деятельностного подхода, связывающих эту универсализацию с апологетизацией активно-преобразовательного отношения человека к миру.

Как всякая реальия бытия, имеющая жизненно-смысловое значение для людей, это начало выступает предметом не только объективирующего рационально-теоретического познания, но и ценностного, духовно-практического сознания, вырабатывающего определенное отношение к этим реалиям, предлагающего их некоторую оценку. И если для сознания, исходящего из убеждения в безусловной позитивной значимости активного преобразования природной среды, общественных отношений, самого человека с его внутренним миром, деятельность как доминирующий способ отношения к действительности выступает в качестве непреложной ценности культуры, то драматический опыт современной цивилизации, которая испытывает на себе все разрушительные последствия необузданного, безответственного активизма, порождает достаточно сильные критические настроения по отношению к активно-преобразовательному началу в человеческой культуре. Ясно, что в настоящее время приходится распрощаться с иллюзиями однозначной позитивности «переделки мира», будь то окружающая природная среда, общественные отношения или внутренний мир людей. Человечество заплатило, платит и, к сожалению, еще будет платить слишком дорогую цену за эти иллюзии. Поэтому вполне оправдан и понятен негативизм современного общественного сознания по отношению к необузданному агрессивному активизму. Симптоматично, что в уже упоминавшейся статье «Деятельность» в «Философском энциклопедическом словаре» говорится,

что в различных типах культуры деятельность «...занимает существенно различное место, выступая то в роли носителя высшего смысла человеческого бытия, то на правах необходимого, но отнюдь не почитаемого условия жизни»<sup>22</sup>. Универсализация роли деятельности как объективного фактора в истории культуры при этом отождествляется с европоцентризмом, с характерным для Западной Европы и ее «дочерних» цивилизаций «открытым» динамическим обществом с его принципами активизма предпринимательства во всех сферах материальной и духовной жизни, личностной свободы и т. д. Соответственно отмечается, что «...в качестве мировоззренческого принципа понятие деятельности утвердилось, начиная с немецкой классической философии, когда в европейской культуре восторжествовала новая концепция личности, характеризуемой рациональностью многообразных направлений активности и инициативы, и были созданы предпосылки для рассмотрения деятельности как основания и принципа всей культуры...»<sup>23</sup>. Что же касается так называемых закрытых, традиционных, прежде всего восточных обществ, там господствуют иные недеятельностные способы отношения к действительности, например, известный в китайской культуре принцип «недеяния» («у-вэй»), который в противовес европейскому активизму отстаивал необходимость следования естественному порядку вещей, существующим ритмам, циклам природной и социальной жизни. Человек должен не вмешиваться в эти сложившиеся и традиционно воспроизводимые ритмы и циклы, не стремиться преобразовать их, а должен максимально ответственно всматриваться в них, чтобы уловить лежащие в их основе естественный порядок, внутренний закон («дао»), следование которому только и может обеспечить подлинную гармонию человека и мира.

Надо, однако, иметь в виду, что в справедливой критике безответственного активизма его противники, обращаясь к ценностям традиционных или восточных культур, зачастую упускают из вида, что, как уже указывалось выше, в основе самих этих культур лежат социокультурные парадигмы, появление которых было обусловлено в свое время радикальными инновациями в жизни людей, скажем, той же «неолитической революцией», которая вполне сопоста-

вима по своей исторической значимости с возникновением техногенного общества западного типа. И отнюдь нельзя сказать, что последствия этой революции носили только позитивный характер по отношению к той же природной среде. Еще раз следует подчеркнуть, что, рассматривая эволюцию человечества в достаточно широком историческом масштабе, мы должны учитывать производность, вторичность консервативного начала в сопоставлении с активно-деятельностным, творческим. И что принципиально важно в этом контексте — воспроизведение в рамках сложившейся традиции достигнутых в культурно-историческом творчестве норм и способов отношения к миру требует постоянных напряженных усилий, весьма далеких от «недеяния» в квиетистском духе<sup>24</sup>. Если мы посмотрим на всю эту ситуацию с точки зрения концептуального аппарата деятельностного подхода, в «закрытых» обществах, к которым относятся традиционные доцивилизационные общества и цивилизации древнего Востока, доминирует деятельность по применению, использованию сложившихся социокультурных парадигм; в обществах, по меньшей мере тяготеющих к идеалу «открытости», — первой исторической формой такого общества была, как известно, античная полисная демократия, впоследствии к идеалу «открытости» приблизились общества западноевропейского типа, — доминирует деятельность по совершенствованию и развитию социокультурных норм. Соответственно, в «закрытых» обществах господствующим является традиционалистское мировоззрение. И только в обществах второго типа идеи активизма, деятельностного отношения к миру получают широкое распространение, становятся признанной культурной ценностью и находят свое выражение в рационально-теоретической форме в философии.

Итак, существование в мире культуры, будь это ситуация исторического творчества (деятельность как открытая система) или ситуация реализации традиции, норм укоренившейся социокультурной парадигмы (деятельность как закрытая система) всегда предполагает усилие, душевную мобилизацию, которые должны противостоять «линии наименьшего сопротивления» квиетистско-потребительского отношения к жизни, эксплуатации природных инстинктов и пр. Принципиальный вопрос, однако, состоит



в том, как сочетать признание примата этого деятельного начала в самом широком смысле, «Деяния», в терминологии Г.С. Батищева, с преодолением его «превращенной» формы, воплощенной в одностороннем агрессивно-насильственном активизме по отношению к миру. Очевидно, что Деяние как конструктивная жизнь в культуре требует прежде всего ответственности человека перед реальностью — как бы мировоззренчески она ни интерпретировалась, — в объемлющую целостность которой человек всегда будет включен как ее элемент. И именно эта ответственность, а не агрессивность и жадность антропоцентристского самоутверждения призвана выступать основным стимулом напряженности усилий — мобилизованности жизни в культуре, о которой говорилось выше<sup>25</sup>.

\*\*\*

Критика универсализации деятельностного подхода, истолковываемого в духе агрессивного активизма, оказалась во многом обусловленной выдвиганием на первый план категории общения в противовес категории деятельности. И действительно, привлечение внимания к этой категории способствует демонстрации узости объектно-преобразовательного подхода, но вместе с тем — и это хотелось бы подчеркнуть — убедительно свидетельствует о значимости Деяния в человеческом бытии, ибо общение на высоте своих конструктивных возможностей (так называемое глубинное общение, по выражению Г. С. Батищева) отнюдь не есть пассивная рецепция позиции Другого, а представляет собой «синергию», сотворчество, которое даже в ситуации «прислушания к Другому» предполагает усилие соответствующей настройки на контакт общения.

Формы общения весьма сильно различаются между собой в зависимости от того, в контекст какого рода сотрудничества, кооперации усилий людей они включаются. Существует общение, направленное на согласование, кооперацию деятельности людей для реализации достаточно ясных и всеми признаваемых целей, определенных четко фиксируемых установок и норм, короче, общение в рамках принимаемой всеми участниками деятельности парадигмы. Таково, например, общение в научном сообществе, объединяемом некоей научной парадигмой, которая задает опре-

деленную картину мира, идеалы и нормы научного объяснения и проч., или, скажем, общение в рамках отработанной политической или идеологической системы. В пределе в устойчивых, традиционно воспроизводимых социокультурных парадигмах общение формализуется и сводится к автоматизмам и ритуалам, в частности, к некоторым жестам, приветствиям и проч. В целом общение внутри парадигмы выступает как форма «закрытой» внутрипарадигмальной деятельности, несущей в себе черты адаптивного поведения. И как всякая внутрипарадигмальная деятельность и адаптивное поведение, оно может предполагать достаточно сложные формы активности, творчество и изобретательность для достижения целей общения на некоторой принимаемой всеми его участниками, фиксированной, заданной основе.

Более сложными и напряженными являются, однако, формы общения, когда не существует общности исходных ориентиров деятельности, когда сталкиваются различные ее парадигмы. В этих ситуациях возникает достаточно трудная проблема *понимания* позиции Другого, поиска каких-то точек соприкосновения различных позиций, несводимых к общей основе. Подобные «разрывы» в общении могут возникать в самых различных по своему масштабу и конкретному содержанию социокультурных и межличностных ситуациях. Это и этические, религиозные, социальные, культурные конфликты, вовлекающие большие массы людей, это и конфликты между различными поколениями, воспитанными на различных принципах в разные исторические периоды, это и менее драматические для общества в целом, но достаточно значимые для их участников да и для широкого круга людей, которых это касается, столкновения сторонников различных парадигм в самых разных формах социокультурной деятельности.

Поиск конструктивных способов разрешения подобных конфликтов, налаживание общения и взаимопонимания являются важнейшей глобальной теоретической и практической проблемой современной цивилизации. Принципиальная тенденция нашей эпохи, проявляющаяся в самых различных областях человеческого существования, начиная от отношения между полами и возрастами и кончая отношениями между мировыми культурами, состоит в утвер-

ждении исходного признания права на отстаивание своих позиций, в преодолении предвзятости их доминирования. В этой ситуации единственной продуктивной формой обеспечения взаимопонимания, конструктивного взаимодействия становится *диалог* исходно равноправных позиций, стремление найти определенные точки их соприкосновения. Именно в ситуации диалога, как его понимал наш выдающийся отечественный мыслитель М. М. Бахтин, в наибольшей степени проявляется специфика субъект-субъектного межличностного общения: «Одно дело активность в отношении мертвой вещи, безгласного материала, который можно лепить и формировать как угодно, а другое активность в отношении чужого *живого* и полноправного *сознания*»<sup>26</sup>.

Именно диалог, как свидетельствует опыт социокультурной деятельности во всех ее формах, начиная с науки и кончая межгосударственными отношениями, обеспечивает возможность выработки более полных, более глубоких и широких подходов к существующим проблемам и тем самым открывает перспективы плодотворного, конструктивного сотрудничества. Однако развитие культуры диалога, сочетающей твердость и принципиальность в отстаивании своих позиций, умение максимально развернуть их потенциал с вниманием и уважением к чужим позициям, способностью признавать там, где это необходимо, их обоснованность, представляет собой сложное и трудное дело. Такая культура предполагает достаточно высокий уровень самокритичности и рефлексивности, нравственности, объективности и рациональности в анализе реальной ситуации. Все это, к сожалению, весьма мало развито в отечественном менталитете, что убедительно демонстрирует современное состояние нашего общества, хотя объективная потребность в культуре диалогового конструктивного общения проявляет себя сейчас как никогда остро. Следует прямо сказать, что без воспитания этой культуры невозможно не только развитие, но и просто само по себе выживание нашей страны, именно в современной драматической ситуации.

Но дело, конечно, не только в суровой необходимости выживания в ситуации конфликтности различных социальных, этнических, религиозных, культурных, воз-

растных и т. д. позиций. Диалоговое общение, как убеждает весь опыт человечества (в том числе, кстати, и отечественной истории: там, где Россия замыкалась в себе, начиналась стагнация, в конце концов приводившая к драматическому кризису), является мощным стимулом расцвета культурно-исторического творчества в самых различных его формах. Как справедливо отмечал Батищев, «именно общение как встреча субъектов с существенно разнородными стилями мышления, ориентациями и духовными горизонтами может принципиально раздвинуть границы и раскрыть глубину познавательной и общекультурной проблематизации»<sup>27</sup>.

Как известно, будучи поначалу одним из основных разработчиков и горячих поборников деятельностного подхода, в 1980-е годы Батищев подвергает жесткой критике универсализацию деятельностного подхода и противопоставляет последнему концепцию креативности, исходным пунктом которой выступает идея так называемого глубинного общения<sup>28</sup>. Впрочем, надо заметить, что и находясь на позициях деятельностного подхода Батищев резко выступал против интерпретации его в духе «объектно-вещной» направленности, утверждая, что «в деятельности как таковой, согласно ее сущности и ее понятию, субъективный процесс самоизменения главенствует над объектным: человек преобразует обстоятельства лишь ради того, чтобы достигнуть преобразования самого себя»<sup>29</sup>. Здесь Батищев еще не противопоставляет деятельность глубинному общению, считая, что деятельность можно освободить от превратных форм объектно-вещной активности и что тогда «мы переходим к рассмотрению отношений не односторонних, а двусторонних, взаимных»<sup>30</sup>, — тезис, который становится исходной посылкой его концепции креативности и глубинного общения. В тексте же «Введения в диалектику творчества» Батищев гораздо более категоричен в своем негативном отношении к категории деятельности: «Сама категория деятельности — хотя бы и внутри сдерживающих ее рамок — остается несущей в себе семя грубого, попирающего диалектику активизма. Ибо по своей собственной природе (выделено мною. — В.Ш.; значит, речь не о неверных интерпретациях, как можно было бы подумать из контекста) она аксиологически слепа и нигилистична; она во чтобы то ни

стало попадающеея ей на пути низводит до объекта — вещи...»<sup>31</sup> Правда, тут же остается вроде бы какая-то лазейка для спасения категории деятельности от органически присутствующей ей «объектно-вещной» порочности: «Деятельность остается неисправимой до тех пор, пока (выделено мною. — В.Ш.) конституирующим в ней признается отношение субъект-объекта, а не более конкретное, культурно-историческое междусубъектное отношение», которое, однако, по мнению Батищева, остается неведомым как сторонникам деятельностного подхода, так и многим его критикам<sup>32</sup>. Такое максимально богатое понятие деятельности в своем полном претворении заслуживает имени «деяние»<sup>33</sup>.

Но суть дела, разумеется, не во всех этих терминологических хитросплетениях, хотя в рамках темы данной работы их приходится достаточно внимательно проследживать, а в идейно-содержательных мотивах и предпосылках отказа Батищева от деятельностного подхода. Исходной реальной предпосылкой критики категории деятельности является для Батищева, на мой взгляд, ее неизбежная для него антропоцентричность, сохраняющаяся даже при таком широком ее истолковании, установка на то, что свои кардинальные глубинные творческие проблемы человек может решить «односторонне, своими силами», согласно «логике саморазвертывания деятельностной сферы», а не по «логике глубинного общения». Интерпретация Реальности, Иногда как объекта, безгласного материала воздействия выступает, по сути, производным от этой антропоцентристской «гордыни». Батищев же исходит из того, что в процессе своей самореализации на определенном этапе человек неизбежно сталкивается с Иным, с Реальностью такого бытийного уровня, когда уже не годится освоительская самоутвержденческая позиция над-стояния человека над миром... И тогда от человека требуется способность или готовность к самокритичности и к самопреобразованиям, гораздо более радикальным и далеко идущим, нежели возможно изнутри деятельностной позиции по логике деяния... То, что нельзя «наработать» никакой собственной (выделено мной. — В.Ш.), пусть коллективно-человеческой деятельностью, можно обрести как дар встречи, как сверхдеятельностное дарование... Это требует от нас отнюдь не наращивания сверх меры энергии нашего деяния... но, на-

против, сдержанности всех деятельностных сил и бесхитроустной **внемлемости, внутренней тишины**»<sup>34</sup>.

Как сейчас уже можно сказать без всяких обиняков, формирование этой позиции Батищева происходило в связи с его движением к христианскому религиозному мировоззрению. Непонимание этого обстоятельства или невнимание к нему обусловило малую конструктивность полемики с ним на страницах книги-диспута о деятельности 1980 года. Надо, однако, заметить при этом, что философско-теоретически данная позиция Батищева имеет более широкое значение, чем ее трактовка только в христианско-монотеистическом духе. Она допускает с чисто концептуальной точки зрения любые мировоззренчески-онтологические истолкования, при которых имеется в виду Реальность, превышающая бытийный статус человека. Вспомним, скажем, известный образ Соляриса у С. Лема и А. Тарковского. В общении с Солярисом люди терпят крах постольку, поскольку они остаются в рамках «своемерия» антропоцентристской позиции.

Итак, именно глубинное «онтологическое», по терминологии Батищева, общение является исходной предпосылкой его поздней концепции. Но она получает у него и более широкое истолкование, распространяясь и на взаимодействие субъективных позиций в принципе однородного бытийного уровня — различных стилей мышления, социокультурных парадигм и пр. Рассматривая логику такого взаимодействия, Батищев указывал, что здесь недостаточна диалектика развивающихся систем, в частности, известная схема восхождения от абстрактного к конкретному, и что «нужна иная, более тонкая, более адекватная креативности **диалектика гармонических систем**, где уже не господствует принцип **снятия**... где атмосферу задает гармоническое полифонирование. Этот более совершенный тип диалектики рождается не только из многих гуманитарных изысканий, но и из естествознания, поднимающегося до «диалога с природой»<sup>35</sup>.

Концепция «позднего» Батищева, взятая в этом аспекте, вписывается в общую канву «философии диалога» или, во всяком случае, сопрягается с этим течением. Однако здесь Батищев занимает достаточно самостоятельные позиции. Так, он критикует М.М. Бахтина за то, что последний,

по его мнению, выступал против «монологизма» в духе атомистского плюрализма, чрезмерно подчеркивая самостоятельность субъектов в процессе общения и недостаточно обращая внимание на их неразделенность в общении. С моей точки зрения, эту позицию Батищева правомерно было бы конкретизировать в том направлении, что в критике монологизма Бахтиным в «Проблемах поэтики Достоевского» не учитывается, во всяком случае в эксплицитной форме, опасность движения от монологизма не в сторону конструктивной диалогичности, обогащающей субъектов диалога, а в направлении или неконструктивного релятивистского плюрализма, когда все в равной мере оказываются правыми в самостоятельности своих позиций — либеральный вариант плюрализма — или, еще хуже, к разрушительной борьбе «всех против всех», когда вообще исчезает стремление к истине в качестве регулятивной идеи. В этом контексте можно рассматривать и критическое замечание Батищева о том, что полифония Бахтина не выступает как стимул развития субъектов. Наконец, Батищев выступает против связи идеи полифонизма Бахтина «с карнавально-раблезианскими веяниями», которая, с точки зрения Батищева, подменяет вертикальную ориентацию совершенствования человека в процессе общения с горизонтальной или плоскостной ориентацией, за которой скрывается притяжение земных «инфернальных недр»<sup>36</sup>.

Итак, анализируя принципиальную логику концепции «позднего» Батищева в целом, следует четко представлять существенную значимость различия типов общения в зависимости от онтологического уровня его субъектов. Характеризуя природу глубинного онтологического общения, прежде всего в ситуации встречи человеческого бытия с Реальностью более высокого онтологического уровня, Батищев подчеркивает, что такого рода общение находится «по ту сторону и активности, и пассивности любого рода»<sup>37</sup>. Он решительно возражает против интерпретации общения в духе квиетизма, указывая, что оно является состоянием «величайшей напряженности и беспощадной проблематизации самого себя, полной проникнутости сопричастностью и ответственностью при сознании того, что одних лишь своих сил — способностей (включая и все человеческое) принципиально недостаточно»<sup>38</sup>. Можно ли харак-

теризовать глубинное общение если не как деятельность, то как «деяние», по Батищеву? Здесь, на мой взгляд, трудно дать однозначно категоричный ответ. С одной стороны, если трактовать категорию «деяние» предельно широко, включая сюда предельное напряжение, проникнутость сопричастностью и т. д., о чем говорит Батищев, то вроде бы «деяние» должно выступать как необходимое «измерение» процесса глубинного общения. Сам Батищев соглашается с тем, что, «конечно, творчество есть также и деяние, креативное деяние», но тут же оговаривается, что «прежде чем стать деянием и для того, чтобы стать им, творчество сначала должно быть особого рода наддеятельностным отношением субъекта к миру и к самому себе...»<sup>39</sup>. И далее: «Собственно креативность как отношение есть нечто принципиально большее, нежели продукт деяний, — она есть именно дарование, она даруется логикой глубинной встречи и имеет междусубъектный способ бытия»<sup>40</sup>.

Анализ всех этих высказываний Батищева убедительно свидетельствует о трудностях рационально-понятийной характеристики синергии, где активность субъекта действительно органически неотделима от его ориентации на Другого, от сопричастности с ним, как выражается Батищев<sup>41</sup>. Пафос Батищева — в критике односторонности «своемерной» активности. Но существует, с моей точки зрения, столь же односторонняя интерпретация глубинного онтологического общения, абсолютизирующего эту сопричастность с Другим и приводящего как бы к поглощению ею субъектности, невыделенности ее в качестве «неслиянного» с целостностью. Именно такая позиция явно или неявно зачастую присутствует в современных противостоящих деятельностному подходу точках зрения.

Вообще создается впечатление, что жесткие оппоненты деятельностного подхода сами сплошь да рядом исходят из понимания активности, преобразования, деяния только как направленных вовне человека, на окружающий его мир. Между тем та «сдержанность деятельностных сил», «внемлемость Иному», о которых говорил Батищев, установка на созерцание — переживание, которую в настоящее время часто рассматривают как альтернативу деятельностному подходу, выступают результатом напряженной внутренней работы, итогом душевных усилий, — будем мы это



называть «деянием» или нет. Все это не есть просто некая природная данность, нечто естественное, а появляется в процессе определенной душевно-духовной практики. «Дар», полученный в результате Встречи, будучи плодом синергии, невозможен без этой душевно-духовной практики человека, без его мобилизованности на синергию. Права, конечно, П.П. Гайденко, когда, интерпретируя мысли С.Л. Франка о «Даре», она говорит, что эта ситуация «не требует от нас специальных познавательных усилий, какие мы делаем, чтобы исследовать предметный мир»<sup>42</sup>. Это так, но чтобы состоялся этот Дар, о котором пишут С.Л. Франк и Г.С. Батищев, очевидно, требуются свои усилия душевно-духовной настроенности, в которых должна проявиться человеческая ответственность ничуть, во всяком случае, не меньшая, чем в контактах с предметным миром. Сам Батищев считал, что при всей необходимости сдерживать притязания объектно-вещной активности неправомерно искать альтернативу, оттесняющую человеческое деяние вообще, несущую в себе, или порождающую, или обосновывающую собою недеяние: «Только в деянии, не лишенном, конечно, также и его векторов, направленных на самопреобразование всего субъективного мира в целом, на несвоецентристское устремление его к высшему, бодрствуют человеческие сущностные силы»... обеспечивая этим бодрствованием существование субъекта как субъекта и сохраняя благодаря созиданию «свое онтологическое право быть вообще»<sup>43</sup>.

В настоящее время критика активно-преобразовательного отношения в нашей философской литературе выходит, конечно, за рамки анализа деятельностного подхода. На первый план выступает оценка роли активно-преобразовательного начала в реальной общественно-исторической практике человечества. И пафос этой оценки зачастую заключается в подчеркивании опасности или даже пагубности преобразовательного воздействия на окружающий человека природный или социальный мир, да и на самого «внутреннего человека». Так, А.С. Арсеньев усматривает истоки современного общего глобального кризиса человечества именно в вырождении первичного отношения «человек — мир» в субъектно-объектное отношение, видя появление последнего уже в неолитической революции,

с которой началось и происходит до сих пор все убыстряющееся развитие орудийного воздействия человека на природу, когда его внутреннее развитие подменяется внешней экспансией, что в настоящее время приводит даже к деградации человека<sup>44</sup>. В. И. Курашов, указывая, что в результате любой материально-преобразующей деятельности, при производстве любых артефактов от глиняного горшка и топора в древности до современных компьютеров и ракет, происходит неизбежное, а в некоторых частях и необратимое разрушение естественной благоприятной окружающей среды, приходит к пессимистическому выводу о том, что вполне возможно, деятельность по предотвращению антропогенной экологической катастрофы тщетна и ее «тщетность кроется в самой деятельностной природе человека» (выделено мной. — В.Ш.)<sup>45</sup>. Этот негативизм по отношению к деятельностным потенциям человека естественным образом распространяется также на творчество как наиболее колоритное выражение этих потенций, да и на искусственность «артефактичности» самой культуры в целом в противопоставлении естеству природы<sup>46</sup>.

Как уже указывалось выше, вся эта линия мысли является закономерной и во многом оправданной реакцией на безудержный активизм, «человекобожие», используя религиозную терминологию, теории и практики того типа цивилизации, который возник в Новое время и стал господствующим в нашу эпоху. Надо согласиться и с тем, что, хотя широкомасштабная экспансия человека по отношению к природе развернулась на этапе техногенной цивилизации, ее предпосылки и потенции были заложены уже в развитии самого по себе орудийного воздействия на внешнюю среду, «осевое» же время, породившее самостоятельность и динамичность мировоззренческого сознания, заложило основания установок на радикальную переделку общества и человека, создало те «метафизические предпосылки утопизма», о которых в свое время писал Г.В. Флоровский<sup>47</sup>, все опасности которых человечество в полной мере испытало в XX веке.

Весь этот драматический опыт современного человечества заставляет четко понять неоднозначность бытийной сущности деятельностного начала и органически связанного с ним культурного строительства. Взятая в своей аб-

страктности, изолированности от целостности отношения человека к миру деятельность действительно «аксиологически слепа» (Г.С. Батищев). В ней всегда содержатся потенции как конструктивности, созидательности, так и деструктивности, разрушения — природы, общества и самого человека. Кстати, та направленность преобразовательной активности на самого «внутреннего человека», о невнимании к специфике которой говорилось выше, также ведь может носить различный характер, она может иметь и деструктивную направленность, приводить не к совершенствованию, а к регрессии человеческого начала. Таким образом, любая активность в самом широком смысле выхода за пределы «наличного бытия», «возмущения» заданного состояния во внешней природе, социуме или «внутреннем» человеке объективно, независимо от воли и сознания, всегда включена в определенный ценностный контекст, должна рассматриваться в связи с теми последствиями, к которым она приводит в «системе координат» Реальности, объемлющей человека с его деятельностью. Эту включенность деятельности в ценностную перспективу совершенно необходимо учитывать при критическом анализе активно-преобразовательного отношения к миру<sup>48</sup>.

Суть дела, таким образом, в том, во имя чего осуществляются усилия, действие, «деяние» в самом широком смысле, включая сюда в том числе и «умное недеяние» как предполагающее ценностно ориентированную ответственность воздержания от нежелательной активности. Человечество в результате антропогенеза вылезло, так сказать, из окопа природного существования, приняв таким образом на себя все преимущества и все опасности подобной акции, предопределив связь своей судьбы с открытостью, трансцендентностью отношения к миру. Создавая при этом культуру, реализуя новые возможности активности, направленной как вовне мира человека, так и на сам этот мир, а вернее, и на другое в их органическом единстве, человечество на высоте возможностей самореализации призвано создавать социокультурные механизмы, блокирующие по мере сил опасности, являющиеся неизбежным результатом его выхода за пределы «наличного бытия»<sup>49</sup>. Такие механизмы человечество стремилось выработать на любых этапах своей истории, но сейчас их актуальность

приобретает особую остроту, становясь в самом буквальном смысле условием выживания людей.

В ситуации признания опасностей деструктивных последствий человеческой активности возможны и действительно проявляются два основных подхода к мироотношению человека. Эти подходы, в частности, резко выявляются при обсуждении «стратегий выживания» в условиях экологического кризиса. Сторонники первого подхода исходят из принципа полного невмешательства в природу, отстаивая идею так называемого биосферного равенства и решительно выступая против представлений о человеке как «царе природы», который обладает в силу этого своего положения особыми правами и обязанностями<sup>50</sup>. Представители второго подхода, признавая необходимость решительного преодоления антропоцентристской гордыни, преодоления ограниченностей техницизма в отношении к миру, манипулятивного разума, отказ от индивидуализма в пользу более широкого осознания единства личности с интересами всего человечества в настоящем и будущем, и шире — глубокой взаимосвязи всего живого на Земле, считают все-таки, что человек уже в силу обладания им сознанием и разумом, которые безотносительно к его намерениям и желаниям выделяют его из остальной природы, объективно занимает в ней особое место и тем самым несет особую ответственность.

Важно подчеркнуть, что разграничительная черта между сторонниками этих двух позиций проходит отнюдь не по признакам религиозности или безрелигиозности одних или других. В.А. Кутырев совершает явную натяжку, заявляя, что «дух творчества и дух религии — враги»<sup>51</sup>. Если это и можно принять в отношении мусульманства и буддизма, то с христианством — и шире, с библейской традицией — дело обстоит отнюдь не так просто. Вся суть в направленности этого «духа творчества в сторону человекобожия» или «богочеловечества»<sup>52</sup>. И высшей христианской ценностью никоим образом не может быть установка на то, чтобы «оставить все как есть» в земном порядке — природном, социальном или человеческом. Конечно, в христианском сознании существует сильная традиция благоговейного отношения к природе как к творению Бога<sup>53</sup>. Но вместе с тем для него, как писал отец А. Мень, «та гармония и целесообразность, которые всегда изумляют, не могут заслонить

и другой стороны тварного бытия. Борьба и пожирание, страдание и смерть постоянно сопровождают все жизненные процессы... Живое предстает перед нами как некий исполинский зверь, поглощающий своих детей и сам содрогающийся от мук. Смерть захлестывает жизнь, хаос — организацию. Мир созидания постоянно подрывается силами разрушения»<sup>54</sup>. Направленность переживания этой стороны естественного миропорядка не может не стимулировать активности в борьбе со злом. Альтернативами этому являются или стремление к уходу от этого мира, или принятие этого миропорядка «как он есть», свойственные не христианскому мировоззрению, а скорее язычеству или восточным учениям<sup>55</sup>.

Разумеется, ни одна из идейных установок, взятых в своей абстрактности, не может преодолеть реальной антиномичности, необходимости, с одной стороны, активности воздействия на налично данное состояние, с другой — признания и уважения независимости и самостоятельности, в пределе — субъектности и личностности — той реальности, которая порождена этим налично данным состоянием<sup>56</sup>. Указанная выше реальная антиномичность неизбежно проявляется в реализации программ, которые исходят из определенных идейных установок. Эта проблема, конечно, выходит за рамки экологического сознания и имеет более общий принципиальный характер. Как, скажем, конкретно, на уровне реальных методик сочетать принцип уважения к личности ученика с ведущей по необходимости ролью учителя в стратегиях совместной продуктивной деятельности учеников и учителя, которые в настоящее время идут на смену традиционным парадигмам авторитарного образования? Или, аналогично, как сочетать в реальной медицинской практике ведущую активность врача с обратной связью от самостоятельности личности пациента в так называемой медицине сотрудничества, развиваемой в настоящее время в противовес традиционной патерналистской медицине? Как вообще реализовать принцип диалогового взаимодействия в конкретных ситуациях, где не терялась бы самостоятельность и активность участников диалога? В решении всех этих вопросов, имеющих жизненное значение для нашей эпохи, философский анализ путей гармонизации субъектной активности с ответственностью и откры-

тостью перед Иным, воспитание установок на совместное продуктивное действие, призван давать только общую принципиальную ориентацию, что, однако, никоим образом не умаляет его мировоззренческой значимости.

\*\*\*

Попытаемся подвести некоторые итоги. Рациональное содержание деятельностного подхода, на мой взгляд, прежде всего заключалось в том, что он выступил в советской «либеральной» философии 60–70-х годов своеобразной формой интерпретации и решения основополагающей проблемы открытости человеческого бытия, его способности к перманентному трансцендированию. Его разработка в этом аспекте способствовала пониманию специфики активности человека в культуре по сравнению с витальным поведением, различению активности в рамках устоявшихся социокультурных парадигм и творческой активности, выходящей за их рамки на новые уровни взаимодействия с реальностью. В то же время сегодня следует четко осознавать несостоятельность его абсолютизации и универсализации. Эта несостоятельность, во-первых, с методологической точки зрения определяется тем, что специфическая черта отношения человека к миру, каковой несомненно является открытость человеческого бытия, как бы мы ее ни интерпретировали, в рамках деятельностного подхода или вне его не может служить исходным основанием для анализа и объяснения всего многообразия человеческого бытия. Очерчивая контуры некоторой реальности, мы еще не получаем достаточных условий для освоения этой реальности. Во-вторых, на деятельностном подходе, даже и при попытках его широкой, свободной от односторонностей интерпретации, остается «родимое пятно» понимания активности человека в духе антропоцентризма внешней экспансии, между тем как эта активность должна быть неотделима от ответственности за ее результаты с точки зрения включенности человека в целостность объемлющей его Реальности, которая в принципе ставит всегда на определенном уровне взаимодействия с ней пределы ее практического и духовного освоения, «распредмечивания». В то же время, как мне представляется, справедливая критика абсолютизации деятельностного подхода не должна приводить к апологе-

тизации «недеяния». Взаимодействие человека с Реальностью любого онтологического уровня на высоте своих возможностей предполагает напряженность личностного усилия, способность к «самостроительству», внутреннему преобразованию, преодолению инерции «непросветленного начала» наличного бытия.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Швырев В. С.* Задачи разработки категории деятельности как теоретического понятия // *Эргономика. Методические проблемы исследования деятельности.* М.: Труды ВНИИТЭ, 1976. С. 68.

<sup>2</sup> *Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // *Деятельность: теории, методология, проблемы.* М., 1980. С. 23–24.

<sup>3</sup> Там же. С. 24–25.

<sup>4</sup> Укажу представляющиеся мне наиболее значительными работы, посвященные деятельностному подходу в указанном выше понимании: *Батищев Г.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // *Проблема человека в современной философии.* М., 1969; *Он же.* Самопознание человека как культурно-созидательного существа // *Человек и культура.* М., 1984; *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977; *Каган М. С.* Человеческая деятельность (опыт системного анализа). М., 1974; *Огурцов А. П., Юдин Э. Г.* Деятельность // *БСЭ.* 3-е изд. Т. 8. 1972; *Сагатовский В. Н.* Деятельность как философская категория // *Философские науки.* 1978. № 2; *Щедровицкий Г.П.* Исходные представления и категориальные средства теории деятельности // *Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании (теория и методология).* М., 1975.; *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1975. Отметим также сборник «*Эргономика. Методологические проблемы исследования деятельности*» (М., 1976) и книга-диспут «*Деятельность: теории, методология, проблемы*» (М., 1980).

<sup>5</sup> *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1975. С. 272–273.

<sup>6</sup> Там же. С. 266.

<sup>7</sup> Там же. С. 267.

<sup>8</sup> Очень резко мысль о включении людей в деятельность как систему социокультурных норм была выражена Г. П. Щедровицким при формулировке исходных посылок деятельностного подхода в его интерпретации. В своих работах 1960–70 годов, претендовавших на разработку ос-

нов «общей теории деятельности», Щедровицкий, ссылаясь, в частности, на Гегеля и Маркса, исходит из тезиса что «деятельность должна рассматриваться не как атрибут отдельного человека, а как исходная универсальная целостность, значительно более широкая, чем сами “люди”. Не отдельные индивиды тогда создают и производят деятельность, а наоборот: она сама “захватывает” их и заставляет вести определенным образом» (Щедровицкий Г.П. Исходные представления и категориальные средства деятельности // Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании. М., 1975. С. 84–85). Для Г.С. Батищева же недопустимо превращение деятельности с ее социокультурными нормами в некую надчеловеческую «субстанцию», стоящую над отдельными людьми. «Быть культурно-историческими субъектами могут только сами конкретные исторические индивиды... Если все же было бы допущено противоположное, а именно — существование субъекта в его обособлении и самостоятельности по отношению к индивидам, то последние оказались бы лишь объектами для этого субъекта... во всех подобных случаях человеческий индивид сводится к конечной вещи, подчиненной стоящим над ними могущественными силами, и лишается поэтому самостоятельности и способности к творчеству» (Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 90). Тем более подобный подход Щедровицкого становится неприемлем для позднего Батищева. См.: Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 189.

<sup>9</sup> Известные формулировки Маркса из «Экономически-философских рукописей 1844 года» о том, что животное «производит односторонне, тогда как человек производит универсально... Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 93–94), задают именно такой подход к пониманию демаркационной линии между человеческим миром и живой природой.

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 188.

<sup>11</sup> Критикуя младогегельянцев, разделявших эти просветительские иллюзии и рассматривающих сознание как самодостаточную движущую силу социального преобразования, Маркс подчеркивал: «Идеи никогда не могут выводить за пределы старого мирового порядка. Идеи вообще ничего не могут осуществить. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 264).

<sup>12</sup> Интересную попытку рассмотреть «событие» как категорию, обозначающую некий скачок «прерывности в бытии» предпринимает А. Ере-



менко в статье «Событие бытия, событие сознания, событие текста» (Человек. 1995. № 3).

<sup>13</sup> См. указанную выше статью.

<sup>14</sup> Психологи считают возможным говорить о «репродуктивном творчестве», т. е. о творчестве в рамках воспроизведения (репродукции) определенного способа деятельности.

<sup>15</sup> См.: *Огурцов А.П.* От принципа к парадигме деятельности // Эргономика. Методологические проблемы исследования деятельности. Труды ВНИИТЭ. М., 1976. С. 210–211.

<sup>16</sup> Эти признаки указаны в статье А.П. Огурцова и Э.Г. Юдина «Деятельность», которая была опубликована в издании БСЭ, а затем в двух изданиях «Философского энциклопедического словаря». Эта статья, с моей точки зрения, очень симптоматична для интерпретации понятия «деятельность» в нашей философской литературе. На мой взгляд, она представляет собой известный компромисс между широким, даже универсалистским пониманием деятельности, как оно было представлено в работах Э. Г. Юдина, и более узким его пониманием, относящим его к определенному цивилизационному типу, которое было выражено, в частности, в статье А. П. Огурцова «От принципа к парадигме деятельности».

<sup>17</sup> «Наиболее существенной особенностью деятельности является ее преобразующий и целеполагающий характер, позволяющий ее субъекту выйти за рамки ситуации и встать над задаваемой ею детерминацией, вписав ее в более широкий контекст бытия... Деятельность постоянно и неограниченно преодолевает лежащие в ее основе “программы”... В этом обнаруживается принципиальная открытость и универсальность деятельности» (*Давыдов В.В.* Проблемы деятельности как способа человеческого бытия и принципа монизма // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1980. С. 239–240).

<sup>18</sup> Именно в этом последнем смысле рассматривает деятельность, скажем, А.П. Огурцов в упоминавшейся выше статье.

<sup>19</sup> Рассматривая классическую ситуацию «буриданова осла», Л. С. Выготский указывал, что в отличие от животного «человек сам создает стимулы, определяющие его поведение, и употребляет их в качестве средств овладения процессами собственного поведения. Человек сам определяет свое поведение при помощи искусственно созданных стимулов — средств» (*Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 101).

<sup>20</sup> *Швырев В.С.* Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1989. С. 14–15.

<sup>21</sup> «Человек противопоставляет себе объект деятельности как материал, который сопротивляется воздействию на него человека и должен получить новые форму и свойства, превратиться из материала в продукт деятельности» (*Огурцов А.П., Юдин Э.Г. Деятельность // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 160*).

<sup>22</sup> *Огурцов А.П., Юдин Э.Г. Деятельность // Философский энциклопедический словарь. С. 160.*

<sup>23</sup> Там же. С. 160.

<sup>24</sup> Для характеристики принципа «у-вэй» часто приводится древнекитайская притча, которая высмеивала человека, который проявлял неразумный «активизм» и тянул злаки за стебли, пытаясь ускорить их рост. Однако вряд ли установками на пассивное недеяние и созерцание природных ритмов можно объяснить формирование и воспроизводство великой китайской земледельческой цивилизации. (Содержательный анализ проблем традиции и новаторства в истории культуры см.: *Касавин И. Т. Миграция, креативность, текст. СПб., 1999.*)

<sup>25</sup> Эта тема перманентного усилия существовала в культуре, «жизни в сознании», как известно, была одной из основных, если не основной, в творчестве М.К. Мамардашвили. Это его направление идей получило, на мой взгляд, удачное развитие в книге В. В. Пастухова «Природа и культура» (М., 1996).

<sup>26</sup> *Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 310.*

<sup>27</sup> *Батищев Г.С. Теория познания. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 132.*

<sup>28</sup> Эта позиция, развитая в его посмертно опубликованной монографии «Введение в диалектику творчества» (СПб., 1997), четко сформулирована в его полемических текстах в книге-диспуте «Деятельность: теории, методология, проблемы» (М., 1980).

<sup>29</sup> *Батищев Г.С. Самопознание человека как культурно-созидательно-го существа: три уровня сложности задач // Человек и культура. М., 1984. С. 8.*

<sup>30</sup> Там же. С. 22. Цитируемая работа, хотя и датируется 1984 годом, на мой взгляд, выражает определенный этап эволюции взглядов Г. С. Батищева, сопрягая идею деятельности с представлениями, характерными для этапа концепции креативности и глубинного общения. Эта позиция весьма близка к той точке зрения, которая была сформулирована мною в книге-диспуте 1980 года, когда я указывал, что для меня отнюдь не бесспорно, что «измерение» креативности, связанное с общением, с теми импульсами, которые идут от Другого (а не «снимаемого» в деятельности объекта), выступающего в качестве равноправного (по меньшей мере) «бытия-партнера», обязательно следует выводить за рамки содержания

категории деятельности (*Швырев В. С.* Деятельность — открытая система // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 164–165). В этой книге-диспуте Батищев уже выступает против подобной точки зрения, резко выводя креативность и глубинное общение за рамки деятельности.

<sup>31</sup> *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. С. 193.

<sup>32</sup> Там же. С. 194.

<sup>33</sup> *Батищев Г.С.* Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 319.

<sup>34</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>35</sup> *Батищев Г.С.* Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 173–174. См. также: *Батищев Г. С.* Познание, деятельность, общение // Теория познания. Т. 2. Социально-культурная природа познания. Гл. 6; *Он же.* Введение в диалектику творчества. С. 46–49.

<sup>36</sup> *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. С. 50–51. Заметим, что здесь критика Батищева в известной мере пересекается с очень ожесточенными высказываниями в адрес этой позиции М.М. Бахтина у некоторых современных его исследователей. См.: *Бонецкая Н.К.* Бахтин глазами метафизика // Диалог. Карнавал. Хронотроп. Витебск; М., 1998.

<sup>37</sup> *Батищев Г.С.* Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. С. 321.

<sup>38</sup> Там же. С. 322.

<sup>39</sup> *Батищев Г.С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Там же. С. 29.

<sup>40</sup> *Батищев Г.С.* Не деянием одним жив человек. С. 324–325. Эти высказывания о «даре», «даровании» явно перекликаются с мыслями выдающегося отечественного религиозного философа Л.С. Франка, что достижимое в акте трансцендирования знания есть «нам даруемое целомудренное обладание без вожделения — не добыча, а чистый дар» (*Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 234).

<sup>41</sup> О понятии синергии с эксплицитно выраженной религиозно-философской позиции см.: *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991.

<sup>42</sup> *Гайденко П.П.* Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С.Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 134.

<sup>43</sup> *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. С. 196–197. Отметим, что его позиция вызывает неприятие со стороны некоторых в целом его убежденных сторонников. См.: *Малахов В. А., Чайка Т. А.* Рыцарь устремленности. О Генрихе Батищеве и его книге // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 142.

<sup>44</sup> *Арсеньев А.С.* Глобальный кризис и личность (размышления философа) // Мир психологии и психология в мире. 1994. № 0. С. 11.

<sup>45</sup> *Курашов В.И.* Экология эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения) // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 33.

<sup>46</sup> См.: *Кутырев В.А.* Осторожно, творчество! // Вопросы философии. 1994. № 7–8; *Он же.* Экологический кризис, постмодернизм и культура // Вопросы философии. 1996. № 11.

<sup>47</sup> *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10.

<sup>48</sup> Удачным примером такого дифференцированного анализа природы деятельности, конкретнее творчества, является, на мой взгляд, работа В.А. Коваленко «Творчество в контексте экологического кризиса как объект философского анализа» (Обнинск, 1995), в которой разводятся «трикстерское» новаторство и «демиургическое» творчество.

<sup>49</sup> Ясное осознание этого момента является необходимым условием адекватной экспликации понятия культуры. Ядерная война, экологические катастрофы, массовые репрессии, наркотики или гипертрофия секса не представляют собой, разумеется, природных явлений. Стало быть их следует отнести к культуре, но это вызывает естественное чувство протеста, обусловленного ценностными ориентирами нашего сознания. Тогда культурой на высоте своих возможностей, в полноте своего развития в соответствии своей идее, как сказал бы Гегель, надо признать такую форму человеческой активности, которая предполагает выход за пределы природы с обязательным порождением блокирующих механизмов деструктивных последствий такого выхода. Нечто аналогичное можно высказать и в отношении понятия свободы. Свобода обязательно предполагает произвол (аналогия выходу за пределы природы в культуре). Вместе с тем свобода в развитии своих возможностей не сводится к произволу, органически включая ответственность свободных решений.

<sup>50</sup> См.: *Ермолаева В.Е.* Ноосфера, экологическая этика и глубинная экология // Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997.

<sup>51</sup> *Кутырев В.А.* Осторожно, творчество! С. 76.

<sup>52</sup> Позитивную разработку темы творчества с православно-христианских позиций см.: *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия.

<sup>53</sup> Исходя из этой традиции, такой христианский автор, как Н. К. Гаврюшин выступает последовательным сторонником концепции невмешательства. См.: *Гаврюшин Н.К.* Христианство и эволюция // Вопросы философии. 1995. № 3.

<sup>54</sup> *Протоиерей А. Мень.* История религии. Т. 1. М., 1991. С. 79.

<sup>55</sup> И неслучайно для православного христианина Н. К. Гаврюшина, выступающего последовательным противником всякого активизма, ближе оказывается пантеистическая традиция или традиция восточного «не-

деяния», чем идеи «софийского преобразования мира» у русских религиозных философов.

<sup>56</sup> На мой взгляд, здесь не помогают и модные ныне декларативные ссылки на коэволюционный подход, будто бы снимающий все противоречия. Сама по себе декларация необходимости «коэволюции» в лучшем случае фиксирует проблему, а не дает средство для ее решения.

## Рефлексия и деятельность

В существующей литературе понятие рефлексии используется, как правило, в очень общем и достаточно расплывчатом смысле этого слова. При этом существует манера перечисления разных точек зрения от Локка до наших дней, что еще более усугубляет многозначность и неопределенность термина. Разумеется, в контексте той или иной системы философских взглядов слово «рефлексия» приобретает особый смысл. Мы, однако, ставим своей задачей рассмотреть такое явление, как рефлексия или, точнее, системы с рефлексией, не в историко-философской ретроспективе, а в контексте вполне современных проблем, с которыми постоянно сталкивается гуманитарная наука, сталкивается любой гуманитарий независимо от того, осознает он это или не осознает.

Но теоретические проблемы, как нам представляется, возникают только на базе более или менее простых и четких моделей и тогда, когда наши понятия более или менее определены. Иными словами, подлинная сложность в смысле богатства познавательных возможностей, задач и результатов — это следствие простоты. Поэтому мы начнем с уточнения того, что мы будем понимать под рефлексией или системами с рефлексией, и постараемся ограничить себя рассмотрением максимально простых ситуаций.

### 1. Рефлексия и системы с рефлексией

В «Новой философской энциклопедии» 2001 года читаем следующее: «Рефлексия — понятие философского дискурса, характеризующее форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном итоге есть осознание практики, мира культуры и ее модусов — науки, искусства, религии и самой философии»<sup>1</sup>.

Здесь бросается в глаза странное сочетание сравнительно простых и понятных утверждений с утверждениями очень сложными по своему содержанию и поэтому достаточно неопределенными. Автор точно боится, что определяемый термин окажется слишком простым и понятным, и поэтому тут же добавляет «сложности». Судите сами. Сказано, что рефлексия — это деятельность человека, «которая направлена на осмысление своих собственных действий». На первый взгляд кажется, что все понятно. Но тут же добавлено, что это «форма теоретической деятельности», что это раскрытие специфики «душевно-духовного мира человека», что это осознание оснований культуры. Сказано, что «рефлексия в конечном итоге есть осознание практики». Опять-таки более или менее ясно, но тут же появляется мир культуры и ее модусы. Нужно ли сразу осуществлять такой скачок от осознания человеческих действий до выявления исходных оснований культуры? Впрочем, мы в данном случае вовсе не критикуем автора. Он писал энциклопедическую статью, которая призвана была отразить реальную практику словоупотребления, а под рефлексией действительно понимают и одно, и другое, и третье.

Мы, однако, должны остановиться на чем-то одном. Возьмем самое простое и, казалось бы, понятное: рефлексия — это «деятельность человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий». Это очень традиционное представление, почти проходная фраза. Мы примем это в качестве исходного пункта для обсуждения, оставляя за собой право отказаться в дальнейшем от такого понимания или, по крайней мере, существенно его уточнить. А уточнения явно необходимы. Например, следует ли понимать под рефлексией осознание тех или иных действий самим индивидом, который их осуществляет, или такое осознание может быть осуществлено и другим человеком, наблюдающим происходящее со стороны? Следует ли под рефлексивным осознанием понимать некоторое словесное описание или возможна рефлексия, не выраженная в языке?

Но дело не только в уточнениях. А нельзя ли высказать против такого понимания какие-либо принципиальные возражения? Нам представляется, что можно. Начнем с вопроса: а что понимается под человеческими действиями,

которые подлежат осознанию? Очевидно, что наши действия — это вовсе не физические и не физиологические явления. Допустим, мы говорим, что человек написал на доске слово «ангел». Почему мы выделили именно это действие как нечто законченное? Можно представить это действие как состоящее из нескольких тоже законченных действий: написание буквы «а», буквы «н» и т. д. Но ведь с точки зрения физики или физиологии такое разбиение совершенно неоправданно: человек писал слово, не отрывая руки, процесс трения не прекращался, мел продолжал разрушаться, мышцы продолжали работать... Может быть, законченность действия определяется получением продукта, т. е. в данном случае отдельных букв или слова «ангел» в целом? Но это тоже определяется не физикой и не физиологией, а прежде всего той задачей, которую мы перед собой поставили. Кроме того, любая буква или слово могут быть представлены в огромном количестве вариантов, которые мы почему-то воспринимаем как одно и то же. Уже Ф. де Соссюр понимал бесперспективность концентрации внимания на чисто физических и физиологических аспектах речи: «Если бы оказалось возможным при помощи кино съемки воспроизвести все движения рта или гортани, порождающие звуковую цепочку, то в этой смене артикуляций нельзя было бы вскрыть внутренние членения: начало одного звука и конец другого»<sup>2</sup>. Итак, что же такое действие и не является ли это действие, которое мы якобы осознаем в рефлексии, продуктом самой рефлексии?

Полагаю, что это именно так. Вспомним известную притчу о Шартрском соборе. На строительстве собора в средневековом городе Шартре спросили трех человек, каждый из которых катил тачку с камнями, что они делают. Первый пробормотал: «Тачку тяжелую качу, пропади она пропадом». Второй сказал: «Зарабатываю хлеб семье». А третий ответил с гордостью: «Я строю Шартрский собор!» Оставим в стороне этическое содержание притчи. Нам важно следующее: на этой модели хорошо видно, что деятельность — это продукт рефлексии. Надо различать поток человеческой активности сам по себе и деятельность, которая всегда предполагает постановку некоторой цели. Только осознание цели, т. е. конечного продукта, который должен быть получен, превращает физическую активность в дея-



тельность. В активности самой по себе мы не способны однозначно выделить даже отдельные операции, ибо операция тоже задается путем указания на некоторый промежуточный продукт. Это примерно так же, как нельзя выделить слова в потоке речи на незнакомом нам языке.

Итак, рефлексия — это деятельность не осмысления, а порождения человеческой деятельности или человеческих действий. Но постоит ли, а деятельность ли это? Согласно всему уже сказанному, рефлексия в исходной своей форме не может быть деятельностью, ибо для этого она сама нуждается в рефлексии. Ну а что же она такое? Простое и привычное утверждение, согласно которому рефлексия есть осознание наших действий, при более внимательном рассмотрении перерастает в проблему.

Для ответа попробуем несколько дифференцировать наши представления. Начнем с примера. Любой ученый-экспериментатор, поставив какой-то эксперимент, строит затем его описание. Вероятно, это акт рефлексии. Но построенное описание в принципе должно отвечать на два вопроса: 1. Что именно было сделано? 2. С какой целью это делалось? Ответ на первый вопрос — это описательная компонента рефлексии, ответ на второй — компонента целеполагающая. В принципе, как следует из уже сказанного, первое, т. е. описание, невозможно без второго. И если речь идет об операциях, которые мы представляем как далее неразложимые, то указанные компоненты действительно полностью совпадают. Но в случае сложных актов деятельности, в составе которых мы выделяем и перечисляем последовательные цепочки операций, такое перечисление относительно обособляется от целевой установки акта в целом. Сравним друг с другом два описания: 1. «Я пишу книгу»; 2. «Я пишу диссертацию». Перед нами два действия с разными целевыми установками. Но можно ли здесь выделить и обособить описательную компоненту? Вероятно, нет. Однако очевидно, что написание книги или диссертации можно разложить на множество более элементарных действий, и не исключено, что они в обоих случаях будут существенно совпадать. Совпадают операции, но не целевые установки.

В случае с Шартрским собором у первого из опрошенных доминирует описательная компонента, у остальных — це-

леполагание. Описание эксперимента в принципе предполагает перечисление реализованных операций, т. е. существенное присутствие описательной компоненты. Цель при этом иногда вовсе и не указывается. Но откуда мы знаем, что речь идет именно об эксперименте, а не о получении, например, какого-то вещества? Путем непосредственного наблюдения за действиями химика мы едва ли сумеем это установить. Но та ситуация, в которой осуществляются действия, а также включение полученного описания в текст монографии или статьи позволяют предполагать, что речь идет именно об эксперименте, а не о производственном акте. Целевая установка здесь задана наукой в целом. Впрочем, как все мы понимаем, целевые установки отдельного ученого вовсе не обязательно совпадают с ценностями науки как социального института.

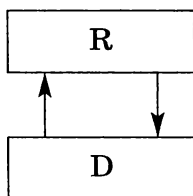
Теперь мы можем ответить на некоторые поставленные выше вопросы. Очевидно, например, что описательная компонента рефлексии всегда представлена в языковой форме, но этого нельзя сказать о целеполагании. Столь же очевидно, что описание производственного акта или проведенного эксперимента — это некоторые целенаправленные акты деятельности, в которых описание выступает в качестве продукта. Но этого опять-таки нельзя сказать об акте целеполагания. Однако, строго говоря, рефлексия выступает как некоторая целостность и акт целеполагания играет в ее составе ведущую роль. Поэтому нам еще предстоит ответить на многие вопросы относительно того, что такое рефлексия.

Но оставим пока все это в стороне и попробуем хотя бы грубо и предварительно уточнить, об объектах какого типа пойдет речь в данной статье. Под системами с рефлексией мы будем пока понимать такие социальные образования, которые, осуществляя определенное поведение, способны это поведение описывать в виде последовательности целенаправленных действий и использовать полученные описания для дальнейшего воспроизводства этих действий. Под поведением при этом мы понимаем просто некоторую активность безотносительно к ее целям и продуктам. Можно, например, сказать, что человек идет по дороге, не фиксируя, куда именно он идет и зачем. Именно рефлексия превращает поведение в деятельность, фиксируя цель, ради которой это поведение осуществляется.

В окружающей нас социальной реальности мы постоянно сталкиваемся с рефлексией и с рефлектирующими системами. Ученый ставит эксперимент и его описывает, чтобы другие члены научного сообщества могли его повторить. Это и есть рефлексия. Носители языка осуществляют определенное речевое поведение, не нуждаясь при этом в каких-либо правилах. Но эти правила нужны для того, кто хочет усовершенствоваться или заново освоить этот язык. И вот появляются словари и нормативные грамматики, задающие правила словоупотребления и построения предложений, предписывающие нам, что надо делать, чтобы выразить в данном языке то или иное содержание. Это тоже рефлексия. Влияет ли она на самих носителей языка? Полагаю, да. Она в какой-то степени канонизирует язык, закрепляя его нормы. Очевидно, что такая рефлексия и сама должна быть выражена в языке. Столь же очевидно, что указанное каноническое описание языка реализует не каждый говорящий на этом языке, а лингвист, который его исследует, опираясь при этом отнюдь не только на собственный опыт. Иными словами, рефлексию по поводу каких-либо действий вовсе не обязательно должен осуществлять тот, кто действует. К этому последнему пункту мы еще вернемся.

Можно сказать, что речевое общение людей, наука, производство, литература и т. п. — все это системы с рефлексией. Все социальные образования, в рамках которых люди реализуют определенное поведение, фиксируя при этом в языке цели и нормы этого поведения, — все это системы с рефлексией. Для контраста приведем еще один пример. Представим себе археолога, который реконструирует и описывает технологию производства каменных орудий эпохи палеолита. Можно ли считать, что он осуществляет акты рефлексии? Вероятно нет, ибо полученные описания никак не могут быть заимствованы и использованы первобытным человеком, поведение которого фиксирует археолог. Иными словами, рефлексия — это не просто некоторое описание человеческого поведения. *Это такое описание, которое становится или в принципе может стать элементом той системы, которая это поведение осуществляет.* Именно поэтому мы предпочитаем говорить не о рефлексии самой по себе, а о системах с рефлексией<sup>3</sup>.

## 2. Надрефлексивная позиция

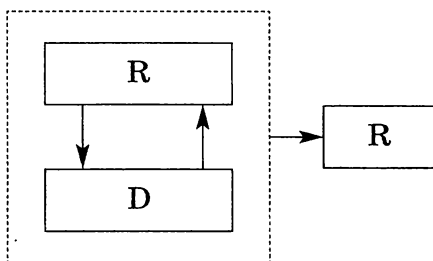


На первый взгляд такую систему можно представить как состоящую из двух блоков, связанных друг с другом прямой и обратной связью, где блок  $D$  — это поведение системы, а  $R$  — рефлексия, т. е. определенное описание реализуемых акций. Будем пока фиксировать свое внимание в основном на описательных компонентах рефлексии. Трудность, однако, в том, что совершенно неясно, как исследовать систему такого рода. Мы сталкиваемся здесь с парадоксальной ситуацией: изучаемая система сама себя описывает, и при этом нет оснований полагать, что ее описания в чем-то неадекватны. Можно ли найти что-либо подобное в мире естествознания? На первый взгляд кажется, что нет. Ни атомы, ни элементарные частицы не рассказывают физику о своем поведении на родном ему языке.

Проанализируем ситуацию более подробно. Допустим, физик или химик ставят научный эксперимент и публикуют статью, в которой осознают и описывают осуществленные акции. Как должен поступать исследователь науки, историк или философ? У него два пути. Первый — просто заимствовать рефлексивные описания и в лучшем случае их как-то систематизировать. Мы, таким образом, фактически отказываемся от какого-либо самостоятельного исследования и присваиваем себе чужие результаты. Не секрет, что это и фактически имеет место. Например, в философской литературе очень часто можно встретить утверждение, что теория строится относительно так называемых идеальных объектов типа материальной точки, абсолютно твердого тела и т. д. Но об этом на каждом шагу пишут сами исследователи, т. е. представители тех научных областей, которые призван изучать философ науки. Если мы спросим у философа, что собой представляет такой идеализированный объект

как материальная точка, то он тоже, как правило, повторит формулировку, которую легко найти в любом курсе механики. Уверен, что многие из моих коллег просто пожмут плечами и спросят: «А как же иначе?»

Второй путь — найти собственную исследовательскую позицию, собственный подход, отличный от рефлексии. Можно, например, рассуждать так: рефлексию интересует поведение системы, а нас — система в целом, включая и саму рефлексию. В этом случае иногда говорят о двух исследовательских позициях: «внутренней» и «внешней». Исследователь рефлектирующей системы пытается как бы вывести себя за пределы этой системы и посмотреть на нее со стороны. Назовем такую позицию надрефлексивной.



Схематически это можно изобразить следующим образом. Четырехугольник  $N$  обозначает здесь «внешнего» наблюдателя, занимающего надрефлексивную позицию, а пунктирная линия выделяет систему с рефлексией как некоторую целостность. Речь при этом идет, разумеется, не о пространственных отношениях, а о специфике исследовательской позиции, о специфике подхода к исследованию объекта. Можно поэтому с рефлексивных позиций описывать поведение других людей, а можно занять надрефлексивную позицию по отношению к самому себе.

На схеме, казалось бы, все просто, но от трудностей мы не избавились. Как должен работать исследователь, занимая место  $N$ ? Можно сказать, что он должен описать поведение системы  $D$ , затем описание этого поведения в  $R$  и, наконец, обратное воздействие  $R$  на  $D$ . Но ведь поведение системы уже зафиксировано в рефлексии. Должны ли мы просто повторить это описание? Одно дело, если бы рефлексия ошибалась и мы имели бы возможность ее исправлять.

Тогда схема наших рассуждений могла бы иметь такой вид: система на самом деле реализует поведение  $D_1$ , но рефлексия воспринимает его как  $D_2$ , что приводит к следующим последствиям... Но мы, как уже отмечалось выше, вправе предполагать, что рефлексия вполне адекватна. Конечно, она может быть и ошибочной, но это никак нельзя брать за правило. А тогда работа исследователя начинает выглядеть как некоторая тавтология: система реализует поведение  $D_1$ , рефлексия описывает это поведение как  $D_1$ , в силу чего система продолжает повторять это поведение, т. е.  $D_1$ .

Однако, и это принципиально важно, тавтологии можно избежать за счет ряда дополнительных предположений. Допустим, что первоначально поведение системы осуществлялось без каких-либо описаний, т. е. без вербализованной рефлексии. Это вполне возможно и постоянно имеет место. Чаще всего мы воспроизводим наши поведенческие акты, в основном, не по описаниям, а по непосредственным образцам. Именно так мы осваиваем родной язык, элементарные трудовые акты и даже прямохождение. Образцы не теряют своего значения и на высших уровнях развития культуры, включая искусство и науку. Воспроизведение поведения по образцам, т. е. социальные эстафеты — это базовый механизм социальной памяти. Что же происходит, когда возникают рефлексивные описания нашего поведения? Появляется принципиально новый механизм социальной памяти, новый механизм воспроизведения поведенческих актов. Одно дело освоение родного языка ребенком, другое — освоение его по грамматикам и словарям, как это часто делают взрослые люди.

Обратите внимание, в приведенном рассуждении уже нет никакой тавтологичности. Но за счет чего? За счет того, что мы стали говорить не о содержании поведения, а о его механизмах, о механизмах воспроизводства поведенческих актов. Но может быть, в этом и состоит специфика надрефлексивной позиции? Рефлексия описывает содержание поведения, его феноменологию, а исследователь  $N$  плюс к этому — механизмы его воспроизведения?

Близкую позицию занимает П. Фейерабенд, противопоставляя друг другу участника процесса и внешнего наблюдателя. «Наблюдатель хочет знать, что происходит, а участник — что ему делать. Наблюдатель описывает

жизнь, в которой сам не участвует (разве только случайно), участник же хочет устроить свою собственную жизнь и спрашивает себя, какую позицию он должен занять по отношению к факторам, пытающимся повлиять на нее»<sup>4</sup>. Обратите внимание, участника интересуют конкретные программы: что следует делать в данной ситуации. А наблюдатель просто описывает жизнь, включая не только программы деятельности, но, вероятно, и механизмы их формирования и развития.

Если принять противопоставление Фейерабенда, то рефлексия всегда утилитарна: она отталкивается от задачи, которую надо решить, она пытается построить акт деятельности, который приводил бы в данных условиях к решению этой задачи. Характер процедур, которые она при этом фиксирует, определяется именно задачей и обстоятельствами. Ее при этом совершенно не интересуют объективные механизмы нашего поведения: почему, например, одни и те же задачи человек решал различным образом в разные исторические эпохи, почему мы действуем или ведем себя так, а не иначе и действительно ли это обусловлено ситуацией, а не традицией? Ее это не интересует, ибо, вообще говоря, не помогает решению ее задач. В отличие от этого позиция надрефлексивная — это прежде всего позиция ученого, который, фиксируя феноменологию поведения, пытается ее объяснить на базе выявления каких-то социальных механизмов.

Итак, можно внести еще одно уточнение в наше понимание рефлексии. В дальнейшем мы будем предполагать, что речь идет об описании феноменологии человеческого поведения в форме целенаправленной деятельности. Иными словами, если мы начинали с функциональной характеристики рефлексии просто как описания человеческой активности, то теперь мы можем специфицировать ее по содержанию, противопоставляя друг другу феноменологический и объясняющий подходы. Можно поэтому говорить, что человек, фиксирующий в своем описании феноменологию деятельности, стоит на рефлексивной позиции. Эта позиция дает о себе знать при обсуждении широкого круга проблем теории познания, эпистемологии и философии науки. В частности, например, любая попытка объяснить или вывести те или иные особенности познания из объекта — это

скрытое свидетельство рефлексивной позиции. Рефлексия, как мы уже отмечали, всегда рассматривает поведение в свете решения определенной задачи при определенных объективных обстоятельствах.

Выше я говорил, что рефлектирующие системы на первый взгляд совершенно не похожи на объекты естествознания. Теперь мы можем в некоторой степени разрушить эту чрезмерную исключительность, найдя общую категоризацию для естественных и гуманитарных наук. Специфика, которая все же остается, состоит в том, что феноменологическое описание в гуманитарных науках реализует сама изучаемая система. И все же общая категоризация позволяет провести некоторые сравнения. В науках естественных принято противопоставлять объясняющий подход феноменологическому, в науках гуманитарных его противопоставляют понимающему подходу. Естественно, возникает вопрос: а не является ли так называемый понимающий подход просто феноменологическим описанием деятельности со знаками? Мы не будем рассматривать этот очень сложный вопрос в полном объеме. Ограничимся одним примером. Я спрашиваю у студента, как он понимает слово «Обломов». Ответ звучит примерно так: «Обломов» — это имя литературного героя, кроме того, им обозначают ленивых, безынициативных людей. Ну, разве пред нами не описание способа употребления слова? Вспомним Л. Витгенштейна, который утверждал, что значение слова — это способ его употребления в языке. В такой же степени понять предложение, значит выяснить, при каких обстоятельствах оно употребляется. Во всех этих случаях понимающий подход совпадает по содержанию с рефлексивным.

### 3. Эстафетная модель

Посмотрим теперь, как выглядит рефлексия в свете представлений о базовых механизмах социальной памяти. Как уже отмечалось, весь массив социального поведения людей воспроизводится в основном по непосредственным образцам, т. е. на базе социальных эстафет. Мы при этом имеем в виду не исторические традиции, которые живут сотни лет, а синхронный срез в развитии общества, т. е. те образцы, которые постоянно воспроизводятся «живут» во-



круг нас здесь и теперь. Этот механизм, к сожалению, очень мало изучен, хотя на него уже давно обращали внимание. О подражании и его роли в обществе писали социологи Г. Тард и Э. Дюркгейм; об этом писали лингвисты, например Л. Блумфилд, рассматривая развитие речи у ребенка; Т. Кун включал в состав научной парадигмы образцы решенных задач... Список авторов можно продолжить, но никто из них не пытался выяснить социальный механизм воспроизведения образцов. А между тем речь должна идти именно о социальных механизмах, а не о психологическом акте подражания.

В частности, где-то во второй половине минувшего века стало формироваться мнение, что ребенок подражать не умеет. Прежде всего об этом писали психолингвисты, базирясь на опытных данных. Но помимо опыта в пользу этого тезиса говорят и чисто теоретические соображения. Дело в том, что все на все похоже по тем или иным параметрам. Сходство — это пустой предикат. Поэтому однозначное воспроизведение образца, который вам демонстрируют, в принципе невозможно, если, разумеется, мы предполагаем отсутствие других средств. Допустим, вы указываете маленькому ребенку на некоторый предмет и произносите слово «яблоко». Опыт показывает, что после этого он может назвать словом «яблоко» или «обоко» зеленый карандаш или яйцо. Он при этом совершенно прав, ибо все эти предметы действительно похожи на яблоко. Что же происходит в дальнейшем? Во-первых, появляются другие образцы номинации, связанные с такими словами, как «карандаш», «яйцо», «зеленый» и т. д. Эти образцы ограничивают поле использования слова «яблоко». Во-вторых, наряду с образцами номинации появляются образцы практического использования всех этих предметов, которые тоже приводят к их спецификации. Очевидно, что зеленый карандаш непригоден для яичницы, а яйцом нельзя рисовать.

Тут, как мне представляется, мы должны сделать следующий принципиальный шаг. Мы должны допустить, что отдельно взятый образец не определяет никакого четкого множества возможных реализаций, т. е., строго говоря, и не является образцом. Образцом он становится только в контексте других образцов. Иными словами, человеческое поведение воспроизводится только в составе

некоторой целостности, состоящей из множества взаимосвязанных образцов. Такие целостности мы будем называть эстафетными структурами. Отдельно взятых эстафет не существует, существуют только достаточно сложные эстафетные структуры. Общий вывод такой: способность воспроизводить образцы деятельности не принадлежит индивиду самому по себе, это его социальное «свойство».

Что же такое рефлексия в свете изложенных представлений? Любую социальную эстафету можно рассматривать с двух точек зрения: во-первых, можно фиксировать средствами языка содержание образцов, во-вторых — выявлять те эстафетные структуры, благодаря которым как раз это содержание и существует. Первая точка зрения — это позиция рефлексии, вторая позиция выхода на надрефлексивный уровень. Рефлексия, фиксируя содержание социальной памяти, играет очень важную роль в процессах социализации и трансляции опыта, но ее при этом не интересует, как эта социальная память устроена. Она сама образует элемент этого устройства на определенном этапе его развития. Очевидно, что возникновение речи и переход от непосредственных образцов к языковым средствам фиксации опыта — это революция в развитии человечества. И революция эта проходит много этапов от ситуативных актов коммуникации до развития современных систем знания.

Противопоставление рефлексивного и надрефлексивного подходов принципиально важно для семиотики и эпистемологии, избавляя ее от многих методологических трудностей и парадоксов. В частности, нельзя подменять анализ строения семиотических объектов (знака, знания, теории, художественного произведения) описанием содержания образцов. Как уже отмечалось, исследователь при этом просто повторяет рефлексия, совершая некоторый своеобразный «плагиат». А это очень часто имеет место, представляя собой некоторый методологический нонсенс. Так, например, если мы, следуя традиции, выделяем в «составе» знака имя и денотат, то речь идет на самом деле не о строении знака, а о феноменологии использования имени. В такой же степени анализ строения теории нельзя заменять описанием нормативов ее построения или обобщенным описанием способов решения задач. Во всех этих случаях при анализе строения нас должно интересовать не

столько содержание тех или иных норм, сколько способ их существования и их связи друг с другом, нас должны интересовать нормативные структуры.

Указанную выше ошибку, как нам представляется, совершил наш знаменитый фольклорист В.Я. Пропп, который, желая выявить морфологию сказки, просто схематизировал ее содержание и построил некоторый алгоритм соответствующего повествования. Фольклорная сказка всегда была воспроизведением некоторого образца, после Проппа ее стало возможным воспроизводить по его схеме. Я, несомненно, признаю значимость этой работы, которая позволила затем Проппу построить концепцию происхождения волшебной сказки. Но, как признал впоследствии и сам Пропп, морфологию ему выявить не удалось<sup>5</sup>.

Теперь представьте себе, что некто осуществляет на ваших глазах определенную деятельность и вы хотите ее воспроизвести. Легко обнаружить, что это невозможно. Дело в том, что деятельность — это целенаправленный акт, а перед вами только набор каких-то операций с каким-то набором предметов. Вам надо выделить в этом наборе объект, средства, продукт. Будем называть это поляризацией образца. Образец надо поляризовать, но это почти всегда можно сделать различным образом. Положение может спасти наличие других образцов, например, образцов, в рамках которых наши акции как-то обеспечивают друг друга и какая-то последующая акция невозможна без предыдущей. Допустим, человек заходит в магазин и покупает пачку сигарет. Какова была его цель? Были ему нужны сигареты или он хотел разменять крупную купюру? Если это и можно выяснить, то только в контексте предыдущих и последующих действий. Мы, разумеется, предполагаем, что никаких других средств трансляции у нас нет и мы не можем просто спросить: «Что ты делаешь?»

Поскольку, как уже отмечалось, рефлексия всегда фиксирует поведение в форме целенаправленных актов, мы можем дать еще одно ее определение: рефлексия — это поляризация образцов, воспроизводимых в рамках той или иной эстафетной структуры. Но эти структуры, как правило, допускают разную поляризацию. Так, например, в ситуации с Шартрским собором каждый участник с равным правом может рассматривать свои акции и как строительство собора, и как за-

рабатывание денег. Строго говоря, каждый из них делает и то и другое, но целевые установки у них разные. Можно, например, представить их поляризацию следующим образом: один из них рассматривает заработок как промежуточный продукт, который позволяет ему строить собор, другой, наоборот, рассматривает строительство собора как средство получения денег. Переход от одной поляризации к другой мы будем называть рефлексивным преобразованием. Ниже мы постараемся показать, что исследование этих преобразований представляет существенный интерес и позволяет рассмотреть с единой точки зрения большое количество разнообразных социальных явлений.

#### 4. Рефлексивные преобразования

У нас нет возможности вдаваться в детали и, в частности, строить здесь какую-либо классификацию рефлексивных преобразований, хотя это и представляет значительный интерес. Мы ограничимся рядом примеров, демонстрирующих, во-первых, многообразие таких преобразований, а во-вторых, их присутствие в самых разных сферах социальной жизни — в исследованиях науки, в проблемах этики и даже в модной сейчас проблеме устойчивого развития.

Помню разговор с известным, но рано ушедшим из жизни нашим философом Б. С. Грязновым. Разговор этот состоялся на одном из симпозиумов где-то в середине 70-х годов. Обсуждался вопрос о связи познания и других сфер социальной практики человека. «Мы рассматриваем познание и практическую деятельность, — сказал Грязнов, — так, точно речь идет о разных явлениях, но ведь фактически это как бы две проекции одного и того же». И действительно, разве это не так? Только метафорическое выражение «проекция» надо заменить на более конкретное — «рефлексивное преобразование». Что бы мы ни делали, например, в сфере материального производства, мы получаем не только некоторый вещественный результат, но и накапливаем опыт, который тоже, так или иначе, фиксируется в виде устных или письменных текстов. Вопрос только в том, что мы рассматриваем в качестве итогового продукта. Наука сплошь и рядом формируется за счет соответствующего рефлексивного переключения. Стоит перели-

стать «Исследование о растениях» Феофраста, одного из основателей ботаники как науки, и хорошо видно, что он в значительной степени заимствует свои знания у садоводов, у купцов, торгующих древесиной, у собирателей смолы и т. п., хотя эти последние, строго говоря, вовсе не ставили перед собой познавательных задач.

А вот другой пример связи практики и познания. Где-то в начале тридцатых годов прошлого века планеристы начали развивать искусство парения в термиках. Это был вид спорта. Но планерные полеты стали в то время основным источником сведений о природе конвективных движений и об образовании кучевых облаков<sup>6</sup>. То, что было спортом, стало научным методом. Это тоже рефлексивное преобразование, но другого типа, чем у Феофраста.

Т. Кун при описании своей дисциплинарной матрицы уделяет большое внимание образцам решенных задач. Сам того не замечая, он тем самым предоставляет нам еще один случай рефлексивного преобразования. Решение каждой задачи дает в качестве результата не только конкретное знание, но и метод его получения. При этом первоначально этот метод существует только в форме непосредственного образца. Первые математические рукописи, например, представляли собой списки решенных задач, что свидетельствует о том, что рефлексивное переключение уже имело место, ибо кого может интересовать площадь конкретного земельного участка или геометрической фигуры, числовые характеристики которых могут уже никогда не повториться полностью? Кун показывает, что сказанное относится не только к далекому прошлому, но и к современной науке. Каждое конкретное рассуждение, каждая доказанная теорема, помимо своего непосредственного результата, выступает и как образец для развития нашего мышления.

Рефлексивные преобразования постоянно имеют место в развитии науки, но историки, к сожалению, почти не обращают на них внимания. Н.Г. Чеботарев в своих примечаниях к сочинениям Э. Галуа пишет следующее: «Интерес Галуа был направлен, главным образом, на проблему решения уравнений в радикалах, в то время как свои теоретические соображения он рассматривал лишь как средство. Современные же математики считают последнее наиболее драгоценной частью наследства Галуа»<sup>7</sup>. Математики и ис-

торики математики считают Галуа основателем одной из важнейших математических дисциплин — теории групп. А так ли это? Здесь таится серьезная методологическая проблема. Историки осуществляют за Галуа то рефлексивное преобразование, которое он сам не осуществил. Тем самым они отказывают этому преобразованию в праве быть историческим фактом.

Концепция рефлексивных преобразований, как нам представляется, может сыграть существенную роль в развитии теории знания. Приведем только один пример. Г.П. Щедровицкий в своих работах выделяет три типа знаний.

1. Практико-методические: Чтобы получить продукт  $E$ , надо взять объект  $A$  и совершить по отношению к нему действия  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ .

2. Конструктивно-технические: Если к объекту  $A$  применить действия  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , то получится объект  $E$ .

3. Научные знания: Объект  $A$  может преобразовываться в объект  $E$ ; при наличии условий  $p$  и  $q$  с объектом  $A$  будут происходить изменения  $b$ ,  $c$ ,  $d^8$ . Но практико-методические и конструктивно-технические знания представляют собой описание одного и того же акта, но с разными целевыми установками. Это меняет референцию знания, но не его содержание. В одном случае — мы описываем некоторую деятельность с целью узнать, как получить продукт  $E$ ; в другом — та же деятельность служит для нас характеристикой объекта  $A$ . Речь идет, разумеется, о рефлексивном преобразовании познавательных актов, а не той деятельности, которая описывается. По сути дела, мы сталкиваемся здесь с рефлексивным преобразованием актов описательной рефлексии.

Перейдем к знаниям, которые Щедровицкий именует научными. Термин не представляется мне удачным, но дело не в этом. Если раньше речь шла об описании некоторого акта получения  $E$  из  $A$ , то в так называемых научных знаниях мы, казалось бы, не усматриваем никакой деятельности. Речь идет об объектах самих по себе, о действиях самих объектов. Возникает вопрос: а нельзя ли и эти знания представить как особую форму фиксации деятельности, как результат рефлексивного преобразования предыдущих описаний? Я не берусь здесь решать эту задачу, но определенные основания для ее постановки есть. Ус-

пех или неуспех наших действий зависит не только от того, правильно мы действуем или нет, но и от самого объекта. Неудачи алхимиков обусловлены не тем, что они не нашли необходимых действий, а тем, что металлы вообще не превращаются в золото. Можно долго искать дорогу из А в В, но этой дороги может вообще не быть. Возможны поэтому два вопроса: 1. Что нужно делать, чтобы решить задачу К применительно к объекту А? 2. Позволяет ли нам объект А решить задачу К? Второй вопрос как бы передает право действия самому объекту. Происходит переориентация акта описания, что и приводит к текстам типа «Объект А может преобразовываться в объект Е»<sup>9</sup>.

А теперь пример из совсем другой области. Вот отрывок из письма А.Ф. Лосева В.Ф. Асмусу 28.09.1973: «В течение нашей жизни мы с Вами работали каждый за десятерых. И в ответ на нашу работу каждый из нас тоже получал критику за десятерых. Вы, правда, сумели многих и во многом убедить. Я же, кроме небольшой кучки энтузиастов античности и античной философии, ровно никого ни в чем не убедил и покидаю земную жизнь с теми же пустыми руками, с какими и родился. Но ведь все эти дела, вероятно, меньше всего зависят от нас. А то, что зависит от нас, любовь к науке, бескорыстная преданность работе мысли и независимость от текучих настроений толпы, это уже во всяком случае наше с Вами внутреннее дело, о котором не только ни с кем не хочется говорить, но даже и между собою мы в течение десятков лет тоже не считали нужным говорить»<sup>10</sup>. А вот другая точка зрения, принадлежащая Генриху Гейне: «Не только творчество, не только оставшиеся после нас труды дают право на почетное признание после смерти, но и стремление само по себе, в особенности, пожалуй, стремление неудачное, потерпевшее крах»<sup>11</sup>. Действительно, что является главным итогом человеческой жизни: признание значимости его трудов или сама эта жизнь как образец служения высоким идеалам? Рефлексивные преобразования включены здесь в обсуждение достаточно глубоких этических проблем<sup>12</sup>.

Но оставим в стороне эпистемологию и философию науки и вообще философию и перейдем к проблемам рекреационной географии. Что такое рекреация или отдых? Б. Б. Родоман в своей статье «Проблема охраны и возрожде-

ния мобильного туризма»<sup>13</sup> пытается отличить деловую утилитарную поездку от туристического путешествия. Внешне они могут ничем не отличаться друг от друга, отличие только в целевых установках. В первом случае человек стремится как можно быстрее достичь конечной точки намеченного маршрута, во втором — наиболее интересным и важным является само перемещение, позволяющее ознакомиться с местностью, полюбоваться ландшафтами, получая от этого удовольствие. Деловая поездка и путешествие как вид отдыха — это акты деятельности, связанные рефлексивным преобразованием.

Нельзя ли обобщить сказанное на другие виды рекреации? Очевидно, что да. Охота, рыбная ловля, постройка палатки и разжигание костра, сплав по реке на плоту или на лодке, работа на садовом участке, ходьба, стрельба из лука, езда верхом... — все эти виды отдыха представляют собой рефлексивно преобразованные акты трудовой деятельности прошлого или настоящего. А существуют ли вообще такие формы трудовой деятельности, которые еще не превратились или которые нельзя превратить в отдых? В условиях бурного развития туристского бизнеса постоянно возникают новые виды рекреации, использующие все более богатый спектр трудовых актов. Современные туристы могут намыть золотой песок, сделать кувшин на гончарном круге, поработать лесорубами и даже слетать в космос. Вообще на рекреационных территориях, т. е. на территориях, где население в основном ориентировано на туристов как источник доходов, многие виды местной хозяйственной деятельности претерпевают рефлексивные преобразования. Один из видов такого преобразования — превращение реальной деятельности в демонстрационную. Туристам демонстрируют местные танцы и обряды, виды национальных одежд, способы изготовления и использования орудий...<sup>14</sup>

Важную роль при изучении рефлексивных преобразований играет понятие *рефлексивной симметрии*. Рефлексивно симметричными мы будем называть такие акты деятельности, которые отличаются друг от друга только поляризацией образцов. Так, например, в случае с Шартрским собором мы имеем два рефлексивно симметричных акта. Строительство собора и зарабатывание хлеба, строго



говоря, просто не существуют друг без друга. Нельзя строить собор, не зарабатывая при этом себе на хлеб. Но нельзя и зарабатывать на хлеб, ничего не производя взамен, т. е. не строя в данном случае собор. Однако далеко не всегда рефлексивные преобразования приводят к симметрии. Представьте себе, что этнограф наблюдает за аборигеном, который бьет камень о камень. Что он делает? Высекает искру, чтобы разжечь костер, или хочет получить острый осколок? Этнограф может поляризовать наблюдаемую картину различным образом, но варианты не являются рефлексивно симметричными. Действительно, для разжигания костра вовсе не нужен острый осколок, а для изготовления каменного ножа — затлевшийся мох. Объектные поля деятельности здесь явно не совпадают. Такие акты в отличие от рефлексивно симметричных мы будем называть рефлексивно связанными.

Л.Ю. Одиноква впервые обратила внимание на то, что рефлексивная симметрия типа Шартрского собора — это условие устойчивости системы<sup>15</sup>. Действительно, строительство будет развиваться успешно только в том случае, если те, кто зарабатывает себе на хлеб, будут одновременно добросовестно строить собор, а убежденные строители будут и зарабатывать на хлеб. В противном случае система становится неустойчивой и начинает зависеть от различных случайных обстоятельств. Представьте себе, что снижается заработная плата. Это не означает, что рабочие сразу начнут уходить, но многие из них уйдут, если подвернется благоприятная возможность.

Удивительно, но реальные ситуации, с которыми сталкивается человечество в своей производственной деятельности и которые порождают современные проблемы устойчивости развития, в значительной степени изоморфны воображаемому Шартрскому собору. Фактически идеи симметрии были уже у нашего знаменитого лесоведа Г.Ф. Морозова, основателя учения о лесе как географическом явлении. У него мы находим следующее правило устойчивого лесопользования: «...рубки должны быть так организованы, чтобы во время их производства или следом за ними возникал бы новый лес. Иначе говоря, чтобы рубка и возобновление леса были синонимами»<sup>16</sup>. Иными словами, главной задачей лесного хозяйства он считал создание нового

леса в процессе использования леса: «Естественным возобновлением называется такое, когда новое поколение леса возникает во время процесса рубки как результат рубки, или после рубки, но в лесоводственно допустимый срок; естественное возобновление происходит тогда, когда в процессе потребления леса создается новый лес. Это-то и есть жизненный нерв лесного хозяйства»<sup>17</sup>. «В лесоводстве... — писал Морозов, — есть два вида рубок, именно: 1) *рубки главного пользования* или, памятуя первый основной принцип постоянства пользования, рубки возобновительные, 2) *рубки промежуточного пользования или рубки ухода*, а также воспитательные рубки»<sup>18</sup>.

Обратите внимание: Морозов настаивает на том, чтобы рубки и возобновление были «синонимами», чтобы рубки главного пользования были рубками возобновительными. Но это как раз и означает рефлексивную симметрию двух видов деятельности, деятельности использования и возобновления леса. Использование есть промежуточный этап возобновления, возобновление — промежуточный этап использования. Кстати, условие устойчивости строительства собора можно тоже образно сформулировать на языке Морозова: зарабатывание хлеба семье и строительство должны быть синонимами.

Нельзя не отметить, что принцип «рубка и возобновление — синонимы» был в свое время подвергнут у нас ожесточенной и чисто идеологической критике. Вот несколько отрывков из предисловия к седьмому зданию знаменитой книги Морозова «Учение о лесе» 1949 года. «Там, где поставлены лесопромышленные задачи... принцип «рубка и возобновление — синонимы» неприменим и реакционен, ибо он мешает успешному выполнению плана удовлетворения нашей потребности в древесине». «При промышленных рубках размер их не ограничивается. В этом случае следует действовать по принципу — взять древесины больше, лучшего качества, в кратчайший срок, при наименьшей затрате средств. Практически размер рубок определяется пропускной способностью лесовозных путей...»<sup>19</sup> «В условиях социалистического хозяйства принцип постоянства и равномерности пользования лесом, как универсальный и всеобщий, является неприемлемым и реакционным»<sup>20</sup>. Вот они установки, ведущие прямоком в экологический кризис!

Но времена изменились, и идеи Морозова имплицитно звучат в работах современных географов. Так, например, Д.И. Люри отмечает, что на территориях с бедными ресурсами кризисные ситуации наблюдаются гораздо реже, т. к. использование бедных ресурсов постоянно требует их восстановления<sup>21</sup>. Наблюдается то, о чем говорил Морозов: использование одновременно и есть возобновление. Иными словами, на таких территориях мы наблюдаем явную рефлексивную симметрию двух видов деятельности. На территориях, богатых ресурсами, напротив, подобная симметрия нарушается, так как кризисные явления существуют для субъектов деятельности только в далекой перспективе. Например, как пишет Д.И. Люри: «Повышение ежегодных лесопосадок медленнее всего происходит в группе стран с большими лесными запасами, а быстрее всего в тех, которые обделены этим богатством. Следствием этого стала парадоксальная на первый взгляд ситуация: обезлесение характерно прежде всего для стран с большей площадью лесов!»<sup>22</sup>

## 5. Явление дополнительности

Рассмотрим в заключение еще один вопрос: как соотносятся друг с другом рефлексивное и надрефлексивное описания, описания феноменологии деятельности и ее механизма? Эстафетная модель позволяет показать, что это соотношение не столь уж тривиально и является некоторым аналогом принципа дополнительности Н. Бора. Думаю, что это не случайно, так как и в физике существует точка зрения, согласно которой феноменологическая термодинамика и статистическая физика взаимно дополнительны. В обоих случаях речь идет о соотношении двух подходов, которые аналогичны с категориальной точки зрения.

Попробуем показать, что попытки дать максимально точное описание феноменологии деятельности несовместимы с точным описанием механизма, и наоборот. Тут возможны разные способы рассуждения, но главное, на что все они опираются, это тезис, согласно которому отдельно взятый образец не задает четкого множества возможных реализаций. Это множество существенно определяется как объективной ситуацией, так и всей эстафетной структурой.

Можно рассуждать следующим образом. Пусть мы имеем некоторый акт поведения  $N$ , который воспроизводится по образцам в рамках эстафетной структуры  $S_1$ , именно эта структура определяет характер воспроизведения, т. е., если можно так сказать, и «содержание» образцов. Допустим, что мы пытаемся максимально точно отобразить это содержание в языке. Но язык — это тоже множество эстафет, и каждое описание — это воспроизведение тех или иных образцов речи. Эти последние существуют в некоторой лингвистической эстафетной структуре  $S_2$ , которая в свою очередь тоже определяет характер их воспроизведения. Таким образом, акт  $N$  неизбежно воспринимается в разных контекстах  $S_1$  и  $S_2$  и имеет поэтому, если опять-таки можно так выразиться, разное «содержание». Описывая эстафетные структуры деятельности, мы не определяем того содержания, которое зафиксировано в описании феноменологии, а феноменологическое описание, в свою очередь, фиксирует содержание, заданное другой эстафетной структурой, эстафетной структурой языка. По сути дела, оно и есть порождение самого языка.

А существует ли вообще это содержание в практике воспроизведения непосредственных образцов? Если и существует, то, строго говоря, мы ничего не можем о нем сказать, ибо сказать — значит породить новое содержание. Но анализ практики воспроизведения образцов дает основания полагать, что такого содержания вообще не существует, или, точнее, оно есть нечто крайне неопределенное. Это обусловлено тем, что практика воспроизведения образцов очень ситуативна и контекст воспроизведения постоянно меняется. Более того, изменение контекста имманентно присуще каждой эстафете, ибо каждый акт воспроизведения ее образцов задает новые образцы.

Можно вслед за Бором рассуждать и несколько иначе. Бор писал в 1948 году: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его строгого определения»<sup>23</sup>. Что имеется в виду? Сам Бор явно скупится на разъяснения, но нам представляется, что интуиция его не обманывает и приведенные высказывания заслуживают детального анализа. Обратите внимание, Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова мы не можем его точно определить,

а, дав точное определение, теряем возможность практического использования. Ну разве это не парадокс?!

Суть, вероятно, в следующем. Практическое использование слова, т.е. воспроизведение его по образцам в практике речи, всегда достаточно ситуативно, ибо зависит от большого количества случайных обстоятельств. Можно сказать, что в практике речи оно вообще не имеет точного значения. Если же мы хотим зафиксировать это значение, то нам необходимо зафиксировать и некоторые обстоятельства, т.е. построить в той или иной форме некоторую идеализацию. Но тогда обнаруживается, что это слово нигде не применимо в реальных ситуациях.

Сказанное о слове можно отнести к любому общему утверждению или к любой теории. Так называемые идеализированные объекты типа материальной точки — это как раз один из вариантов рефлексивного осознания сферы применимости теории. С одной стороны, материальных точек не существует, и поэтому механика, если мы попытались точно зафиксировать сферу ее применения, нигде не применима. Но, с другой стороны, как мы все знаем, механика точки повсеместно применяется в практической жизни, применяется там, где поставленные задачи позволяют представить то или иное реальное тело как точку. Однако общего правила такого применения не существует.

Нечто аналогичное сказал однажды А. Эйнштейн о математике: «Если теоремы математики прилагаются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность»<sup>24</sup>. Итак, если мы точно их формулируем, они нигде не применимы, а если мы их практически применяем, то не можем точно их сформулировать. Эйнштейн говорит фактически то же самое, что и Бор, но, разумеется, не усматривает в этом принципа дополненности, который он, как известно, вообще не принимал.

Принцип дополненности позволяет еще раз уточнить, что же такое надрефлексивная позиция. Мы начали с того, что определили ее как «внешнюю» по отношению к рефлектирующей системе. Исследователь не должен дублировать рефлексию, не должен заниматься «плагиатом», он должен изучать эту систему как некоторую целостность, которая включает рефлексию в качестве своего

элемента. Следующий шаг состоял в том, что мы специфицировали описательную рефлексия по содержанию, показав, что она реализует при описании поведения феноменологический или понимающий подход. Но такой подход, вообще говоря, это не обязательно рефлексия, это общенаучный подход, реализуемый не обязательно в рамках рефлектирующей системы. Мы уже отмечали в начале статьи, что описание какой-либо первобытной технологии — это вовсе не рефлексия, ибо такое описание не является элементом той целостности, которую мы изучаем. В чем же специфика надрефлексивной позиции? Сейчас мы можем добавить еще одну ее характеристику: *исследователь, занимающий эту позицию, должен понимать дополненность двух описаний системы, дополненность феноменологии и объяснения*. Говоря точнее, именно это понимание и выводит сразу же исследователя на указанную позицию.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 445.

<sup>2</sup> Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 75.

<sup>3</sup> Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.

<sup>4</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 480–481.

<sup>5</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 141.

<sup>6</sup> Силверман Б.А. Влияние гор на конвекцию // Динамика кучевых облаков. М., 1964. С. 15.

<sup>7</sup> Эварист Галуа. Соч. М.; Л., 1936. С. 165.

<sup>8</sup> Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995. С. 211–215.

<sup>9</sup> Розов М.А. Природа знания и проблемы онтологии // Тезисы научно-го симпозиума «Что значит знать». М., 1998.

<sup>10</sup> Вспоминая В.Ф. Асмуса. М., 2001. С. 279.

<sup>11</sup> Гейне Г. Собр. соч. М., 1958. Т. 7. С. 183.

<sup>12</sup> Розов В.М. Прошлое как ценность // Путь. № 1. 1992.

<sup>13</sup> Родоман Б.Б. Проблема охраны и возрождения мобильного туризма // Теоретические проблемы рекреационной географии. М., 1989.

<sup>14</sup> Одинокова Л.Ю. Отдых и развлечения как социальные эстафеты // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. М., 1998.

<sup>15</sup> См.: *Розов М.А., Одинокова Л.Ю.* Общественно-территориальные системы как системы с рефлексией // Вторые сократические чтения по географии. М., Изд. УРАО. 2001.

<sup>16</sup> *Морозов Г.Ф.* Избранные труды. Т. 1. М., 1970. С. 477.

<sup>17</sup> Там же. С. 478.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Цит. по: *Морозов Г.Ф.* Учение о лесе. М.; Л., 1949. С. 15.

<sup>20</sup> Цит. по: Там же. С. 16.

<sup>21</sup> *Люри Д.И.* Кризисы в системе природа — общество // *Анатомия кризисов.* М., 1999.

<sup>22</sup> *Люри Д.И.* Взаимодействие природы и общества — путь к кризису // *Анатомия кризисов.* М., 1999. С. 122.

<sup>23</sup> *Бор Н.* Избранные научные труды. Т. II. М., 1971. С. 398.

<sup>24</sup> *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. Т. 2. М., 1966. С. 83.

## **Ценностные основания концепций деятельности в психологии и современной методологии**

Представления о деятельности широко употребляются в современной психологической и методологической литературе. Кажется, что все хорошо понимают, о чем идет речь. Тем не менее, можно говорить о существовании методологической проблемы, связанной с этим представлением. Разные исследователи не только по-разному трактуют деятельность, но и, что более существенно, различно оценивают место этой категории в познании. С точки зрения одних исследователей, деятельность — это один из способов описания и объяснения действительности. Другие же считают, что категория деятельности задает саму реальность, что ничего, кроме деятельности, не существует. Придерживаясь первой точки зрения, можно ставить вопрос, например, об изучении определенных видов деятельности, как это делает В.В. Давыдов (он обращает внимание на то, что до сих пор мало исследований, посвященных происхождению и историческому развитию таких видов деятельности, как художественная и учебная, что недостаточно изучены культурно-исторические аспекты деятельности<sup>1</sup>).

Однако в этом случае не ставится задача представить в деятельностной онтологии абсолютно все значимые в психологии или методологии явления, даже те, которые в ней плохо описываются и объясняются. Действительно, сегодня ряд известных исследователей считают невозможным истолковать в деятельностном плане такие феномены, как общение, творчество, культура, сознание, семиозис, духовная жизнь, процессуальные образования. В частности, потому, что это ведет или к переупрощению изучаемых явлений, или к полному игнорированию их природы. Обсуждая этот вопрос, С.Д. Смирнов пишет: «Общение является лишь одним из вариантов недейтельностной реализации человеческих отношений, делающих вклад в форми-



рование личности. Деятельность не может быть единственной парадигмой научного психологического знания, как не может претендовать на эту роль и любая другая категория и объяснительный принцип, иначе слишком многое придется выносить за скобки в интересах «чистоты теории»<sup>2</sup>. «Творчество, — отмечает примерно в те же годы Г.С. Батищев, — отличается от деятельности тем, что оно может именно то, что деятельность принципиально не может»<sup>3</sup>. Примерно о том же пишет и В.П. Зинченко, разбирая в своей статье точку зрения — «что психологическая теория деятельности игнорирует или упрощает духовный мир человека, редуцируя его к предметной деятельности, что она бездуховна, механистична»<sup>4</sup>. Нужно, говорит он, преодолеть «детскую болезнь» и понять, что ни деятельность, ни культура не могут претендовать «на формулирование исчерпывающего объяснительного принципа»<sup>5</sup>.

Напротив, сторонники второй точки зрения (утверждающие, что ничего, кроме деятельности, нет) уверены, что все указанные здесь феномены вполне объяснимы в рамках теории деятельности. Например, О.К. Тихомиров, развивающий теорию творческой деятельности, считает неоправданным противопоставление категорий «деятельность» и «взаимодействие», «деятельность» и «общение»; он старается показать, что взаимодействие реализуется через деятельность, а общение «включено в совместную деятельность» и при определенных условиях «само становится деятельностью»<sup>6</sup>.

Чтобы разобраться в этой полемике и проблеме деятельности, рассмотрим два примера — деятельностное объяснение в психологии и проблему развития и формирования в одном из направлений методологии (Московском методологическом кружке, далее ММК) понятия деятельность. Эти примеры я буду использовать, с одной стороны, как модельные случаи, с другой — как частный материал для более общего обсуждения проблемы.

«В психологии, — писал В. Давыдов в середине 60-х годов, — отчетливо видны две диаметрально противоположные тенденции в подходе к проблеме «обучение и развитие». Первая из них, вполне соответствующая духу традиционной описательной психологии, наиболее явно представлена концепцией Ж. Пиаже, созданной на

основе огромного эмпирического материала и находящей все больше и больше последователей. Суть ее состоит в разведении и противопоставлении «развития психологических структур» и «специального обучения». Вторая тенденция, представленная у нас в работах последователей Л.С. Выготского и особенно остро формулируемая в самых последних статьях П.Я. Гальперина, связана с теоретическим сведением этих понятий друг к другу, с нахождением их взаимосвязи и постоянного взаимодействия<sup>7</sup>.

В концепции имманентного развития, как правило, принимается более или менее осознанная предпосылка о том, что развитие ребенка происходит под действием внутренних имманентных факторов и условий и что поэтому обучение должно лишь следовать за этим развитием, подкрепляя его. Такое развитие, замечает Давыдов, «всегда есть саморазвитие — его источники и условия коренятся в особенностях строения и структурирования самих психических образований»<sup>8</sup>.

Напротив, в концепции формирования принимается ценностная установка, по которой именно обучение и усвоение культурно заданных содержаний образуют ведущий фактор интеллектуального развития ребенка. «Что происходит с человеком от рождения до смерти? — спрашивает Давыдов. — Не что иное, как овладение, приобретение, освоение, присвоение вне его лежащей общественной природы, опредмеченной в материальной и духовной культуре, т. е. в особых продуктах предметной Деятельности предшествующих поколений людей. Происходит формирование его собственной деятельности, в частности, и ее управляющих механизмов психики. Все, что в итоге выступает как деятельность индивида, а также все условия ее формирования — все это первоначально существовало как общественный образец вне и независимо от данного индивида»<sup>9</sup>.

Если в концепции имманентного развития фактически постулируется изоморфизм интеллектуально-биологических структур и содержаний, данных в обучении, то в концепции формирования принимается изоморфизм структур деятельности и психических структур. Утверждается, что психические структуры формируются в соответствии со структурами культурных содержаний — деятельности, норм, способов. «Согласно этой теории, — пишет Н.Ф. Талызина, — различные виды интеллектуальной деятельности

должны выступать в процессе обучения как предметы специального усвоения. При этом новые ее виды не могут быть усвоены сразу в умственной, идеальной форме. Исходной формой интеллектуальной деятельности является деятельность внешняя, материальная. Психической, идеальной она становится лишь после ряда качественных преобразований, происходящих по некоторым параметрам»<sup>10</sup>.

В концепции формирования в качестве формирующих структур обычно задаются ситуации обучения, внешние условия, учебные средства и знания о деятельности, образцы деятельности и т. п. В качестве психических структур выделяются психические функции, способности, умения, навыки, образы и т. п. Для объяснения связи и взаимообусловленности обоих видов структур проводится рассуждение, показывающее, что усвоение и присвоение содержаний обучения зависит от наличия определенных психических структур (иногда их называют субъективными предпосылками развития), а те, в свою очередь, сложились при усвоении определенных содержаний обучения (объективных предпосылок). Давыдов отмечает, что «присвоение и развитие не могут выступать как два самостоятельных процесса, поскольку они соотносятся как форма и содержание единого процесса психического развития человека»<sup>11</sup>.

Если в концепции имманентного развития возраст и стадии развития психики трактуются как универсалии (задаются в виде законосообразных реалий), то в концепции формирования устанавливается диалектическая взаимосвязь стадий развития психики и возраста. С одной стороны, стадии развития зависят от возраста, с другой — сам возраст зависит от общественно-исторических условий, которые застаёт человек, а также характера социализации (включая обучение). «Таким образом, — пишет А.Н. Леонтьев, — не возраст ребенка, как таковой, определяет содержание стадии развития, а сами возрастные границы стадии зависят от их содержания и изменяются вместе с изменением общественно-исторических условий»<sup>12</sup>.

Объясняя условия (причины) появления очередных этапов психического развития, сторонники концепции формирования используют не только понятие возраста, но и представление о ведущей деятельности. По Леонтьеву, ведущая деятельность имеет три основных признака. Во-первых, это

такая деятельность, в форме которой возникают и внутри которой дифференцируются другие новые виды деятельности; во-вторых, такая деятельность, в которой формируются или перестраиваются частные психические процессы; в-третьих, деятельность, от которой ближайшим образом зависят наблюдаемые в данный период развития основные психологические изменения личности ребенка<sup>13</sup>.

Давыдов под ведущей деятельностью понимает, с одной стороны, наиболее значимый для каждого периода «тип целостной деятельности ребенка», определяющий те психические изменения, которые в этом периоде возникают «и которые в самом главном и основном определяют сознание ребенка, его отношения к среде, его внутреннюю и внешнюю жизнь, весь ход его развития в данный период»<sup>14</sup>. С другой стороны, понятие ведущей деятельности, по мнению Давыдова, является эквивалентом введенного Л. Выготским представления о социальной ситуации развития в данном возрасте, «определяющей целиком и полностью те формы и тот путь, следуя по которому ребенок приобретает новые и новые свойства личности, черпая их из социальной действительности, как из основного источника развития, тот путь, по которому социальное становится индивидуальным»<sup>15</sup>.

Как же в социальной ситуации происходит психическое развитие ребенка? «В самой общей форме, — пишет Леонтьев, — ответ на этот вопрос состоит в том, что в ходе развития прежнее место, занимаемое ребенком в окружающем его мире человеческих отношений, начинает сознаваться им как не соответствующее его возможностям, и он стремится изменить его. Возникает открытое противоречие между образом жизни ребенка и его возможностями, уже опередившими этот образ жизни. В соответствии с этим, его деятельность перестраивается. Тем самым совершается переход к новой стадии развития его психической жизни»<sup>16</sup>. Сходно, по сути, мыслит и Давыдов, говоря, что «преобразующий и целеполагающий характер деятельности позволяет ее субъекту выйти за рамки любой ситуации и встать над задаваемой ею детерминацией, вписывая ее в более широкий контекст культурно-исторического бытия, и тем самым найти средство, выходящее за пределы возможностей данной детерминации»<sup>17</sup>.

Таковы основные представления нашей психологии относительно детского развития. Как мы видим, они основыва-

ются на «трех китах»: деятельностных представлениях, концепции формирования, представлении о психическом развитии. Можно заметить, что, говоря о деятельности, психологи объединяют в этом представлении внешне несоединимые планы и образования — источники (механизмы) изменения психики, преобразующую деятельность, психическое опосредование, работу сознания, изменение самого действующего субъекта, «других» как необходимое условие такого изменения и т. п. Например, С. Смирнов, определяя деятельность, пишет: «Деятельность — это не просто совокупность процессов реального бытия человека, опосредованных психическим отражением, она несет в себе те внутренние противоречия и трансформации, которые порождают психику... И субъект, и объект как бы “вы-дифференцируются” из деятельности... Самостоятельно открыть формы деятельности с предметами человек не может. Это делается с помощью других людей, которые демонстрируют образцы деятельности и включают человека в совместную деятельность... Деятельность всегда носит опосредованный характер. В роли средств выступают орудия, материальные предметы, знаки, символы и общение с другими людьми»<sup>18</sup>.

Спрашивается, что же это за теория, в которой объединяются столь неоднородные (разноприродные) сущности? Но есть и другая проблема. Леонтьев и Давыдов полагают, что ребенок в состоянии осознать несоответствие новых требований и задач, обусловленных социальной ситуацией, тому уровню развития, на котором он находится. Это весьма сомнительно. Даже взрослые часто не в состоянии этого сделать. Правда, подобное убеждение, касающееся возможностей ребенка осознавать ситуацию и перестраивать свою деятельность, можно понять, вспомнив в каком контексте и с какой целью в психологии вводилось само понятие деятельности.

Не будет большим преувеличением утверждение, что представление о деятельности создавалось, чтобы реализовать марксистскую установку на изменение и преобразование мира и человека. Еще в 1922 году Рубинштейн, в то время весьма далекий от марксизма, писал: «Итак, субъект в своих деяниях, в актах своей творческой самостоятельности не только обнаруживается и проявляется; он в них создается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определить, что он есть: направлением его деятельности

можно определять и формировать его самого. На этом только зиждется возможность педагогики»<sup>19</sup>.

А вот позиция Давыдова. «Мы полагаем, — пишет он, — что именно понятие деятельности может быть той исходной абстракцией, конкретизация которой позволит создать общую теорию развития общественного бытия людей и различные частные теории его отдельных сфер. На этом пути стоят большие препятствия, одно из которых как раз и связано с трудностями дальнейшей разработки философско-логического понимания деятельности»<sup>20</sup>. Здесь Давыдов идет вслед за Леонтьевым, который, полемизируя с психологами, предлагавшими ограничиться «психологией ради психологии», пишет, что основная проблема марксистской психологии в этом случае оказывается отодвинутой на второй план. «Общий тезис об историзме, — разъясняет Леонтьев, — об общественной сущности человека и его сознания сохранялся, — но лишь декларативно и преимущественно по отношению к таким проблемам психологии, как проблема социальных черт личности, высших чувств, моральной воли и т. п. ... Действительная же задача, конечно, состоит, наоборот, в том, чтобы распространить единый подход на все проблемы психологии человека и таким образом включить их в систему единой науки»<sup>21</sup>.

Реализуя эти установки, советские психологи ориентировались одновременно и на задачу формирования (создания) нового социалистического человека. В работе 1927 года Л.С. Выготский писал: «В этом смысле прав Павлов, называя нашу науку последней наукой о самом человеке. Она действительно будет последней в исторический период человечества наукой или в предыстории человечества. Новое общество создает нового человека. Когда говорят о переплавке человека как о несомненной черте нового человечества, и об искусственном создании нового биологического типа, то это будет единственный и первый вид в биологии, который создаст сам себя... В будущем обществе психология действительно будет наукой о новом человеке. Без этого перспектива марксизма и истории науки была бы неполной»<sup>22</sup>.

Обсуждая ценностные установки психологов этого периода, В. Зинченко пишет: «Это была замечательная плеяда ученых, которые всерьез приняли задачу революционного преобразования общества, создания нового человека — активного

творческого деятеля. На первый план выступила проблема организации трудовой деятельности, профессионального образования, учебной деятельности, профессионального отбора и диагностики. Тогда были и концептуальные достижения, но преобладала прагматическая ориентация»<sup>23</sup>.

Известно, что основными инструментами формирования нового человека выступали идеология и социалистическое воспитание в школе. В теоретическом отношении подобная практика подпиралась именно с помощью деятельностной психологии и педагогики. Нетрудно сообразить, что педагогическую практику, основанную на таких представлениях, удобнее всего было понять и истолковать в рамках концепции формирования. Другое необходимое представление — принцип ведущей деятельности (социальной ситуации развития). Он позволял направлять развитие ребенка в нужном для социалистического общества направлении. Наконец, именно в рамках тех же представлений о деятельности складывались представления о психическом развитии. По сути, деятельностью считалось именно то, что развивалось под воздействием целенаправленных формирующих усилий школы, более широко — социалистической идеологии. «Психологическая теория деятельности, — пишет Зинченко, — возникла на фоне закрепощения крестьян и оформления беспрецедентных в истории человечества рабских способов организации производства не только в ГУЛАГе, но и в стране в целом»<sup>24</sup>. Социальная ситуация развития и педагогические воздействия рассматривались как факторы (причины), обуславливающие развитие психики, причем собственно психические структуры понимались как формирующиеся в процессе интериоризации. Эти структуры тоже назывались деятельностью, хотя естественно, что психологи пытались интерпретировать психическую деятельность иначе, чем ту деятельность, которая усваивалась в обучении. Сделать это, однако, было довольно трудно.

С точки зрения рассмотренных здесь представлений трудно понять, какую все-таки роль играют психические структуры, а также как объяснить, например, феномен возраста. Конечно, внутри того или иного возрастного периода развитие имеет место. Но оно больше напоминает совершенствование уже сложившихся психических структур, чем пере-структурирование и качественные изменения психики.

Такие изменения, конечно, происходят, но прежде всего при переходе от одного возраста к другому. В этом смысле развитие психики и ребенка в социальной среде лучше понимать не как равномерный, а как дискретный процесс. О равномерности развития мы можем говорить лишь внутри определенного возраста. При этом необходимо признать, что развитие, идущее внутри определенного возраста, существенно отличается от психического развития в целом. С точки же зрения представлений о формировании и ведущей деятельности, развитие должно происходить постоянно, причем на каждом его этапе должны появляться качественно новые психические образования. Но наблюдения показывают, что качественные изменения психики имеют место только при переходе от одного возраста к другому. В принципе вообще непонятно, как в рамках концепции формирования можно объяснить феномен детского возраста.

Помимо указанных проблем деятельностная концепция сегодня подвергается и критике другого рода. Мотивы ее можно пояснить следующим образом: во-первых, не удался эксперимент социалистического строительства нового человека. Некогда единая социалистическая школа, где ребенок формировался под сильным идеологическим давлением и контролем, уходит в прошлое. Вместо этого складываются разные педагогические практики: светская школа, религиозная, эзотерическая (например, Вальдорфская педагогика), инновационное педагогическое творчество, школа, ориентированная на гуманитарные ценности, на ценности современного экономического общества и др.

Во-вторых, идеи социалистического программирования, проектирования и управления все больше подвергаются критике. Вместо них предлагаются такие варианты социального действия, которые основываются на участии всех заинтересованных субъектов (идеи педагогики сотрудничества, участия в образовательном процессе учеников и родителей и пр.).

В-третьих, меняются представления о психическом развитии. Оно объясняется теперь не только в рамках психологии, ориентированной на идеалы естественной науки. Все больший интерес привлекают к себе психологические теории гуманитарной ориентации. В рамках гуманитарного



подхода развитие ребенка описывается иначе, чем в теории деятельности.

В-четвертых, современная жизнь становится все более разнообразной и культурно-сообразной. Для нее характерны разные формы и стили жизни, многообразие форм культурного существования. Социальная жизнь все больше определяется культурными факторами. Л.Г. Ионин отмечает, что изменяется роль культуры в обществе, при этом меняется само понимание культуры. Это уже не столько пассивное отражение, пассивный слепок с реальных процессов поведения, сколько их активная «форма». «Кодируя», «драматизируя» свое поведение, соотнося его с мифом и архетипом, индивиды сознательно используют культуру для организации и нормализации собственной деятельности. Поэтому было бы глупо сейчас ссылаться на популярные несколько десятилетий назад представления о культурном лаге, об отставании культурного осмысления от реальных социальных процессов; наоборот, теперь культура оказывается логически и фактически впереди того, что происходит в реальности... Как заостренно сформулировал западный ученый: «Там, где раньше было “общество”... стала “культура”»<sup>25</sup>.

Развитие культурологии, понимающей социологии, современных теорий личности позволяют, в частности, наметить подход, который условно можно назвать «культурологическим» («гуманитарно-культурологическим»). В рамках этого подхода может быть введено понятие о «культурах» человека. Сразу подчеркну, что понятие культуры человека не отрицает понятие деятельности. Деятельность является моментом культуры человека, но не исчерпывает ее. В отличие от деятельности, культура человека изменяется дискретно: одни культуры сменяют другие («предпосылки детства» готовят «культуру детства», затем складывается «подростковая культура», на смену которой приходит «культура взрослого человека»). Культурологический взгляд на развивающегося человека предполагает другие представления не только об объекте изучения (не деятельность, а культура), но и новые методы изучения. Акцент делается не на категориях развития и деятельности, а на анализе устойчивости, с одной стороны, и периодических структурных преобразований — с другой. Культура человека — это форма социальной жизни, для которой характер-

ны устойчивые способы поведения и разрешения проблем, определенные типы социальных отношений, специфическое понимание действительности. На первый план в теоретическом объяснении выходят социальные отношения и особенности культурного сознания.

Но культурологический подход — всего лишь один из примеров «недеятельностного подхода» в психологии, на самом деле таких подходов несколько. Разбирая деятельностный и культурно-исторический подходы в психологии, Зинченко отмечает, что в них «не были сколь-нибудь полно поставлены проблемы свободы, судьбы, смерти» и лишь «едва затронуты этические и ценностные аспекты бытия»<sup>26</sup>. И дальше пишет: «Возвращаясь к проблеме объяснительного принципа в психологии, нужно сказать, что не меньшее право на роль такого принципа имеют понятия установки и сознания. Все уже устали от монизма, идущего то ли от проектов Козьмы Пруткова о введении единомыслия в России, то ли от марксизма, то ли от православия»<sup>27</sup>. Теперь перейдем к рассмотрению второго модельного случая.

В середине 50-х годов от намеченного А.А. Зиновьевым изучения философского мышления Маркса представители ММК переходят к анализу научного мышления, имея целью не только понять его, но также выработать логические представления и императивы для реформирования современного мышления. При этом, если Зиновьев склонялся к представлению исследования мышления в виде сложного диалектического процесса восхождения от абстрактного к конкретному, стремился понять мысль Маркса как его попытку воссоздать в знании сложное органическое целое, не упуская ни одной из его сторон, то группа последователей Зиновьева во главе с Г.П. Щедровицким, после того как он идейно разошелся со своим учителем, пошла по другому пути.

Вероятно, первое естественнонаучное образование Щедровицкого, да и общий дух эпохи, предопределили его отношение к мышлению. Идея историзма сохраняется, но изучение мышления теперь понимается в значительной мере как исследование по образцу естественной науки. Формулируются тезисы, что логика — эмпирическая наука, что мышление — это процесс и мыслительная деятельность, которые подлежат моделированию и теоретическому описанию. Вокруг Щедровицкого в этот период объединяются ис-

следователи (И.С. Ладенко, Н.Г. Алексеев, В.А. Костеловский и др.) с близкими естественнонаучными установками. Тем не менее речь все же шла о логике, а не о построении естественной науки. Собственно логическая и философская установки отделились в идеи исторического анализа мышления, в требование рефлексии собственного мышления и логического контроля тех исследований, которые в этот период ведутся в ММК.

В первой методологической программе были зафиксированы как эти идеи, так и первые результаты их реализации (схема двухплоскостного строения знания, представление мыслительного процесса в виде «атомов» мышления — конечного набора операций мышления, сведение операций к схемам замещения и т. п.<sup>28</sup>).

Если сравнить этот результат с исходным замыслом Зиновьева, то налицо разительное отличие; мышление было представлено не как сложное органическое целое, стороны и аспекты которого постепенно раскрываются в исследовании при восхождении от абстрактного к конкретному, а в виде естественнонаучной онтологии. Мышление разбивалось на процессы, процессы на операции, каждая операция изображалась с помощью замкнутой структурной схемы, напоминающей по форме химическую, а исторический процесс развития мышления сводился к набору структурных ситуаций (разрыв в деятельности, изобретение знаковых средств, позволяющих преодолеть этот разрыв, образование на основе знаковых средств новых знаний и операций мышления). Все это действительно позволяло вести эмпирическое исследование мышления, но мышления, взятого лишь со стороны, объективированных знаковых средств, его продуктов (знаний, предметов, теорий), детерминант мышления (проблем и задач), процедур разного рода (сопоставления, замещения и др.). По сути, анализировалось не мышление как форма сознания и индивидуальной человеческой деятельности, а «вырезанная» (высвеченная) естественнонаучным подходом проекция объективных условий, определяющих мышление; именно эта проекция, как известно, получила название «мыслительной деятельности».

Обратим внимание на две особенности работы того периода. Выступая против формальной логики, Г.П. Щедровицкий, Н.Г. Алексеев, И.С. Ладенко видели преимуще-

ство и даже пафос содержательно-генетической логики, с одной стороны, в деятельностной ее трактовке, позволяющей по-новому анализировать форму и содержание знания (они сводились к объектам и операциям), с другой — в семиотической трактовке мышления. В соответствии с последней мышление понималось как деятельность со знаками, позволяющая схватывать результаты сопоставления объектов знания с эталонами (т. е. содержание) в определенной форме (знаковой) и затем действовать с этой формой уже как с целостным самостоятельным объектом. Другими словами, деятельностная и семиотическая трактовки мышления фактически были исходными, но до поры до времени рассматривались как способы описания мышления, а не основная изучаемая реальность.

Анализ ранних работ Щедровицкого показывает, что семиотическая трактовка мышления во многом сложилась под влиянием идей Л.С. Выготского. В работе 1957 года «Языковое мышление и его анализ» Щедровицкий, с одной стороны, критикует Выготского, но с другой — заимствует, видоизменяя, его представление о мышлении.

Второе обстоятельство, определившее формирование первой программы, связано с интимной логикой работы самих методологов. Как я старался показать на первых «Чтениях», посвященных памяти Щедровицкого, при создании схем и понятий содержательно-генетической логики методологи субъективно руководствовались поиском истины и желанием понять природу мышления, однако объективно решающее значение имели, с одной стороны, способы организации коллективной работы — жесткая критика, рефлексия, обсуждения, совместное решение определенных задач и т. п., с другой — возможность реализовать основные ценностные и методологические установки самих методологов (естественнонаучный подход, деятельностный, семиотический, исторический и пр.). Не должны ли мы, следовательно, утверждать, что характер мышления методологов был обусловлен не только естественнонаучными и логическими установками, но и ценностями и особенностями того уникального сообщества («союза» преданных идее людей), которое в тот период сложилось?

Следующий этап исследования, закономерно с точки зрения естественнонаучного подхода вытекающий из предыду-

щего, — анализ факторов и механизмов, определяющих развитие мышления и знаний. Поскольку естественнонаучный подход ориентирован на практику инженерного типа, где и должны использоваться естественнонаучные знания, исследователь стремится не только описать в теории основные процессы, объясняющие поведение интересующего его объекта, но и выявить и проанализировать условия (факторы, механизмы), определяющие (детерминирующие) эти процессы. Такие условия содержат как другие процессы изучаемого явления, влияющие на основные процессы, так и компоненты, на которые исследователь может воздействовать практически (например, техническим путем). Но для методологов ММК в качестве практики выступала не буквально инженерная, а частно-методологическая и социотехническая, включающая в себя нормирование мышления и организацию деятельности специалистов-предметников (ученых, проектировщиков, педагогов, инженеров, менеджеров и т. д.).

Последний момент является исключительно важным. В начале 60-х годов методологи пришли в ряд научно-исследовательских и проектных институтов, где и пытались нормировать и организовывать мышление ученых, инженеров и проектировщиков. При этом действовал еще один фактор: представления о мышлении, полученные в ходе исследования его генезиса (прежде всего на материале математики и естественных наук), постоянно переносились на мышление самих методологов, а также мышление ученых, инженеров и проектировщиков, и наоборот. При этом понималось различие всех этих трех типов мышления (исторического, методологического и предметно-дисциплинарного). В качестве третьего фактора можно указать на поиск органических основ развивающегося мышления, под которыми понимались механизмы и структуры, обеспечивающие развитие мышления и знаний.

Поскольку нормирование и организация мышления других специалистов рассматривались в тот период как главное звено работы, как деятельность, приводящая к развитию предметного мышления, суть мышления стали видеть именно в деятельности. Постепенно деятельность стала пониматься как особая реальность, во-первых, позволяющая развивать предметное мышление (в науке, инженерии, проектировании), во-вторых, закономерно переносить

знания, полученные при изучении одних типов мышления, на другие типы мышления. Теоретико-деятельностные представления о «пятичленке» (структуре, содержащей блоки «задача», «объект», «процедура», «средства», «продукт»), о кооперации деятельности и позициях в ней (например, кооперации «практика», «методиста», «ученого», «методолога»), блок-схемное представление «машины науки», схемы воспроизводства деятельности и другие<sup>29</sup> позволили не только объяснить, почему происходило развитие тех или иных процессов мышления и появление в связи с этим новых типов знаний, но также использовать все эти схемы и представления в качестве норм и организационных схем по отношению к другим специалистам.

Предписывающий и нормативный статус таких схем и представлений объяснялся и оправдывался, с одной стороны, тем, что они описывают деятельность и мышление специалистов (ученых, проектировщиков, педагогов, инженеров и т. д.), с другой — наличием в методологии проектной установки (в этот период участники кружка осознавали свое занятие уже не как построение логики, а как методологическую деятельность). Считалось, что методологи не только научно описывают деятельность других специалистов (и свою в том числе), но и проектируют ее, внося в схемы деятельности связи, отношения и характеристики, необходимые для ее более эффективной организации и развития.

А мышление? Сначала считалось, что анализ деятельности как раз и есть реализация установки на исследование мышления как деятельности. Затем была поставлена специальная задача: описать мышление в рамках деятельностной онтологии; при этом Щедровицкий предложил использовать идеи системно-структурного подхода, синтагматики и парадигматики, а также сферы деятельности<sup>30</sup>. Но решена эта задача так и не была.

Все указанные особенности второго этапа развития ММК были изложены в ряде работ, которые сегодня можно рассматривать как вторую программу — программу построения теории деятельности. При этом, как показал дальнейший ход событий, эта программа оказалась довольно быстро реализованной: в течение нескольких лет было построено столько схем и изображений деятельности, что их с лихвой хватало на описание любых эмпирических случаев. В результате

Щедровицкий пришел к выводу, что теория деятельности построена (я уже не раз отмечал, что в конце 60-х годов Щедровицкий сказал мне в частной беседе: «Главное уже сделано, основная задача теперь — распространение теории деятельности и методологии на все другие области мышления и дисциплины»). Но этот финал можно понять иначе: исследования и мышления и деятельности прекратились, построенные схемы и представления были объявлены онтологией, реальность была истолкована как деятельность, а методологическая работа свелась к построению на основе этих схем и представлений нормативных и организационных предписаний для себя и других специалистов. Если же описываемый материал все же сопротивлялся, схемы теории деятельности достраивались и уточнялись. Но вся эта работа шла в рамках закрепленной онтологии и убеждения, что ничего, кроме деятельности, не существует.

Какие же выводы из этого примера можно сделать для нашей темы?

— Представления о деятельности в ММК первоначально вводились с целью объяснить развитие мышления. При этом действовали две ведущие установки (подхода) — естественнонаучная и социотехническая. В соответствии с первой, на мышление переносились методы точных наук, в соответствии со второй, предполагалось знания содержательно-генетической логики использовать для нормирования и управления мышлением предметников (включая нормирование мышления самих методологов).

— Представления о деятельности прошли в своем развитии три основных этапа. На первом — это всего лишь методологические схемы, позволявшие конфигурировать разнопредметные представления — процессы развития и определяющие их факторы и условия. На втором подобные схемы объективируются, т.е. полагается существование особой реальности и объекта — собственно деятельности. Деятельность начинает изучаться. На третьем этапе представления о деятельности используются как объяснительный принцип и метод при изучении других предметов и проблем.

Анализ рассмотренных здесь примеров, а также дискуссии по поводу деятельностного подхода, на мой взгляд, позволяют утверждать следующее. И в психологии, и в методологии, говоря о деятельностном подходе, реально имеют

в виду (часто не различая) три разных момента: во-первых, изучение разных видов деятельности; во-вторых, построение теории, объединяющей разнородные представления, которые все приписываются деятельности, но по происхождению заимствованы из других дисциплин или теорий; в-третьих, собственно деятельностный подход, включающий такие установки, как естественнонаучная, генетическая (т. е. установка на анализ развития), социо- и психотехническая.

Понятно, что изучать разные виды деятельности необходимо и дальше. Другое дело — теория деятельности. Сама эта установка — создать обобщенную правильную науку (теорию), которая бы сняла достижения всех других наук, идет от естественнонаучной позиции. Например, в конце 20-х годов Выготский предлагал вместо отдельных психологических теорий, школ и направлений (фрейдизм, бихевиоризм, рефлексология, гештальттерапия и т. д.) развернуть «общую психологию», которая будет выступать в роли своеобразной «философии психологии»<sup>31</sup>. При этом Выготский полемизирует с Бинсвангером, который предлагал объединить (синтезировать) частные психологические теории на методологической основе. И понятно, почему Выготский возражает Бинсвангеру: с точки зрения естественнонаучного идеала синтез отдельных теорий осуществляет не методология, а «основания науки», т. е. дисциплина предметная, естественнонаучная, однако, как Выготский говорит, более общего (самого общего) порядка<sup>32</sup>. Вероятно, именно этот вариант синтеза психологических знаний и предметов реализовал Леонтьев, построив психологическую науку на основе представлений о деятельности. Деятельность в концепции Леонтьева — это и есть как раз та самая идея и объяснительный принцип, которым все еще соответствует «психологическая черта действительности».

Относительно связи общей психологии с отдельными психологическими направлениями Выготский пишет следующее: «Единство отдельных психологических предметов и дисциплин в общей психологии достигается путем подчинения, господства, путем отказа отдельных дисциплин от суверенитета в пользу общей науки. Внутри нового целого образуется не сосуществование отдельных дисциплин, но их иерархическая система, имеющая главный и вторичный центры, как Солнечная система. Итак, это единство



определяет роль, смысл, значение каждой отдельной области, т.е. определяет не только содержание, но и способ объяснения, главнейшее обобщение, которое в развитии науки станет со временем объяснительным принципом»<sup>33</sup>.

Итак, можно предположить, что теория деятельности — это реализация в рамках естественнонаучного подхода идеи «общей науки», снимающей в своем строении и онтологии представления и понятия других наук, где изучаются сознание, культура, общение, установка, символические формы жизни и прочее. Однако, если признать, что естественнонаучный идеал не является единственным, что существуют и другие идеалы науки, например, античный или гуманитарный, то компетенцию теории деятельности нужно ограничить только той областью, где деятельностный подход работает. На это сегодня обращают внимание многие критики и даже сторонники деятельностного подхода.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Давыдов В.В. О перспективах теории деятельности // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. № 2. С. 28–29.

<sup>2</sup> Смирнов С.Д. Методологические уроки концепции А. П. Леонтьева // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. № 2. С. 24.

<sup>3</sup> Батищев Г.С. Неисчерпанные возможности и границы применения категории деятельности // Деятельность: теория, методология, проблемы. М., 1990. С. 29.

<sup>4</sup> Зинченко В. П. Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // Деятельность: теория... С. 44.

<sup>5</sup> Там же. С. 50.

<sup>6</sup> Тихомиров О.К. Теория деятельности, измененной информационной технологией // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. № 2. С. 32.

<sup>7</sup> Давыдов В.В. Соотношение понятий «формирование» и «развитие» психики // Обучение и развитие. М., 1966. С. 36.

<sup>8</sup> Там же. С. 4, 36.

<sup>9</sup> Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. М., 1996. С. 37–38, 85.

<sup>10</sup> Талызина Н.Ф. Теория поэтапного формирования умственных действий и проблема развития мышления // Обучение и развитие. М., 1966. С. 17.

<sup>11</sup> Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. С. 85.

- <sup>12</sup> Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 506–507.
- <sup>13</sup> Там же. С. 505–506.
- <sup>14</sup> Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. С. 96–97.
- <sup>15</sup> Там же. С. 258–259.
- <sup>16</sup> Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. С. 507–508.
- <sup>17</sup> Давыдов В.В. Соотношение понятий «формирование» и «развитие» психики // Обучение и развитие. М, 1966. С. 14–15.
- <sup>18</sup> Смирнов С.Д. Методологические уроки концепции А.Н. Леонтьева // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. № 2. С. 16–17.
- <sup>19</sup> Рубинштейн С. Принцип творческой самодеятельности // Учен. зап. высш. шк. г. Одессы. 1922 г. Т. 2. // Вопросы психологии. 1986. № 4. С. 106.
- <sup>20</sup> Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. С. 14.
- <sup>21</sup> Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 354, 355.
- <sup>22</sup> Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 1. С. 436.
- <sup>23</sup> Зинченко В. П. Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // Выготский Л.С. Собр. соч. Т. 1. С. 44.
- <sup>24</sup> Там же. С. 50.
- <sup>25</sup> См.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996. С. 5, 6.
- <sup>26</sup> Зинченко В.П. Культурно-историческая психология... С. 50.
- <sup>27</sup> Там же. С. 50–51.
- <sup>28</sup> См. об этом: Щедровицкий Г.П., Алексеев Н.Г. О возможных путях исследования мышления как деятельности // Доклады АПН РСФСР. 1957. № 3; Щедровицкий Г.П. О различии исходных понятий содержательной и формальной логики // Материалы Томской конференции по логике и методологии науки. Томск, 1962.
- <sup>29</sup> См.: Проблемы исследования структуры науки // Материалы симпозиума. Новосибирск. М., 1967; Педагогика и логика. М., 1968.
- <sup>30</sup> Щедровицкий Г. П. Системно-структурный подход в описании эволюции мышления // Избранные труды. 1995. С. 479.
- <sup>31</sup> Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Т. 1. С. 310.
- <sup>32</sup> Там же. С. 310, 312.
- <sup>33</sup> Там же. С. 300.

### **Гомогенизация, компьютерная метафора и поиски онтологии деятельности в когнитивной психологии**

Термин «гомогенизация» служит для обозначения целой серии изменений, приведших к возникновению нового типа мышления и знания — нововременного математизированного естествознания. Суть этих изменений заключается в устранении *границ* между различными, разнородными областями бытия («гомогенный» в буквальном переводе с греческого означает «однородный»): разнородное становится однородным. Помимо появления новой — научной — формы мышления и знания, гомогенизирующие тенденции оказали влияние на весь универсум мыследеятельности: от изменения институциональной структуры общества (стирание корпоративных, сословных и иных границ) до искусства (к примеру, появление обратной перспективы).

С точки зрения И.Т. Касавина<sup>1</sup>, гомогенные и гетерогенные онтологии соотносятся с двумя различными типами мировоззрений и ценностных установок: активистской и традиционалистской. Активистское мировоззрение предполагает идею универсальности опыта и ценность преобразования природы, а также самопреобразования. Начало гомогенной онтологии Касавин видит в работах Бэкона и Декарта, для которых «идея метода как основы деятельности нуждается в онтологии гомогенного типа»<sup>2</sup>. Напротив, гетерогенная онтология предполагает многочисленные и разнообразные преграды как условия деятельности, она выдвигает требования их воспроизводства. Для участников онтологий этого типа характерна идентификация с некоторой культурной традицией.

«Гомогенная концепция общества»<sup>3</sup> выражается в сведении всех социальных связей к устойчивым правилам, основанным на принципиальной тождественности индивидов. В основе социальной гомогенности лежит производительная, полезная деятельность. Последняя всегда имеет

некую единую и общую меру — деньги, которые как обособленный от реальных референтов всеобщий эквивалент редуцируют все гетерогенные силы общественного развития.

Инерция и последствия гомогенизирующих тенденций, возникших в новое время, отчетливо ощущаются и сегодня. Более того, именно они определяют наиболее характерные черты и проблемы современности. К примеру, глобализация является не чем иным, как гомогенизирующим типом политического мышления и действия<sup>4</sup>.

Данное исследование посвящено рассмотрению тех проблем, которые встали перед теоретической психологией, выбравшей гомогенизирующий образец мышления в качестве отправной идеи в поисках онтологии психической деятельности.

\*\*\*

Становление когнитивной науки (*cognitive science*) как самостоятельного научного направления относят к 50–60-м годам XX века. Наибольшее распространение она получила в США. Не в последнюю очередь время и место появления когнитивной науки определяются массовой эмиграцией в США немецкой психологической школы в период между двумя мировыми войнами. В процессе своего последующего развития когнитивная наука расширила рамки предмета психологии. Более того, установка на междисциплинарность стала одной из характерных черт нового направления.

В настоящее время когнитивные подходы лидируют в современном гуманитарном познании (не только в психологии, но и в лингвистике, этнографии, антропологии, исследовании искусственного интеллекта).

Появление когнитивной психологии (а именно она дала интенцию к росту когнитивной науки как междисциплинарного направления) вызвано попыткой решения ряда проблем в области изучения психической деятельности, в первую очередь феноменов внимания, мышления, памяти, восприятия. В самом общем виде данный комплекс проблем возник и транслировался под знаком программы построения подлинно научной, *теоретической* психологии. Одна из самых явных формулировок этой программы была заявлена в статье Курта Левина, написанной по матери-

лам доклада в Берлинском обществе эмпирической философии. Вариант этой статьи был опубликован в органе тогда нового философского направления — неопозитивизма — журнале «Erkenntnis».

Молодой психологической науке еще только предстоял непростой путь обретения своего теоретического мышления. В берлинский периода творчества (до эмиграции в 1933 году в США) К. Левин рассматривает психологию как часть биологии<sup>5</sup>. Образец же последней, да и вообще образец теоретического познания, он видит в физике. И, следовательно, принципы физического мышления, впервые наиболее отчетливо сформулированные Галилеем, являются для него отправной точкой в создании психологического мышления. С этой позиции Левин рассматривает большинство современных ему психологов как приверженцев аристотелевской картины мира. Новую — гомогенизирующую — тенденцию он связывает с преодоление ключевых особенностей построения понятий аристотелевского типа в психологии. Установка на выявление всеобщих законов типа закона свободного падения (Левин называет их «генотипическими законами») позволила физике и вообще математизированному естествознанию добиться впечатляющих успехов. Особенность физических законов в том, что к ним можно свести качественно различные группы феноменов. Подобную установку на поиск «генотипических» законов Левин называет «гомогенизацией».

Первых приверженцев галилеевской физики спрашивали: как можно стремиться объединить в *едином* законе движения такие качественно разнородные феномены, как движение звезд, полет унесенных ветром листьев, полет птиц и скатывание камня с горы? И действительно, тезис о противоположности закономерности и регулярности полностью соответствовал аристотелевскому взгляду на мир (космос). Область *закономерного*, т.е. подлежащего строгому аподиктическому познанию, была тождественна области вечного. К этой области аристотелевская наука относил сферу надлунного мира, т.е. движение звезд. В области же подлунного мира встречаются лишь *регулярные* и поэтому *вероятные* процессы. Вечных же процессов здесь нет, поэтому в подлунном мире невозможно формулирование законов.

Смена аристотелевского (и вообще античного) умозрения обязана возникновению одной из основных эпистемологических интуиций Нового времени. Эта новая интуиция как раз предполагает гомогенизацию, т. е. «разрушение Космоса». Разрушению подверглись два главных положения старой парадигмы<sup>6</sup>. Во-первых, произошло упразднение представления о мире как о вечном и абсолютно упорядоченном целом, чья пространственная структура воплощает иерархию ценностей. «Над» Землей — центром подлунного мира, в котором царят изменчивость и порча, — больше не возвышаются небесные сферы с не имеющими веса и не подверженными порче звездами. Произошла замена этого представления на представление о бесконечной Вселенной, в которой нет никакой иерархии природ. Единство этого мира обеспечивается исключительно идентичностью законов, управляющих всеми ее частями. Во-вторых, произошла замена аристотелевской концепции пространства, понимаемого как совокупность разнородных мест, евклидовым пространством — однородной и бесконечной протяженностью.

Эти изменения сделали возможным появление нововременного математизированного естествознания (в первую очередь физики). Новый — гомогенизирующий — тип мышления должен обладать следующими чертами.

*Во-первых*, в психологии не должно быть никаких оппозиций и, как следствие этого, не должно быть никаких ценностных понятий. Так, с точки зрения Левина, разделение психологических фактов на две отдельные сферы «нормального» и «патологического» разрывает реально существующие содержательные взаимосвязи. В свою очередь, именно это разделение лежит в основе ценностных понятий. Психология, считает Левин, говорит о детских «ошибках», «упражнениях» и «разучивании» в том же антропоморфном смысле, в каком молодая ботаника говорила о «полезных» и «вредных» растениях. Многие понятия психологии обнаруживают тот же самый типичный для аристотелевской физики ценностный характер, когда противопоставляются интеллект и слабоумие или влечение и воля.

Преодоление мышления, основанного на оппозициях, требует перехода к функциональным понятиям. В частно-

сти, в психологии восприятия, отмечает Левин, даже жесткое разделение видов чувств (зрение, слух, обоняние) начинается в значительной мере смягчаться<sup>7</sup>. Разделение психики на интеллект, память, влечения и волю, а чувств на удовольствие и неудовольствие, должно, полагает Левин, уступить место представлениям о необходимости установить одни и те же законы для всех этих областей и создать общую для них классификацию на основе других, функциональных по своей сути, различий. Отметим, что превалирование категории функции в планах построения теоретической психологии вызвано большим влиянием на Левина его учителя Э. Кассирера.

Тенденции в психологии, преодолевающие указанные трудности, Левин видит в гештальтпсихологии и бихевиоризме. Там эти новые веяния коснулись психологии ощущений. В области же психологии влечений, аффектов и характера особенно много для устранения границ между нормой и патологией, между обыденным и чрезвычайным сделала, полагает Левин, теория Фрейда. Ее «главная заслуга» в том, что она «способствовала гомогенизации предметной области психологии в целом и ... по своему масштабу вполне может быть сопоставлена с той гомогенизацией “небесных” и “земных” процессов, которую осуществила новая физика». Революционность психоанализа заключалась в том, что в нем были преодолены непроницаемые границы между нормой и патологией, обыденным и чрезвычайным, детским и взрослым, приватным и публичным.

*Во-вторых*, психология должна преодолеть мнение о том, что закономерность всего психического мира находится под вопросом. Попытки ограничить сферу действия закономерности областью определенных *нижних* слоев психического (нижних психических функций) являются неверными.

В этом отношении характерен выбор предмета исследования в первой крупной теоретической работе Левина «Намерение, воля и потребность». Воля и намерение традиционно относились к «высшим» процессам и считались недоступными научному исследованию, а потому их рассмотрение было прерогативой литературы и «понимающей» психологии. Именно экспансия в новую действительность позволила галлилеевской физике через познание

одного закона, к примеру закона свободного падения, схватывать всю предметную область.

Похожие впечатляющие результаты демонстрировали представители гештальтпсихологии. К примеру, ими был сформулирован так называемый закон прегнантности<sup>8</sup>. Суть этого закона заключается в тенденции перцептивного поля образовывать гештальты наиболее устойчивой, простой и экономной конфигурации. Этим законом гештальтисты объясняли направление не только перцептивной, но и интеллектуальной деятельности, а также нахождение способов решения задач. Иными словами, данный закон распространяем на всю область психических функций: и на низшие (перцепция), и на высшие (интеллектуальные операции).

Итак, тезис об общезначимости психологических законов стал выражением экспансии познания в новые, считавшиеся до этого непознаваемыми области (такой областью стала область высших психических функций). Конечно, подобная экспансия повлияла на изменение самой формы понятий: новое содержание потребовало новых интеллектуальных средств. Это создало третью важную черту гомогенизации.

*В-третьих, произошел переход от классифицирующего к конструктивному методу.* Это различие вновь наиболее наглядно выступает в работах гештальтпсихологов, наиболее приблизившихся в рассматриваемый период к идеалам науки галилеевского типа.

Первоначально психология ощущения и восприятия объясняла лишь отдельные изолированные образы или даже отдельные изолированные их элементы. Последующее развитие привело к пониманию того, что динамика процессов стала выводиться не из отдельных элементов образа, а из *всей структуры в целом*. При этом оказалось невозможным ограничиться рассмотрением лишь того, что называют «*фигурой*» в широком смысле слова. Динамика процессов ощущения и восприятия зависит еще и от «фона», и, кроме этого, от структуры всего окружающего поля.

Психическая динамика не может быть понята с помощью аристотелевского понятия класса (рода), выступающего одновременно и как цель, и как причина процесса. Аристотелевская онтология естественных мест, к которым «по своей природе» стремятся предметы различных классов, не может способствовать познанию психической динамики.



К примеру, внешние движения, результаты действий, способы поведения и даже определенные переживания, если их рассматривать в качестве изолированных явлений, представляются почти идентичными. Напротив, выступая в качестве частей разного рода целостных процессов, т. е. будучи включены в разные динамические целостности, они могут психологически означать совершенно разное. Факты, при изолированном рассмотрении выглядящие одинаковыми, могут определяться совершенно различными законами. К примеру, человек ударяет молотком по чему-то твердому. Такого рода действие может иметь психологически очень разное значение. Оно может быть частью процесса забивания гвоздя, может быть ударом молотка на аукционе, фиксирующим предложенную цену, а может быть исключительно выражением гнева<sup>9</sup>.

Поэтому гомогенизация знаменует переход *от онтологии мест к онтологии ситуаций*. Именно гештальтисты, анализируя процесс решения задач, разработали понятие «проблемной ситуации». В отличие от естественно (по природе) заданных мест, ситуации создаются, они возникают и исчезают. Форма ситуации во многом определяется целями того, кто является ее участником. Поэтому при теоретическом анализе психической активности необходимо учитывать конкретное окружение, в котором происходит психический процесс.

Таковы основные особенности гомогенизирующего типа мышления, рассматриваемого в качестве образца для создания теоретической психологии. Теперь становится возможным отличить гомогенизацию от кажущихся тождественными по смыслу интеллектуальных операций, например, таких, как обобщения, аппроксимации, идеализации.

В самом общем виде становится понятным, что, строго говоря, *гомогенизация не является только лишь интеллектуальной операцией*. Все дело в том, что Левин последовательно занимает теоретико-методологическую позицию в отношении предмета психологии и ставит вопросы о создании нового *теоретического* мышления. (Именно это, кстати говоря, и делает его работы чрезвычайно интересными для эпистемологического исследования.) Новое теоретическое мышление не может возникать благодаря появлению одной, пусть даже новой операции. Скорее, речь должна идти о ра-

дикальной смене онтологических гипотез, а это уже, в свою очередь, способствует появлению новых операций<sup>10</sup> и, возможно, переопределяет форму операций уже известных. В этой связи, гомогенизация выступает в левиновском анализе как способ обозначения именно таких *фундаментальных* изменений как в мышлении, так в структуре объекта (онтологии)<sup>11</sup>. Уровень и масштаб происходящих при этом изменений таков, что *переопределяются представления о всей структуре теоретического мышления, в том числе и об отдельных операциях*, к примеру операции обобщения.

В качестве иллюстрации возьмем прекрасный пример, приводимый учителем Левина, Э. Кассирером (последний, в свою очередь, позаимствовал этот пример у Лотце). Ничто не гарантирует нам то, что извлекаемые из любого комплекса объектов общие признаки содержат именно те характерные черты, которые определяют собой существенные черты членов класса. Если мы подводим вишни и мясо под группу красных, сочных, съедобных тел, то таким путем получается не какое-нибудь пригодное логическое понятие, а ничего не значащий набор слов, ничего не дающий для понимания отдельного случая. Таким образом, ясно, что общее формальное правило обобщения само по себе оказывается недостаточно, поскольку оно должно молчаливо дополняться каким-то другим *критерием*. У Аристотеля этот критерий находится в области метафизики (т. е. онтологии). Извлечение общих признаков было бы пустой игрой мысли, если бы в основе его не лежало допущение, что то, что получается таким образом, есть в то же время реальная форма, выступающая критерием каузальной и телеологической связи отдельных вещей. Роды вещей есть в то же время творческие силы, из которых вещи вытекают и соответственно которым они формируются. В этом смысле совершенно прав французский логик Ш. Серрюсс, показывающий<sup>12</sup>, что логика Аристотеля не заслуживает названия «формальной», так как она погружена в онтологию как в присущую ей среду, она *питается* от нее. Но, с другой стороны, логика у Аристотеля *не является источником* онтологии. Гомогенизирующая тенденция как раз направлена на устранение границы между различными «регионами» бытия.

Отсюда становится понятным, что изменение онтологии приводит к изменению отдельных мыслительных опера-

ций, в том числе и операции обобщения. Структура обобщения будет различной в различных онтологиях. Обобщение в гомогенизированной предметной области можно охарактеризовать как «формальное». В этой связи очень интересна критика теории «формального обобщения», проведенная В.В. Давыдовым<sup>13</sup>. Формальное обобщение, в отличие от содержательного, характеризуется игнорированием рефлексивных связей и отношений, а также историко-генетических моментов содержания.

Подобного рода реконструкцию можно осуществить в отношении *аппроксимации*.

Аппроксимация заключается в том, что в некоторой группе исследуемых фактов обнаруживается общее и далее вычисляется среднее. Это среднее приобретает репрезентативное значение. Выше мы постарались показать различие между структурой обобщения в не-гомогенизированной онтологии и в онтологии гомогенизированной. Поскольку обобщение является начальным элементом аппроксимации, можно считать, что таким образом проведено различие и между отличными взглядами на аппроксимацию. То, что является статистически общим для детей определенного возраста, принимается за сущность ребенка этого возраста. Например, тот факт что трехлетние дети часто бывают упрямы, принимается за свидетельство того, что упрямство присуще природе трехлетних детей и понятие «возраст упрямства» становится объяснением проявления упрямства в том или иной конкретном случае<sup>14</sup>.

Путь гомогенного подхода в этом случае совершенно иной. Закономерность не ограничивается больше случаями, происходящими регулярно или часто, но оказывается присущей любому физическому событию. Исчезает необходимость доказательства закономерности с помощью каких-либо специальных критериев. Поэтому содержание закона не может более устанавливаться вычислением средних значений, исходя из исторически встречающихся случаев. Для гомогенных онтологий историческая частота рассматривается как «случайность», те свойства, которые получаются при вычислении средних значений исторически происходивших случаев, также должны являться результатами случайности.

В этой связи приведем очень характерную критику статистического подхода, высказываемую современными пред-

ставителями науки, в которой этот подход занял лидирующее место. Французский социолог Доминик Мерлье, критически осмысливая развитие статистических методов в социологии, начало которым заложено в классической работе Дюркгейма «Самоубийство» (1897), вводит понятие «статистическое производство» и показывает на необходимость учета социальных характеристик протекания *самого этого производства*. Одно из основных требований социологии — требование не анализировать как «естественную» реальность. То, что является конструктом, должно быть распространено и на саму деятельность социолога. Не вызвано ли традиционно большее число самоубийств среди военных, чем среди гражданских, тем, что в армии эти случаи более точно регистрируются и расследуются? Мерлье указывает, что среди причин, благодаря которым статистические методы стали ведущими в социальных науках во Франции и в США, главная состоит в следующем. Количественное представление дает иллюзию однозначности языка, исключая двусмысленность и, следовательно, служащего целям экспансии во внешнюю реальность. Эта внешняя реальность хотя еще и не полностью познана, но в целом ее «устройство» не вызывает сомнений<sup>15</sup>. Такая уверенность как раз и питается идеей о гомогенном, однородном, принципиально сходном устройстве того, что уже познано, с тем, что еще не познано.

При анализе процедуры *идеализации* нам снова придется говорить о двух ее типах. Первый и хронологически более ранний тип относится к гетерогенной парадигме. Второй — более поздний — находится в рамках гомогенизирующих тенденций. Именно второй тип идеализации, появление которого связано с именем Галилея, является одной из главных особенностей нововременного научного мышления: «...идеализация в галилеевском смысле становится дефинитивным признаком современной науки»<sup>16</sup>.

Как показывает Г.Д. Левин<sup>17</sup>, основная заслуга Галилея в деле возникновения нововременного типа идеализации заключается в следующем. До Галилея в теоретических рассуждениях присутствовал только один дефинитивный признак современной науки — оперирование с *чистыми* теоретическими сущностями, например с движением небесных тел. Галилею же принадлежит заслуга открытия

способа оперирования со *смешанными* объектами как с чистыми.

Интересно, что анализируя структуры операции идеализации, Левин вводит понятие «интервала идеализации». Данное понятие позволяет, с точки зрения автора, ответить на пока еще не решенный вопрос о различении правильных и неправильных идеализаций. Интервал идеализации — это «границы (курсив мой. — Ф.М.), в которых предмет, лишь частично соответствующий своему понятию, ведет себя как абсолютно соответствующий ему, другими словами, в которых эмпирический предмет ведет себя как теоретический»<sup>18</sup>. Выше мы говорили о том, что ключевой особенностью гомогенизации является устранение *границ* между различными регионами бытия. В этом смысле очень показательно, что эпистемологической анализ гомогенной версии идеализации, проведенный Левиным, вновь приводит к необходимости осмысления феномена границы. Конечно, это совершенно иной тип границы, нежели в античной картине мира. Там границы были естественно заданы, а здесь они не только заданы, но еще и могут быть искусственно установлены, проведены, назначены и т. п. И все-таки чрезвычайно важно, что «интервал идеализации» фактически проблематизирует гомогенизирующий тип идеализации.

\*\*\*

Последующее развитие когнитивной науки, конечно же, изменило содержание программы Левина<sup>19</sup>. Но установка на гомогенизацию предметной области осталась в качестве базовой методологической идеи. Именно эта установка определила интерес когнитивных ученых к «компьютерной метафоре» в качестве онтологической модели психической деятельности. Более того, возникновение компьютерной метафоры и является формальной датой рождения когнитивной науки<sup>20</sup>.

Дело не только в том, что компьютер облегчает проведение экспериментов и делает возможным тщательный анализ получаемых результатов. Оказалось, что операции, выполняемые самим компьютером, в некотором отношении аналогичны когнитивным процессам. Компьютер получает информацию, манипулирует символами, сохраняет в «памяти» элементы информации и снова их извлекает, клас-

сифицирует информацию на входе, распознает конфигурации и т. д. Вместе с компьютером появился также новый словарь и набор понятий, относящихся к когнитивной деятельности. Работа компьютера описывается в терминах ментальных процессов: компьютер обладает памятью и сенсорными входами, он «принимает решения» и «решает задачи», «управляет» и «проводит анализ информации».

Так возникла «компьютерная метафора» — господствующая до настоящего времени аналогия «человека познающего» и технического устройства.

По мере развития концепции переработки информации в компьютере попытка проследить движение потока информации в «системе» (т. е. в мозгу) стала первоочередной целью в области когнитивной психологии. В свою очередь, теория информации была воспринята как универсальное средство, своего рода «мировая формула», позволяющая гомогенизировать и, следовательно, описать в виде законов, большое количество психофизиологических феноменов.

Таким образом, компьютер выступил для когнитивистов средством, точнее, своеобразной средой, позволяющей объективировать психические процессы. Аналогия между психикой и компьютером стала возможной в том числе и потому, что психика демонстрирует некоторые фундаментальные свойства, характерные для ЭВМ. К примеру, такое свойство, как ограниченность информационной пропускной способности. К числу наиболее известных феноменов, иллюстрирующих ограниченность информационной пропускной способности человека, относятся селективность внимания, а также ограниченность объема непосредственной памяти (невозможность запомнить после однократного кратковременного предъявления более, чем 5–7 не связанных между собой объектов)<sup>21</sup>.

На первых порах компьютерная метафора использовалась для описания и объяснения работы центральной нервной системы по приему и переработке «информации». Головной мозг рассматривался как аналог компьютерного «железа» (*hardware*), имеющий подсистему входов — периферию анализаторов (глаза, уши и пр.); центральное звено (процессор со встроенными программами) — мышление и память; подсистему выходов — эффекторы (аппарат движения и речь). Система действовала по принципу отрица-

тельной обратной связи: решение задачи прерывает активность.

Следующий шаг в развитии «компьютерной метафоры» был направлен на понимание того, что человек не является пассивным каналом связи, что он активно перерабатывает информацию, строя внутренние модели или репрезентации окружения. Это понимание означало переход от информационного подхода в узком смысле слова к собственно когнитивной психологии. Все дело в том, что со временем к психологам пришло понимание, что с помощью «блочных» схем они описывают не структуры психики, а структуру центральной нервной системы человека и животных. Отсутствие у психических функций жесткой локализации, процессуальность психики, нерасчлененность и многомерность психической реальности, ее целостность, активность познавательного процесса — все это привело исследователей к попыткам использовать в качестве метафоры, описывающей процесс переработки информации, не «железо» компьютера, а его программное обеспечение. Начало этого подхода можно найти в работах Дж. Миллера<sup>22</sup> и У. Найссера<sup>23</sup>. Познавательные процессы стали трактоваться по аналогии с процессами переработки информации в сложном вычислительном устройстве. Итак, «компьютерная метафора» нашла свое развитие в «информационной (или программной) метафоре»<sup>24</sup>.

Следующим этапом развития компьютерной метафоры стала теория так называемого коннекционизма, соединившая в себе проблематику искусственного интеллекта, нейрофизиологии, психологические подходы и информационную метафору<sup>25</sup>.

Теоретической основой коннекционизма послужили модели «нейронных сетей» и модели параллельно распределенной обработки информации. Сеть представляет собой множество элементов (узлов) со связями между ними. Элементом сети может быть след памяти, лексическая единица, образ, понятие, фрейм, понимаемый как целостная сцена (многомерная единица информации). Сеть представляет собой несколько слоев элементов: «входной слой», элементы которого контактируют со средой; «выходной слой»; «скрытые элементы» — система промежуточных слоев, не имеющих с внешней средой непосредственного

контакта. Простейшим вариантом сети является гипертекст, известный всем пользователям Интернета. Таким образом, следующая метафора психики может быть названа «сетевой метафорой».

В коннекционистских моделях предусматривается расширение в сети множества возбудимых и тормозных воздействий, которые получает каждый из элементов. Тем самым сеть или отдельные ее части активизируются: активность сети рассматривается как сумма активности ее элементов. Изменяя число, направление связей, задавая параметры уравнений, связывающие «вход» и «выход» элементов, можно создавать различные состояния сети. Миллер считает, что коннекционистские модели удачно используются для описания процессов научения, так как в них легко определить начальное состояние системы (как функцию состояния элементов) и описать переход к новому состоянию. Обучение тем самым может происходить без априорных правил. Возможно введение в сеть активных «шумящих» элементов. Тогда преобразование информации будет являться следствием «мутации» под влиянием интерференции с «шумом»<sup>26</sup>.

\*\*\*

Установка на гомогенизацию психической деятельности делает понятной интерес когнитивных ученых к аналогии между психикой и компьютером. Компьютер (или несколько компьютеров, соединенных между собой в сеть — как в случае коннекционистских моделей) предлагает исследователю *изначально гомогенное* пространство. Это пространство не содержит в себе никаких внутренних детерминант: у него нет истории и целей. По аналогии с физическим мышлением эту ситуацию можно назвать ситуацией «виртуального вакуума». Сильная сторона установки на гомогенизацию предметной области очевидна — исследователь может строить модели психической деятельности и, следовательно, формулировать законы. Более того, вообразить абсолютно гетерогенную предметную область означает вообразить хаос.

Но вопреки ясно осознанной задаче дать гомогенное объяснение феноменам психической деятельности конечным итогом усилий неизменно оказывалось множество не



связанных между собой фактов и мини-теорий. Стало общим местом иронизировать по поводу перегруженности терминологического аппарата представителей когнитивного направления<sup>27</sup>. Так, к примеру, когнитивная теория памяти может включать в себя большое число ее видов: кратковременную, долговременную, активную, рабочую, оперативную, зрительную, акустическую, вербальную, артикуляционную, моторную, иконическую, семантическую, кинестетическую, эпизодическую, пространственную, периферийную, центральную и т. д. Конечно же, установка на гомогенизацию не тождественна принципу простоты научной теории, которая диктует необходимость минимума теоретических принципов<sup>28</sup>. Но, даже если не обращать внимания на громоздкость предлагаемых построений, детализированный теоретический инструментарий когнитивных ученых никак не учитывает следующих принципиальных особенностей психической деятельности. Во-первых, в рамки аналогии человеческой психики с компьютером невозможно вписать момент культурно-исторического опосредования психики. Во-вторых, в гомогенной онтологии невозможно рассмотреть коммуникацию и другие психические процессы с точки зрения общественного (социального) характера их протекания.

С другой стороны, критически осмысляя использование «компьютерной метафоры», Найссер приходит к выводу, что «постулаты, лежащие в основе большинства современных работ, посвященных переработке информации, удивительно мало отличаются от постулатов интроспективной психологии XIX века, несмотря на отказ от интроспекции как таковой»<sup>29</sup>. Иначе говоря, произошло возвращение на те позиции, критика которых в свое время стала одной из точек роста когнитивного направления.

Кстати говоря, еще И. Кант анализировал перспективы построения теоретической психологии как объективной науки. Его заключение неутешительно: «учение о душе никогда не может... стать чем-то большим, чем историческое учение и — как таковое в меру возможности — систематическое естественное учение о внутреннем чувстве, то есть естественное описание души, но не наукой о душе, даже не психологическим экспериментальным учением»<sup>30</sup>. В подтверждение своей мысли Кант приводит три аргумента<sup>31</sup>.

Во-первых, многообразие душевной жизни может быть расчленено лишь чисто произвольно, т. е. субъективным образом. Во-вторых, наблюдение за психической жизнью вносит изменения в объект своего анализа. В-третьих, математика (а использование математического аппарата Кант считал главным признаком науки) не может быть применима к явлениям внутреннего чувства. Отметим, что все три аргумента так или иначе с критической направленностью затрагивают интроспективные методы психологического исследования.

В этом смысле теории когнитивных ученых отличаются от конструкций, получаемых интроспективным путем, только лишь в одном. В распоряжении психологов XIX века не было простого и мощного средства для объективации своих построений, т. е. компьютера. Центральной задачей в области искусственного интеллекта всегда было *конструирование* возможных психических процессов. В выборе между двумя полярными взглядами на природу психической деятельности, а именно бихевиоризмом, понимающим активность в терминах структуры среды, и крайними вариантами переработки информации или конструктивистскими концепциями, когнитивные ученые отдали предпочтение конструктивистской парадигме. Гомогенизация предметной области является необходимым условием познания и вообще какого бы то ни было рационального отношения. Действительно, нахождение общей меры между разнородными сущностями делает возможным главные события жизни: общение, понимание, самосознание, мышление и т. д. На основании проведенного анализа становится ясно, что гомогенизирующий тип мышления должен быть дополнен культурно-историческим подходом, учитывающим естественно заданные характеристики предметной области, позицию и цели исследователя.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. (Проблемы неклассической теории познания). М., 1999.

<sup>2</sup> Там же. С. 69.

<sup>3</sup> *Керимов Т. Х.* Гетерология // Современный философский словарь / Под ред. Кемеров В. Е. М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996.

<sup>4</sup> См.: Ремизов М. Опыт консервативной критики. М., 2002; Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. М., 1999; Хомский Н. Прибыль на людях. М., 2002.

<sup>5</sup> В конце жизни Левин будет считать психологию одной из социальных наук. См.: Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб., 2000.

<sup>6</sup> См. об этом: Койре А. От замкнутого мира к бесконечной Вселенной. М., 2001.

<sup>7</sup> Подтверждение этому см., к примеру: Ананьев Б. Г. Ощущения и потребности / Психология чувственного познания. М., 2001. С. 61–66.

<sup>8</sup> См.: Коффка К. Основы психического развития // Гештальтпсихология. М., 1998.

<sup>9</sup> См.: Левин К. Динамическая психология. Избранные труды. М., 2001. С. 28 и сл.

<sup>10</sup> В качестве примера сказанного можно вспомнить античное открытие рефлексии и сознания в творчестве Сократа. См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 51–83.

<sup>11</sup> Как уже говорилось, при этом происходит целый ряд глубинных изменений институциональной структуры общества, представлений о человеке и т. д. Об этом см.: Свасьян К. Становление европейской науки. М., 2002; Чайковский Ю. В. Элементы эволюционной диатропики. М., 1990.

<sup>12</sup> Серрjus III. Опыт исследования значения логики. М., 1948. С. 55.

<sup>13</sup> О различении формального и содержательного обобщения см.: Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении. Логико-психологические проблемы построения учебных предметов. М., 2000.

<sup>14</sup> Левин К. Динамическая психология. Избранные труды. М., 2001. С. 65.

<sup>15</sup> Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л., Шампань П. Начала практической социологии. М.; СПб., 2001. С. 224.

<sup>16</sup> McMulin E. Galilean Idealization. Studies in History and Philosophy of Science. Sept. 1985. V. 16. № 3. P. 255. Цит. по: Левин Г. Д. Идеализация // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 80.

<sup>17</sup> Левин Г. Д. Идеализация // Там же. С. 78–89.

<sup>18</sup> Там же. С. 84.

<sup>19</sup> См. о развитии программы Левина вступительную статью Д. А. Леонтьева, Е. Ю. Патяевой в кн.: Курт Левин: в поисках психологического мышления // Левин К. Динамическая психология. Избранные труды. М., 2001. С. 3–23; Психологический журнал. 2001. № 5. С. 5–16.

<sup>20</sup> Eysenk M. W., Keane M. T. Cognitive psychology: A student's Handbook. Hove, 1995.

<sup>21</sup> См., к примеру: Черри К. Загадка застольной беседы // Психология внимания. М., 2001. С. 573–577.

<sup>22</sup> См.: *Миллер Дж., Галантер Д., Прибрам К.Н.* Планы и структуры поведения. М., 1965.

<sup>23</sup> См.: *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981.

<sup>24</sup> *Величковский Б. М.* Современная когнитивная психология. М., 1982. С. 62.

<sup>25</sup> *Фодор Дж., Пылишин З.* Коннекционизм и когнитивная структура: критический обзор // *Язык и интеллект.* М., 1996. С. 230–313.

<sup>26</sup> *Miller L.* Behaviorism and the science of cognition // *Psychol. Record.* 1988. Vol. 38. P. 3–18.

<sup>27</sup> *Серл Д.* Открывая сознание заново. М. 2002; *Fodor J. A.* Concepts. Where cognitive science went wrong. Oxford, 1998.

<sup>28</sup> См.: *Овчинников Н.Ф.* Методологические принципы в истории научной мысли. М., 1997. С. 248–268.

<sup>29</sup> *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981. С. 29.

<sup>30</sup> *Кант И.* Метафизические начала естествознания // *Собр. соч.:* В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 253.

<sup>31</sup> Там же. С. 251–253.

## **Человек расколотый: конструктивистская интерпретация самосознания и коммуникации**

«Я» как центральный фантом рекурсивности в переживаниях и действиях все еще живет благодаря телесности всякого восприятия.

*Никлас Луман*

### **1. В поисках источника единства: пространство, время, объект или субъект?**

Является ли наше сознание единым в том же смысле, в каком некоторая вещь (дерево, дом, организм) представляет целостность, несмотря на свои элементарные составляющие (ветви, стены, органы)? Можно предложить немало оснований целостности некоторой комплексной вещи. Единство может привноситься некоторым субстратом (клеткой, атомом), наличием единой функции, телеологически (предшествующей идеальной целью) *etc.* Но как быть с психикой, душой, самосознанием, самостью, субъектом и прочими коннотациями сознания? Очевидно, что тезис о расколотости нашего сознания требует, чтобы мы хоть как-то могли представить себе его возможное (неважно, априорное или апостериорное) единство.

Интуитивным и чуть ли не очевидным способом «объединить» сознание было бы установление *временной* связи в многообразии мыслительных, словесных, перцептивных, эмоциональных актов и фиктивных данных воображения. Так, мы *одновременно* видим красную книгу с зеленым деревом на обложке, слышим пение птиц и ощущаем слабый голод, чувствуем острую боль в ноге и некоторую меланхолию, в то время как мысли наши заняты природой реальности. Эти переживания отличны друг от друга: субъект мог бы воспринимать красную книгу, не слыша пения птиц, но в данном случае все эти переживания словно объединены

тем, что являются аспектами некоего более *широкого* состояния сознания — и именно в *данное мгновение*. Нет смысла перечислять — в историко-философском контексте — все чаще всего трансценденталистские попытки выявления этой связи. Тем более что вопрос об этом единстве в наше время поднимается уже в совершенно иной связи, и прежде всего, ввиду данных, полученных в психологии и физиологии.

Проблему феноменологической связи переживаний (*binding problem*, проблему единого поля и единого времени сознания<sup>1</sup>) можно конструировать весьма разнообразными способами. Например, через отнесение их к общему предметному основанию: если я вижу красную книгу, то ощущение красного цвета и прямоугольной формы — *предметно объединены*. Это единство, однако, не может объять собой *всего* содержания сознания. Мы нуждаемся в какой-то иной схеме, позволяющей конструировать единые события и предметы, и одновременно утверждать единство их переживаний в сознании.

Классической — в истории философии — была попытка использовать объединяющую силу *пространственной схемы*. Так, дерево и поющая птица не образуют в моем восприятии единого предмета, а являются частями общего пространства. Ту же роль может играть и более *абстрактное время* — измерение, допускающее локализацию в нем содержаний сознания, противящихся их пространственной локализации. Чувство грусти когда-то возникло и когда-то закончится, но где оно расположено? Поэтому его и можно локализовать в определенной точке временного измерения, «объединив» с каким-нибудь иным переживанием, скажем болью в ноге.

Но широта и универсальность всякой симультанности<sup>2</sup> требует иных решений. Так, при помощи *субъектной схемы* можно ввести «центральную» пространственно-временную координатную систему — «Я» (или, ради удобства безличности, — Эго). И здесь не обойтись без вспомогательных конструкторов тела, головы, мозга, к которым добавляется разного рода притяжательные схемы *мое/не-мое*, предложены локальные дифференции, выраженные предложениями места: мысли — *в моей голове*, а боли — *в моей ноге*, выражения деиксиса (*здесь/там*). При этом части речи, которые конституируют (грамматический) субъект, не имеют

субстратной основы, они лишены этого в силу своей грамматической и синтаксической функции — связывать и различать слова, а не вещи. Что соответствует в предметном мире местоимению или предлогу? Это *приписывание* мыслей и чувств — всегда удобная фикция. Ясно, что боли, на самом деле «наличествуют» «в голове» (что доказывают фантомные боли), а пространственная локализация мысли вообще не допускает однозначного ответа и требует введения дополнительных фикций — вроде «всех возможных миров». И тем не менее нам удобно, что мы имеем — пусть и фиктивный — объект для отнесения и самоотнесения, что боль приписывается моей ноге, а мысли — моей голове и, в конечном счете, какому-то предикативному стержню — «Эго».

У всех этих решений (*объектного, пространственного, временного, субъектного*) имеется общее начало. Все они используют конструктивные дифференции, вербальные схемы: до/после, внутри/вовне, здесь/там, Я/Другой, субъект/объект, мое/чужое, и/или *etc.* Эти схематизмы редуцируют многообразие параллельно текущей информации. Услышав чье-то высказывание, мы просто приписываем его некоторому Эго, обычно не учитывая широчайшего контекста его возникновения. Удобно пользоваться простейшей двусторонней формой: «Это родилось *в твоей голове*» либо «*Не ты* это придумал». Мы вынуждены выбирать одно из двух, чтобы суметь продолжить диалог. Дифференция Я/не-Я редуцирует сложность мира, вуалирует тот парадоксальный факт, что «не я это придумал, но это родилось в моей голове». Если бы не было этой бифуркации, произвольного выбора в приписывании причины событий либо миру, либо сознанию, потеряли бы смысл такие существенные понятия, как *вменяемость, творчество, авторство, ответственность etc.*

Итак, Эго (субъект, самость) не имеет под собой никакого «субстанционального», «субстратного» начала, а является лишь схемой различения, кодом, фикцией с функцией — организовать порядок в хаосе переживаний. Эго-схема — средство самоописания, самопредставления (для коммуникативной экстернализации) переживаний. Немецкий исследователь Т. Метцингер называет эту схему даже *особым органом* с функцией само-отдифференциации<sup>3</sup>. Все, что

происходит, распределяется по бинарным значениям: всякое событие, его причина приписывается либо «мне», либо миру; оно пространственно близко либо далеко от Эго, современно ему или нет. То, какое из этих Эго-соотнесенных значений выбирается или приписывается событию, определяет то, достигает оно порога осознания или нет, транслируется ли оно дальше в коммуникации.

«Я» — всего лишь слово, инструмент или символ для операций само-отграничения системы в ее внешнем мире, т. е. отбора релевантных, «заслуживающих переживания» событий. «Я» *принадлежит* сознанию как его «орган», функция, инструмент, но конструируется или интерпретируется им так, *как будто бы*, напротив, сознание<sup>4</sup> принадлежит «Я» — некому субстанциальному, субстратному стержню. Благодаря этой конструкции, сознание предстает самому себе (т. е. переживается им в его дискретных актах) как нечто целостное, как отнесенное к какому-то единому основанию, а не просто как последовательность ежесекундно сменяющихся переживаний. Но если «Я» — всего лишь слово<sup>5</sup>, генерализирующий символ, то как же возможен раскол между ними?

Расколотость тогда следует понимать как применение одной «Эго-концепции» вне контекстуального учета, сопоставления, конкуренции с другой «Эго-схемой». Расколотость не может переживаться внутренне, но всегда — лишь внешним наблюдателем. Возможность сопоставлять или сравнивать свои собственные Эго-схемы уже требует «основания сравнения», т. е. какую-то более глубокую «Эго-схему», которая и осуществляет выбор, а следовательно, устраняет проблему. Переживание своей собственной расколотости указывает и свидетельствует скорее о «моей» идентичности, о том, что эта схема уже вступила в действие. Подлинный раскол ускользает от переживания, а доступен лишь «Альтеру» — внешнему наблюдателю.

## 2. Минимальное Эго — рефлексивное Эго

Но если само-идентификация, формирующаяся с помощью дифференции *Я/не-Я*, как раз и состоит в проведении само-отграничения, то не следует ли из этого, что Эго-функция или зачаточная самость существовали уже на самых



первых этапах эволюции? Д. Денет так описывает случай «минимального Эго» или «примитивного Я»:

«Фундаментальный биологический принцип различия себя и мира, внутреннего и внешнего нашел замечательный отзвук в высших изгибах психологии... В любом случае происхождение сложных форм жизни на этой планете состояло в рождении наиболее примитивного сорта самости, и, каким бы эгоистичным ни казался нам этот сорт самости, он препятствовал голодному лобстеру поедать самого себя. ...Имеет ли лобстер самость? Или мы должны сказать, что некоторые самости получают тела лобстеров? ...С другой стороны, даже самые тупоголовые материалисты/механицисты/сциентисты должны ответить себе на вопрос о том, как надо описывать различие между лобстером и куском гранита, за которым этот лобстер спрятался, — лишь один из них сотворен через принцип эго-центричности (*Self-regard*). Это и есть — минимальная самость, ведь где-то она должна начинаться»<sup>6</sup>.

Выявление типов самости (идентичности) важно для понимания того, что раскол между ними возможен на двух уровнях: во-первых, между «минимальным Эго» и «вербальным Эго» (*split-brain* — случай), во-вторых, между равноправными «вербальными Эго» (*MPD* — случай). Важнейшее отличие «минимального Эго» от «вербального» (или «рефлексивного») Эго состоит в том, что первое — осуществляет отграничения от внешнего мира *через пространственную схему, проводит пространственную границу, имеет пространственную определенность (единство) по отношению к своему внешнему миру*<sup>7</sup>. Рефлексивное, вербальное «Я» лишено пространственной определенности. Как локализовать мое отражение в зеркале? Где расположить свою вербальную дескрипцию? «Рефлексивное или вербальное Я», напротив, формируется через осознание своей *конечности, временной определенности, смертности*. Конечно, фиктивность этих Эго-конструкций и в том, и в другом случае выражается в свободе и подвижности проводимых само-отграничений. «Минимальное Эго» легко расстается со своими органическими — пространственно определенными — частями (хвост ящерицы, смена раковин, внешнего скелета, кожи, рогов и т. д.); аналогично и «рефлексивное Эго» усваивает конструкции «загробной

жизни», «души», создавая нечто «нерукотворное», «вечное» (памятники, законы, книги, произведения искусства), самовоспроизводясь, воспитывая или любя. Способов элиминаций и смещений временных само-отграничений существует великое множество.

Фиктивность этого, используемого процессами сознания кода *Я/не-Я* проявляется в том, что эта граница — дело интерпретации. Поэтому-то, как только мы представляем сознание в виде некоего свойства, присущего организму или телу, мы тотчас наталкиваемся на парадокс. Как может организм или тело быть носителем сознания, если они — со всеми их ситуативно определяемыми границами — суть *конструкции* сознания, произвольно расширяющего или сжимающего «соматический объем» и «экзистенциальное время»? Такие вербальные схемы, как «организм» и «тело» (наряду с «Я») — это вспомогательные средства сознания для обеспечения его самоидентификации, скажем, с помощью такого ни на чем не основанного, но вошедшего в плоть и кровь стереотипа: «каждой душе по телу» (каждому организму — по одному «Я»<sup>8</sup>).

Благодаря использованию этого кода «Я», весь мир разбивается вдоль оси *мое/чужое*, хотя это различие с точки зрения внешнего наблюдателя производится *внутри* «Я», наблюдающего реальность. Речь идет о ситуации *повторного ввода (re-entry)*<sup>9</sup>. Репрезентированная *внутри* сознания реальность получает этот свой статус «объективной» реальности, благодаря использованию внутренней интерпретативной схемы *Я/не-Я*, благодаря тому, что она — не «Я». Объективность здесь — следствие релятивности. Однако в эту — уже отличенную от «Я» или «объективированную» — реальность это же различие *вводится повторно*. Существо этого свойства рефлексивности состоит в том, что «Я» (или различие *Я/не-Я*) помещается в границах не-Я, в объективированной реальности. Тривиальный пример этой сложной рефлексивной схемы, которой мы пользуемся в нашей повседневности, предлагает тот же Метцингер:

«Человеческие организмы... принадлежат определенному классу перерабатывающих информацию систем, а именно к классу *генераторов моделей самих себя (Selbstmodell-generatoren)*. От тех, кто принадлежит другим классам систем, генераторов моделей самих себя отличает способ-

ность внутренне порожденные ими пространства репрезентаций дополнять моделями самих себя. Благодаря этому данные пространства становятся *центрированными* пространствами репрезентаций: они теперь похожи на *фиксированные* внутренние географические карты мира, которые ориентированы на интересы и потребности их индивидуального пользователя. Так на стене в метрополитене вывешивают фиксированный план города с маленькой красной стрелочкой и указанием **“ВЫ НАХОДИТЕСЬ ЗДЕСЬ”**. Эта маленькая красная стрелочка и есть “модель самости пользователя карты города”, модель — которая еще раз специфицирует позицию, а тем самым, и интересы возможного пользователя такого внешнего репрезентата»<sup>10</sup>.

Это красная стрелочка, мое «овнешненное Я» — инструмент ориентации и идентификации. *Re-entry*, или процесс встраивания модели «Я» в модель отличной от него реальности (*внутренне* конструируемой тем же «Я»), характерен уже для некоторых приматов. Это выявляется в ходе так называемого *Rouge*-теста, который выдерживают шимпанзе и орангутанги, в то время как гориллы и макаки на это неспособны. Они реагируют на свое отражение в зеркале, и именно как на себя самих, способны распознавать свое «объективированное» «Я». Если им нарисовать на лбу красное пятнышко, то, смотрясь в зеркало, они могут указать на это место на своем лбу. Дети овладевают этой способностью к концу второго года жизни<sup>11</sup>. В то же время некоторые травмы головного мозга приводят к тому, что и взрослые люди перестают узнавать себя в зеркале, теряют это свое «второе» «Я». Является ли такой способ идентификации — тождество-через-удвоение — уже предпосылкой возможного раскола? Парадокс в том, что, идентифицируя себя, соотнося свое отражение с самим собой, Эго получает противоположный результат: вдруг обнаруживает себя — вовне себя, в реальности; в виде встраиваемого в нее фрагмента.

Средством притушевывания парадоксальности и *невозможности однозначной локализации «Я»* (да и как локализовать слово?) служат специальные конструкции: ведь если невозможно переживать такое абстрактное «Я» (код, схему, дифференцию, ведь переживаются события, дифферен-

цируемые с помощью этого различения *Я/не-Я*, а не сама эта дифференция), то вполне можно переживать дифференцированные этим кодом, т. е. «сконструированные» ощущения «моей ноги», «мои эмоции», «мои мысли». И несмотря на всю парадоксальность и сложность такого рода конструкций, они успешно применяются для ориентирования в мире.

Эта игра на различение имеет множество «семейно-сходных» коннотаций. Таковы различения «причинено мной/не зависело от меня», «влияет на меня/не воздействует на меня», «понимают меня/не понимают меня», «я включен/я исключен» и т. д. Поэтому Эго можно понимать как измерение, горизонт, благодаря которому все вещи и события в мире получают то или иное значение, а следовательно, и единообразие. Эта функция характерна и для *минимального*, и для *вербального Эго*. Но у *вербального Эго* эта упорядочивающая функция более специфична. «Я» — «центр нарративной гравитации», т. е. тема коммуникации. «Я» — не просто одна из сторон различения. Оно всегда учитывается, всегда подразумевается где-то на заднем плане во всех речевых актах, незримо присутствует во всех разнородных повседневных ситуациях, тем самым их *обобщая*. Все самые разнородные ситуации «объединяются» фактом присутствия в них этого *в-себе-тождественного* элемента. А если это так, то и реагировать на эти ситуации нужно не случайным образом, а в определенном порядке, ориентируясь на прежние, в которых уже участвовало данное Эго. Эта (фиктивная) *ожидаемая* тождественность «Я» функциональна, ибо накладывает ответственность, требует выполнения обещаний, а главное — редуцирует комплексность контингентного, потому что так уже было и, следовательно, должно повториться.

Напротив, «примитивное Я» (*minimal Self*, в смысле Деннета) более фундаментально, ибо оно «видит» или конструирует очень простой мир, разделенный простейшими дифференциями, универсализирующими мир. Скажем, *единое* разграничение «съедобное/несъедобное»<sup>12</sup> дифференцирует мир и определяет самость (отличность) лобстера, который почему-то не поедает самого себя. Совсем по-другому «ведет себя» «рефлексивное Эго», способное «увидеть» бесконечно много, но платой за это служит утеря воз-

возможности однозначной само-локализации. Ведь к этому вербальному «Я» относятся все свойства слова, и главное из них: быть языковой переменной, а следовательно, «пробегать» бесчисленное число своих значений или возможных миров<sup>13</sup>, способов употребления, денотатов, коннотаций<sup>14</sup>. Разнообразиие мира, с которым сталкивается это второе «Я», именно и вытекает из данной вариативности и независимости слова от контекста, что повлекло возникновение бесчисленного количества дифференций, отделяющих меня-такого от всего остального-не-такого. Раскол между вербальным и минимальным Эго подробнее рассматривается ниже, на примере *Split-brain*-расколотости.

### 3. Раскол «вербального Эго»: Multiple Personal Disorder

Из всего сказанного вытекает, что раскол внутри «вербального Эго» в известной степени запрограммирован именно в силу его вербальной неустойчивости. *MPD* — предстает в этом случае не просто как форма раскола человеческой самости, который и так составляет нашу повседневность — ведь мы переходим от одного «Я» к другому ежедневно, если не ежечасно. Специфика *MPD*-раскола состоит в *фиксированной релевантности* того или другого Эго и их когнитивной непрозрачности друг для друга. *MPD*-раскол есть функция — рутинная стратегия самозащиты<sup>15</sup>, ставшая дисфункцией:

«Эти дети часто оказывались в крайне невыносимых и настолько ужасных условиях, что я больше удивлен тому, что они вообще психологически выжили, нежели тому, что они ухитрились сохранить себя посредством отчаянного перекраивания своих границ. Сталкиваясь с ошеломляющей болью и конфликтами, они делают следующее: “уходят”. Они проводят такую границу, что весь этот ужас случается уже *не с ними*; он либо уже не трогает никого, либо воздействует на какую-то другую самость, которая лучше приспособлена поддерживать свою организацию при таком давлении (*onslaught*)»<sup>16</sup>.

Случай *MPD*-раскола можно рассматривать как тактику «овременения пространства»: меня *здесь* больше как бы нет, потому, что «я временно устраниюсь вплоть до сле-

дующего момента моей актуализации — возвращения ушедшей самости. Это тот же случай управления *временной определенностью* Эго, на который мы указали выше. Но если раньше речь шла о «*континуализации*» (т. е. продлении, увековечивании), как это осуществляется, скажем, с помощью фикции «загробной жизни», то в данном случае применяется временная «*дискретизация*». Видимо, дифференция *дискретное/континуальное* фундаментальна для самоистолкования, самоописания сознания с помощью схемы рефлексивного Эго. Впрочем, здесь можно применить и пространственную метафору. Мы уже говорили, что схема *мое/чужое* выступает как измерение, ось, которая организует содержание переживаний сознания (= событий внешнего мира). Случай *MPD* и его житейские инварианты представляют собой своего рода переход к другой системе отсчета по правилам преобразований: от Эго — к Альтер Эго. Если в случае перехода к другой — физической — системе отсчета событие меняет свои пространственные характеристики по правилам преобразований, то в случае перехода к психической «системе другого Я» меняются интенсивности: событие, «страшное» в системе отсчета Эго, кажется менее «страшным» в системе отсчета «другого Я»<sup>17</sup>.

Фундаментальная функция *дискретности и (вербальной) переменчивости «Я»* в норме состоит, следовательно, в том, что она является условием *вчувствования в Другого*, и в этом смысле — условием возможности коммуникации, возникновения рефлексивных структур, взаимной дополнительности ожиданий. Ведь этот переход к своему «другому Я» и соответствующая смена интенсивности переживаний (вспомним пространственную метафору) в каком-то смысле аналогичны восприятию перспективы «действительно Другого», т. е. *коммуникативному* пониманию.

Однако пределом такой гибкости в выборе своих Эго-интерпретаций является случай *MPD*: абсолютизация одного конкретного «Я», его замыкание в себе с выстраиванием непрозрачных информационных границ. Этот раскол уже не может быть преодолен через обращение к вербальности и вариативности слова «Я», переменной, пробегающей различные конкретные, даже несовместимые состояния и ситуации. Например, развитие моральной самооценки (переход от «Я хороший» к «Я пло-

хой» и обратно) осуществляется без реальной потери идентичности и, как следствие, с сохранением ответственности и вменяемости, поскольку две противоположные ситуации «обобщены» введением одной вербальной переменной (фиктивного «Я»).

Но «Я» «обобщает» не только ситуации, но и самого действующего. Возникает парадоксальная ситуация: единство «я» не может быть разрушено, так как любое сомнение в его единстве уже подразумевает введение нового сомневающегося «Я»:

*«How can I tell what I think until I see what I say?»*<sup>18</sup> — спрашивает Д. Деннет.

Эго, распадающееся на четыре (говорящего, думающего, ощущающего и удостоверяющего) «Я», тотчас объединяется (почти по Декарту) фактом вопрошания или сомнения (семантически) и прямой речью, кавычками, знаком вопроса (синтаксически). За всем этим стоит какое-то Эго. Парадокс и в том, что признание факта собственной (временной) дискретности (например, когда говорят: «я стал другим») выражает не распад, а единство, потому что полагается собственная временная субституция. Утверждение о расколотости, скорее, склонен делать внешний наблюдатель (смещающий акценты: «ты *стал другим*»), особенно в случае долгого коммуникативного перерыва, ведь в это время Альтер мог быть исключен из континуальной структуры Эго, которое и должно обеспечивать это субститутивное единство. Само-переживание расколотости, скорее, выступает средством утвердить и переживать себя как единое, хотя и эволюционирующее во времени целостное «Я». Подлинная расколотость — это всегда утверждение *внешнего наблюдателя о том, что одно из «Я» наблюдаемого не знает, не учитывает, не помнит, не конкурирует с другим*. Итак, расколотость — фикция, конструируемая наблюдателем второго порядка. Первичный наблюдатель не способен пережить собственную расколотость, и в этом смысле она для него не существует. Чтобы сконструировать собственную фикцию единства раздробленных переживаний, наблюдатель первого порядка обращается к специфическому средству — селективному различению воспоминания и забывания, т. е. к памяти.

#### 4. Механизмы преодоления MPD-раскола: память вербальная и соматическая

Итак, смысл конструктивной фикции «Я» (инструментальной функции различения между «Я» и «не-Я» или даже органа само-отличения, словами Метцингера) состоит в редукции многообразия ситуаций. Однако эта «Я»-редукция является довольно поздним эволюционным достижением, отсутствующим в современной форме в родовых обществах, у детей до трех лет и высших приматов. Комплексность внешнего мира может провоцировать *MPD* — ответное многообразие, когда многоэлементность внешнего мира не преодолевается через введение редуцирующих вербальных измерений (местоимений, слов деиксиса «здесь» и «теперь», абстракций и др.)<sup>19</sup>. Этой сложности мира в этом случае может противостоять внутренняя множественность «Я», не связанных между собой. Это наиболее примитивный, хотя и до известной степени эффективный ответ. Речь идет о поведенческой стратегии, развитой в примитивных обществах. Человек там словно представлен суммой конкретных «Я», отвечающих за многообразие конкретных ситуаций: «я» — в сакральных коммуникациях, «я» — в повседневности, «я» — одержимый духами, «я» — воплощение тотема. Каждому «Я» соответствует свой особый язык.

Объединение этих «я» стало возможно лишь в «речевом акте памяти»<sup>20</sup>. Память едва ли следует понимать в виде некого резервуара, из которого можно «черпать» знания о прошлом. Вербальная память — это инструмент, схема, применяемая к актуально переживаемым событиям, которые с ее помощью дифференцируются на те, которым приписывается значение «запомненное», и те, которым приписывается значение «забытое». Вербальная память — основание для конструирования идентичности вербального «Я». И если верна гипотеза повторения филогенеза в индивидуальном развитии, то находит объяснение известный в возрастной психологии кризис трех лет (кризис «Я сам») в развитии ребенка, который можно интерпретировать как формирование вербальной идентичности рефлексивного «Я».

Тогда возникает вопрос об отличиях «расколотого Я» от «Я», сохраняющего идентичность в различных ситуациях. Когда — в случае *MPD*-раскола — при переходе от



одной идентичности к другой из памяти вытесняются некоторые события, мы сталкиваемся со своеобразным возвращением к примитивным формам памяти. Память (обращение со временем) лежит в основе идентичности, примитивной самости и «рефлексивного Эго», но оба вида памяти различаются фундаментально: как телесное *буквальное* воспроизведение (реминисценция) отличается от речевой *селективной, редуцирующей* интерпретации. Существует два вида памяти, определяющих идентичность «Я»: вербальная и телесная. Раскол возможен потому, что вытесненные из памяти события — *а в этом вытеснении и состоит радикальная смена идентичности* — воспроизводятся механизмами этой примитивной, «соматической», буквально воспроизводящей памяти. Жане приводит пример подобной «реминисценции» у девушки, потерявшей мать и вытеснившей это событие в область памяти примитивной самости (*minimal self*), что повлекло амнезию и частичную потерю идентичности<sup>21</sup>.

Итак, специфичность схематизма *забывания/вспоминания* лежит в основе различия примитивного и вербального Эго. Если первое точнейшим образом воспроизводит прошлые операции, то последнее — фиктивно и конструктивно: (относительно произвольно) забывает и вспоминает события своей истории, конструирует свою биографию в зависимости от социального окружения и обстоятельств<sup>22</sup>. С помощью различения двух этих видов памяти становится особенно очевиден фиктивный характер вербального «Я», конструирующего свою биографию или идентичность при помощи вербальной (адаптивной и произвольной) памяти: «схемы отбора событий «моей» истории — *забывание/вспоминание*.

Оба вида идентичности эволюционно перекрывают друг друга, а не замещают. Соматическая память и минимальная идентичность продолжают сопровождать нашу жизнь, и рефлексия, как показывает *rouge-test*, свойственна и некоторым видам приматов.

## 5. Split-brain-расколотость

Так существует ли вообще единое сознание? Или это единство всего лишь конструкция, формирующаяся поз-

днее благодаря переработке информации и обмену между полушариями мозга. Если в первой части работы мы рассматривали раскол между различными «вербальными Я», то теперь речь пойдет о расколотости между «минимальным» и «вербальным Эго». В этой части статьи мы пробуем показать фиктивный характер «Эго-конструкций», хотя и в несколько другой проекции.

Предпринимавшиеся в 1960-х годах операции по лечению эпилептиков, в ходе которых разрушалась балка, соединяющая два полушария, сделали возможным дать некоторые ответы на вопросы о единстве сознания. В 1963 году прооперированный таким образом пациент *W. J.* начал регулярно участвовать в психологических опытах американского исследователя Газзаниги. Суть опыта состояла в следующем: образ предмета проецировался в *правое полушарие* пациента — на определенную, локализованную слева область в поле зрения больного и, следовательно, на особую область сетчатки, откуда информация поступала для переработки *исключительно* в правое полушарие. В этом случае больной *устно утверждал* (вербальная функция левого полушария), будто ничего не видит, однако своей левой рукой, управляемой правым полушарием, без труда выбирал закрытый от его взора предмет. Этот опыт подвинул Газзанигу на то, чтобы утверждать, будто в человеческом мозге наличествуют две системы сознания, одна из которых реализует языковые функции, которые чаще локализуются в левой части мозга, другая же «не умеет» выражать информацию непосредственно вербально, однако способна реагировать на простые вербальные указания *иди, стой*. Больной предпринимает соответствующие действия.

Однако в последнее время обнаружались «нетипичные» пациенты, способные перерабатывать вербальную информацию и своим правым полушарием. Пациент *P. S.* умел читать и воспринимать речь правым полушарием, и, главное, писать левой рукой, то есть эксплицировать вербальные содержания, перерабатываемые правым полушарием<sup>23</sup>. То есть появилась возможность напрямую обратиться к правополушарному сознанию, во многих психологических и философских спекуляциях репрезентировавших мир примитивного человека.

### *Опыт первый: куриная лапка и заснеженная улица*

В одном из опытов P.S. были предложены картинки, которые проецировались ему по отдельности в каждое полушарие. Левому предлагались изображения куриной лапки, а в правом было предложено изображение зимней заснеженной улицы. После того как пациент одновременно взглянул на обе картинки, ему предложили несколько новых изображений и попросили выбрать из них те, что были содержательно связаны с первыми. Его левое полушарие (правой рукой) «указало» на картинку с курицей, имеющую очевидную связь с предшествующим изображением куриной лапки, что пациент и пояснил вербально. Правое же полушарие (левой рукой) указало на изображение лопаты, связанное с предшествующим образом заснеженной улицы, на которой, по мнению пациента, следовало расчистить снег. Однако эту связь правое полушарие не смогло объяснить словами. Все это было бы понятно и объяснимо, если бы не одно «но».

*Левое полушарие «знало» только об изображении куриной лапки и не имело никакой информации о заснеженной улице и поэтому «констатировало с удивлением» непонятный для него (ибо он управлялся правым полушарием) выбор картинки с лопатой. И на этот «выбор» правого полушария левое прореагировало: пациент устно — «своим левым полушарием» — заявил, что на картинку с лопатой он указал потому, что лопатой, как правило, расчищают грязные курятники.*

Это означает, что сознание в действительности раздваивается, трансформируясь в два практически независимые, односторонним образом коммуницирующие сознания. Но это раздвоение приводит к тому, что одна его часть *анализирует анализ*, осуществленный другой его частью, рассматривает фактически внешнюю для нее реальность как свою собственную деятельность. Если мы понимаем сознание как идентичность, формирующуюся в результате самоанализа, само-отличения, само-описания, то это само-описание — следствие внутреннего раскола. В само-описание включается то, что к самому анализирующему сознанию уже не относится. Фиктивность идентичности и доказыва-

ется тем, что это единство «сохраняется» даже в случае прерывания реальных, физических информационных связей между его частями. Левое полушарие *интерпретирует чужое как свое, не-Я как Я*, фактически недоступные мотивы выбора как само-произведенный мотивированный выбор.

Взаимодействие полушарий в этом случае не осуществляется через внутренний информационный канал (*corpus callosum*), но протекает внешним «квазикоммуникативным» образом. Левое полушарие может «видеть» результаты информационной переработки, осуществляемых правым: написанный левой рукой текст, выбор предмета и т. д. Но эти результаты предстают уже в виде реальных, объективировавшихся действий, что весьма напоминает межчеловеческую коммуникацию. В результате свободного, протекающего независимо друг от друга конструирования возникает единый образ, своего рода коммуникативный консенсус, вербальный синтетический продукт (в данном случае образ «лопаты, расчищающей курятник», где «синтезированы» оба первоначальных образа куриной лапки и лопаты, проецировавшихся отдельно каждому полушарию). Однако «автором» данного единого образа пытается представить себя левое полушарие, некое «вербальное Я». Газзанига называет его «Великим Интерпретатором»<sup>24</sup>. Это «вербальное Я» осуществляет интеграцию биографии, конструирует истории жизни или личности. Спросим себя о функциях этого левополушарного способа интеграции. В левом полушарии конструируются абсолютно фиктивные (т. е. не отвечающие данному восприятию), однако несколько не противоречивые истории, редуцируется комплексность и многообразие данных восприятия: восприятие *актуальной* — сиюмоментной — действительности перестает быть критерием для конструирования, поскольку в каждый данный момент течет слишком много параллельных потоков ощущений. На место *восприятия* в качестве основания для конструирования историй заступает *непротиворечивость*. Исчезает этот фундирующий сенситивный пласт: выбрали картинку с лопатой, хотя «заснеженную улицу» *не видели, не ощутили*. Это возникшее противоречие с восприятием *конструктивно* разрешается путем введения вербальных субститутов отсутствующего восприятия. Но речь лишь ву-

алирует раскол: чужое восприятие (правополушарная «за-снеженная улица») подменяется своим (левополушарным образом «грязного курятника»).

Речь здесь идет о том же самом процессе, описываемом в философской антропологии как «человеческая мирооткрытость» (А. Гелен), которая интерпретировалась как своего рода освобождение от биологически определенных, непосредственно данных, внешних условий обитания. Речь идет об освобождении от непрерывного потока восприятий, который влек за собой определенные и однозначные, биологически детерминированные ответные реакции. Выше мы назвали это «прерыванием восприятия», а Жане назвал это «борьбой с отсутствием». Правая полусфера мозга в некотором смысле выражает *вне-временное*, поскольку оно способно охватывать и реконструировать симультанно, учитывать все и сразу. *Временной, или сукцессивной*, способ функционирования *левого* полушария делает возможным последовательно протекающие словесные репрезентации информации различных параллельно функционирующих модулей мозга. Этот способ репрезентации можно представить себе как интерпретацию.

## **6. Модулярная структура мозга и ее функциональная асимметрия**

На современном этапе *split-brain*-исследований внимание Газзаниги сосредоточивается не только на рациональном сознании, дескриптивном мышлении, но и на сопровождающих эмоциональных и оценивающих реакциях или аффектах, которые (наряду с рациональным сознанием и дескриптивным мышлением) в существенной степени соопределяют социальные действия. Так, «коренящиеся» в лимбической системе эмоциональные оценки «соучаствуют» в работе «Великого Интерпретатора» в том смысле, что они выступают в качестве основания той дискриминирующей активности, вследствие которой сознанию в сукцессивно-аранжированном виде предстают лишь некоторые из конкурирующих, модулярно переработанных информаций.

Эта двойная ориентированность внутреннего интерпретатора (левая дескриптивно-аналитическая и правая аф-

фективно-дискриминирующая) облегчает подход к решению проблемы того, почему организм вообще способен усваивать способы поведения, которые противоречат наличным убеждениям. Лишь тезис о модулярной структуре мозга делает возможным некоторое прояснение этой старой проблемы свободы воли. Так, Газзанига утверждает:

«Если бы мозг представлял собой монолитную систему, внутри которой все его модули пребывали бы в состоянии непрерывного и неограниченного внутреннего обмена друг с другом, то ... значение, которое мы придаем нашим убеждениям, никогда бы не изменялось. Человеческой культуре было бы суждено тянуть вечную волюнку предшествующих поколений, повторяя ее, словно рефлекторно, снова и снова»<sup>25</sup>.

Только конкуренция между аффективными устремлениям, убеждениями и «согласование» с «реальностью» (т. е. некоторым рационально исчисляемым запасом средств или ресурсов) делает возможной относительно произвольную деятельность. Последняя представляет собой предпосылку трансформируемости ценностей и убеждений, то есть является условием когнитивных (а не нормативных) реакций на разочарования в ожиданиях или конфликты. Эта функциональная асимметрия становилась условием возникновения *социального времени или вариативного будущего*. Укоренение или «отложение» этих диспозиций или условий деятельности (ценностей и убеждений) стало протекать уже не только в интериоризированной форме, но в модусе вербально, а затем и письменно выражаемых символов. Это делало возможным дистанцирование, временное отложение, экстернализацию данных диспозиций (ценностей, регулятивов деятельности), а в конечном счете — *произвольное оперирование ими*.

*Но это стало возможным лишь с возникновением «рефлексивного Я», «встраиваемого» во внешнюю реальность, «Я», с которым можно оперировать как с внешним объектом. «Я» стало объектом отнесений, теперь ему можно было приписывать «голоса» и «решения», о которых пишет Джулиан Джейнс (см. ниже).*

Итак, асимметрия полусфер мозга, возникновение идентичного, «обобщенного», овнешненного, вербального, рефлексивного «Я» обеспечило стратегическое (распределенное на временные этапы своего осуществления), перс-

пективистское и вариативное приспособление к изменяющемуся, не-идентичному внешнему миру.

### *Опыт второй: Марианна встречает Мать*

Пациенту проецируются две независимые истории в каждую из полусфер мозга. В левой половине зрительного поля (проекция на правую полусферу мозга) помещаются надписи: «корабль», «посетить», «хотеть», «Мария». В правой части зрительного поля (проекция на левое полушарие) помещены надписи: «сегодня», «город», «в», «идти», «Анна». Речь, тем самым, идет о двух различных эпизодах, которые по отдельности «сообщаются» обоим полусферам. Правое полушарие пациента предлагает («пишет» левой рукой, говорить оно «не умеет») следующую интерпретацию: «Мария хочет посетить корабль». Левое полушарие предлагает («произносит») вербальную версию своей истории: «Анна придет сегодня в город». Экспериментатор продолжает: «Не хотите ли вы что-нибудь добавить»? Пациент (т. е., левое полушарие, которое «единственное «умеет» говорить) произносит: «На корабле». («Корабль» не был проецирован в левое полушарие, но был «увиден» им в ходе написания — левой рукой — письменной версии правым полушарием.) Следующий вопрос экспериментатора: «Кто?» Ответ (левого полушария) пациента: «Ма» (непонятно, Мария или Мать). Вопрос врача: «Еще что-нибудь?» Ответ (левополушарный) пациента: «Чтобы встретить Марианну». («Мария» и «Анна» проецировались в разные полусферы). Экспериментатор просит повторить всю историю. Левое полушарие пациента предлагает (вербально) следующую объединяющую или синтетическую реконструкцию: «Анна придет сегодня в город, чтобы посетить Ма на корабле».

Так конструируются любые (индивидуальные или общественные) истории: из не связанных между собой обстоятельств выстраивается определенная последовательность фиктивно связанных друг с другом событий. Этот осуществляемый левополушарным сознанием синтетический способ конструирования выказывает коммуникативный характер: локализованный в левом полушарии «интерпретатор» словно вступает в квазикоммуникацию, «умеет» «слышать», «видеть» то, что ему «подсказывают» локализованные в правой полусфере модули.

Этот (и ниже представленный) опыт может служить серьезным обоснованием теории Дж. Джейнса<sup>26</sup>. В своей теории «двухпалатного мозга» он пытается установить момент возникновения этого все-интегрирующего единства сознания, которое, по его мнению, развивалось параллельно осознанию времени или временности человеческой жизни в соотношении с языком или даже, скорее, с развитием письменности. Джейнс полагает, что единство сознания сформировалось лишь на поздней эволюционной или исторической стадии. Еще за 3 000 лет до н. э. *Homo sapiens sapiens* в основе своей будто бы представлял собой нечто вроде автомата, который еще не умел совершать индивидуальные, лично и осознанно планируемые действия, не мог представлять себе целостность и этапы протекания своей жизни. Ему были чужды представления о ее кратковременности. Эти люди, правда, слышали в своих головах некие «голоса» и называли их «божествами». Лишь с развитием языка и особенно с овладением письменностью были запущены процессы формирования единства сознания, очеловечивания, индивидуализации, направляемые языком, сформировавшимся в левом полушарии мозга<sup>27</sup>. С этой точки зрения те или иные рефлексии или самосознание можно истолковывать как коммуникацию с самим собой, где Эго рассматривает себя словно Другого (Альтер). Эволюция состояла в переходе к внутренне-вербальной, квазикоммуникативной форме: порождая внутренне-вербальные содержания, Эго в ходе начальной асимметризации мозга воспринимал их как внешние голоса. Такая — затем интериоризированная — квазикоммуникация в виде внутреннего монолога или диалога с самим собой как с Другим когда-то интерпретировалась в качестве коммуникации с божественными или демоническими силами. Наличие двух сознаний, как это выявляется в ходе *split-brain*-исследований, может предложить известное объяснение этим «голосам».

### *Опыт третий: бег с барьерами*

У пациентки *V. P.* в ее правом полушарии не просто наличествовали языковые функции, но, кроме того, оно «умело» воспроизводить их не только письменно (левой рукой), но и в устной форме. В каждую половину ее зрительного поля помещалось изображение бегуна через барьеры. Если од-



на из этих картинок предлагалась ее правому полю зрения и, соответственно, левому полушарию, то пациентка в деталях вербально описывала увиденное. Если же изображение бегуна демонстрировалось в левой части ее зрительного поля, то описание получало совершенно иной характер. Начальное всеобщее описание было также адекватным, она характеризовала увиденного персонажа как «атлета», однако дальнейшие спецификации (которые могут осуществляться лишь левополушарно) все более отклонялись от особенностей изображения. Бегун через барьеры, в конце концов, превратился у нее в баскетболиста. *Левое полушарие «слышало», что правое произнесло слово «атлет» и «предложило» основание для такой характеристики.* На изображении атлет, ибо баскетболисты являются атлетами<sup>28</sup>.

Слова, «порожденные» и «произнесенные» правой полушарией мозга, которые впоследствии были восприняты левым полушарием (а именно «услышаны»), выступают здесь как внешние и чуждые для мозговых процессов, как объективированная реальность коммуникативной природы. И действительно: на ранних стадиях эволюции человека и функциональной асимметризации они могли восприниматься как «голоса» божественных и демонических сил, как это явствует из теории Джейнса.

### *Опыт четвертый: конь и седло*

Целый ряд интересных экспериментов Газзанига провел с пациентом *J. W.*, который также как и *P. S.* в своих обоих полушариях умел хорошо распознавать и перерабатывать как устную, так и письменную речь, однако его правое полушарие не умело выражаться устно. В его зрительном поле помещают «визуальное раздражение»: в левой части поля (проецируется в правое полушарие) изображается «конь». Затем пациента просят нарисовать то, что обычно устанавливают на том, что он увидел. Вербальная реакция (левополушарная активность) больного: «я не знаю, о чем идет речь». Однако в то же самое время левой рукой («правой полушарией») больной рисует изображение, очень напоминающее седло. Однако он не может сказать, что за предмет он нарисовал. Экспериментатор требует нарисовать, наконец, то, что действительно было изображено на кар-

тинке (конь). Пациент на это устно (левополушарно) заявляет, что ничего не видел, но его левая рука (правое полушарие) в ответ на это требование тотчас рисует изображение коня. И, лишь глядя на нарисованного им коня, пациент «вспоминает», что в первой части опыта он рисовал седло. Поскольку конь и седло содержательно связаны между собой, больному удастся заключить, что на первом его рисунке изображалось седло. Естественно, этот вывод мог быть осуществлен только левополушарно. Правое полушарие не могло произвести умозаключение, хотя у пациента *J. W.* оно обладало рядом языковых способностей, прежде всего умело «называть» или «именовать» предметы.

Эти эксперименты показывают, что и без языка правое полушарие все-таки способно «самостоятельно» принимать кажущиеся осознанными решения без того, чтобы развиваемая им активность или реакции стали доступными для сознания человека. Человек оказывается подлинно безответственным за «правополушарные поступки»: в данном случае он рисует седло, заранее не зная, не осознавая и не предполагая, что он рисует именно седло, и лишь впоследствии способен так или иначе проинтерпретировать свое творение, конструируя мнимое единство своих действий и переживаний. Тем не менее суть дела от этого не меняется: *он не ведает, что творит.*

*Если мы примем точку зрения, что в родовых обществах действительно доминировала правая полусфера, то данный опыт в некотором смысле служит подтверждением гипотезы Джейнса о древних людях, действующих автоматически так, что по крайней мере некоторые их (правополушарные) активности были недостижимы для их сознания. После формирования функциональной асимметрии единство человеческих поступков и переживаний превращается в апостериорную реконструкцию и фиктивную интерпретацию.*

## **7. Квазивизуальные образы как предпосылки умозаключений и схемы пространственного восприятия**

Наличие одной только языковой системы само по себе еще не являлось бы достаточным основанием для разверты-

вания функциональной асимметрии. И правая полусфера мозга способна реализовывать некоторые вербальные функции. Однако же она безусловно отказывает в тех случаях, когда ситуация требует применения даже самых простейших *умозаключений*.

### *Опыт пятый*

В правое полушарие пациента визуально проецируются изображения деревянного полена и спичек. На основе воспринятых образов правое полушарие не в состоянии прийти к заключению, что изображение горящего костра (предлагающееся пациенту на выбор среди других) находится в содержательной связи с двумя продемонстрированными прежде (полена и спичек). Другой пример: когда слова «иголка» и «палец» именно в виде слов проецировались в правое полушарие, то пациент (*J. W.*) не мог отобрать слово «кровь» из предложенных ему на выбор. Наиболее интересно здесь то, что при этом правое полушарие без всяких затруднений могло дать определение слову «кровь» или «кровотечение».

На этом основании можно предположить, что какие-то иные системы, оперирующие параллельно языку, осуществляют логический вывод. Выраженная и разветвленная языковая система, способная давать родовидовые определения, не является тем не менее достаточной для познания.

С философско-языковой точки зрения (так полагал, к примеру, Л. Витгенштейн) под значением слова следует понимать *совокупность всех возможных контекстов или ситуаций, в которых это слово может встречаться*. Лишь в том случае, если значение слова «выучивается» в таком смысле, можно сделать умозаключение: «иголка + палец = кровь», ибо оно предполагает знание некоторой типической, хотя и *специальной* ситуации (контекста или возможного мира), в котором соответствующим образом проявляется объект, именуемый иголкой. В правом, даже и «говорящем», полушарии вероятно «наличествуют» или могут репрезентироваться лишь *контекстуально-неполные* слова и объекты, хотя их основные или функциональные дефиниции вполне могут «присутствовать» в правой полусфере. Таким *основным (или функциональным)* опре-

делением «иголки» было бы ее определение как «орудие шитья». Но это значение «правополушарно-локализованного» слова является лишь одним из элементов *суммы всех его возможных отнесений*, типических случаев использования, возможных миров или потенциальных ситуаций.

Как бы то ни было, одним из возможных контекстов, которые «пробегают» слово «иголка» (как переменная естественного языка), как раз и была та типическая (но не репрезентированная правополушарно) ситуация, в которой палец мог быть поранен этой иголкой и где, следовательно, наличествует «кровь».

Однако очевидно, что эта типическая ситуация должна быть репрезентирована как-то иначе, не так, как это имеет место с обычным словом. Ведь между словом и ситуацией, в которой оно применяется, видимо, есть качественные различия. Неспособность правого полушария делать умозаключения указывает именно на то, что *спектр возможных значений (в смысле возможных случаев применения слова) правополушарно репрезентируемых слов чрезвычайно скуден*. Поэтому представляется убедительной гипотеза, что должна существовать специальная область мозга, где эти возможные миры или контексты могут репрезентироваться и, следовательно, в нужный момент активизироваться. Именно те левополушарные области мозга, где репрезентируются так называемые мысленные или квазивизуальные (не путать с визуальными) образы, соотносятся с возможными ситуациями-контекстами употребляемого слова, которые в момент активизации соответствующих нейронных ансамблей (в отличие от актуально-визуальных образов) не имеют непосредственных источников или коррелятов во внешнем мире мозга, в актуально воспринимаемой реальности.

Этот и многие другие опыты показывают, что визуальные и квазивизуальные образы активируются и репрезентированы в разных сферах и разными нейронными ансамблями. Таким образом, выясняется, что «интерпретатор» представляет собой сложную систему, включающую в себя не только подсистему вербальной репрезентации, но и квазивизуальный центр интеграции, который, вероятно, участвует в процессах логического вывода. Именно в этой (тоже левополушарной) области, где могут активироваться

квазивизуальные образы или образцы, могли бы «локализоваться» и целостности значений слов, т. е. типические ситуации или контексты, в которых слова должны применяться, что и делает возможными процессы логического вывода.

Последняя подсистема, центр репрезентации квазивизуальных образов, по-видимому, имеет своей функцией интеграцию чувственного многообразия подлинно-визуальных (т. е. актуально увиденных, а не мысленно представляемых) геометрических форм. Сказанное может быть проиллюстрировано следующим экспериментом с пациентом *J.W.*, который должен был показать, что *фигуративные, гештальтные* различия осуществляются не правой «конфигуративной» полусферой, но, напротив, конституированы левым, «языковым» полушарием:

### *Опыт шестой: большие и маленькие буквы*

Заглавная буква «А» проецируется в одну из полусфер. Задача состоит в том, чтобы представить себе соответствующую ей строчную букву (т. е. «а») и затем сказать экспериментатору, пересекает ли эта строчная буква нижнюю линейку в строчке. В случае буквы «А» ответ ясен, так как соответствующая ей «а» нижнюю линейку строчки не пересекает, а в случае «g» это действительно имеет место. Оба полушария могли указать (соответственно, правой или левой рукой) на представленные им визуально буквы, но лишь левое полушарие могло «судить» о том, как будет выглядеть строчная версия заглавной буквы, если экспериментатор требовал создать мысленный геометрический образ соответствующей буквы.

Итак, этот опыт показывает, что актуально воспринимаемые пространственные образы не тождественны «стабильным» геометрическим квазивизуальным, или мысленным формам, или гештальтам. Такие, свойственные нам геометрические представления, как показывают многочисленные антропологические исследования, были чужды представителям родовых обществ, сознание которых, как предполагается, определялось доминированием правого полушария. Так, в их представлениях образ круга каким-то образом отождествлялся с образом квадрата (круг, как

и квадрат, в их представлениях, имел четыре равные стороны), а прямая не отождествлялась с кратчайшим расстоянием между двумя пунктами. Лишь относительно современные люди оперируют в своем сознании такими «априорными», «словоподобными» геометрическими структурами и формами, гештальтами или конструктивными схематизмами, благодаря применению которых чувственная комплексность актуального восприятия может редуцироваться к простым формам и благодаря этому последовательно репрезентироваться в сознании, а затем становится предметом обсуждения в коммуникации.

### Заключение

Так, связаны ли наши переживания друг с другом, восходят ли они к какой-то общей причине или источнику, субъекту, единству апперцепции или потоку сознания? Или, может быть, этот поток растекается в разных руслах и разных направлениях? Основная проблема статьи формулировалась в вопросе, существует ли вообще единое сознание? Или оно состоит из нескольких соотносящихся элементов или модулей, некоторые из которых, в *принципе*, могли бы функционировать самостоятельно? Другая рассмотренная нами проблема состояла в том, воспроизводит ли, отражает ли сознание внешнюю реальность или само создает свой внешний мир, конструирует фиктивные события, дает фиктивные объяснения этих событий. Мы рассматривали самосознание как некую схему «интерпретации» или «селекции», которой пользуется сознание для отбора тех или иных данных, предоставляемых другими модулями мозга. Благодаря этому выстраиваются фиктивные, но кажущиеся непротиворечивыми идентичности: истории, биографии, рассказы.

Единство сознания во всех его возможных коннотациях и родственных понятиях — субъекта, самости, «Я», самосознания — понималось нами как удобная фикция, интерпретационная схема, заставляющая относительно произвольно различать между тем, что принадлежит окружающему миру, и тем, что выделено из него, принадлежит Эго. Эта фикция лишена какого бы то ни было субстанционального содержания и используется для упорядочивания

и связывания переживаний. Это различие может применяться на самой низкой стадии биологического развития и (в виде *minimal self*, словами Д. Деннета) применяется даже простейшими живыми существами.

Радикальная модернизация в применении этой схемы начинается на более высоком уровне эволюции, начиная с некоторых высших приматов. Отныне различие *Я/не-Я* «отчуждается», удваивается, локализуется в рамках второй стороны различения (в «реальности», в *не-Я*), в мире, который *интерпретируется* как независимый, отличный от Эго (пример с красной стрелочкой и *rouge-тесты*). Этот вид ориентации в реальности, населенной «другими Я», несмотря на свою кажущуюся сложность, сопровождает нас на каждом шагу и является *конститутивным* для процессов вчувствования, социализации, коммуникации, формирования взаимных ожиданий от поведения других. Речь идет об особой логике *re-entry* или *повторного ввода* самого различения в то, что уже было отличено посредством этого различения.

Переход от примитивного к рефлексивному «Я» или, другими словами, от применения простой интерпретационной схемы *Я/не-Я* к схематизмам различения второго порядка и прослеживается в этой статье. Но разнообразие применяемых схем различений приводит к расколу в человеческом сознании. Можно выделить как минимум два типа такого рода расколотости. С одной стороны, мы говорили о расколе между «рефлексивными Эго», что является естественным следствием «отчуждения», «удвоения», «вербализации», которые служат средствами идентификации на высших стадиях развития психики. Простейшим примером является распознавание своего отражения в зеркале. Предельным случаем подобного раскола является так называемый *multiple personal disorder (MPD)*. С другой стороны, речь идет о расколе, вызываемом конфликтами или несогласованностью в применении первой (примитивной) и второй (рефлексивной, вербальной) схемы. Однако в явном виде этот тип раскола можно наблюдать лишь в случае разрушения балки, соединяющей наши полушария: в случае *split-brain*-расколотости.

*Split-brain*-исследования доказывают, что правое полушарие способно функционировать автономно, принимать

самостоятельные решения, оперировать символически, поскольку там тоже реализуются речевые функции и необязательно в зачаточном состоянии. Но оно не способно «откладывать» свои содержания *во времени*. С одной стороны, оно не может континуализировать или обобщать ситуации с помощью слов, а с другой — разлагать мгновенно-данные комплексные ситуации на их составляющие, а затем поочередно с помощью слов выделять в них те или иные элементы, из которых потом выстраиваются интегрирующие, зачастую фиктивные интерпретации.

Правое полушарие не развило в себе временных горизонтов. В самом общем виде можно понять его функцию — как *функцию выживания*. Выживание требует *мгновенной* реакции на проблему. Напротив, функцию левого — *временного* — полушария можно характеризовать как когнитивную. Поскольку оно может обращаться к тому, что в данной ситуации не является актуальным, оно оперирует в области лишь потенциально-релевантных событий, в каком-то смысле обращено в *будущее*.

Расколотость человека, наличие в нем двух сознаний, как это выявляется в ходе *split-brain*-исследований, может предложить известное объяснение генезиса некоторых религиозных и мифологических представлений. Дело в том, что некоторые выражения того или другого полушария в определенный момент развития функциональной асимметрии мозга могли представлять как внешние, например, интерпретироваться как голоса божеств и демонов. Этим же могут объясняться процессы раздвоения личности, шизофрении. Конструирование же высших ментальных репрезентаций, напротив, требует известного дистанцирования, прерывания процессов восприятия. Это дистанцирование от непосредственности внешних источников раздражений и континуализация (генерализация) одновременного и актуального, в конечном счете, и делает возможным взаимное корректирование ментальных образов (образцов, паттернов) и непосредственных чувственных данных. Схема *Я/не-Я* и обеспечивает такую генерализацию и континуализацию, поскольку при всем многообразии возможных ситуаций в них присутствует фиктивная «обобщающая» единица «Я». Левополушарное сознание поэтому понимается как генерализирующая, интегративно-конструктивная си-



стема, использующая слова (в том числе слово «Я») как переменные, независимые от контекста их употребления, от ситуаций, в которых они используются, и квазивизуальные образы, которые обеспечивают применение слов к различным ситуациям, т. е. являются значениями слов.

Основной вывод состоит в переформулировании проблемы: вопрос не в том, что является основанием единства “Я”, а, напротив, в том, *как* применяется схематизм Я/не-Я, понимаемый как средство привнесения (пусть и фиктивного) единства в дискретные переживания сознания.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Сравните с постановкой проблемы единства сознания у Дж. Серля, который, в конечном счете, редуцирует его к *временному стяжению коммуникативного акта средствами памяти*: «Важно признать, что в непатологических формах сознания мы всегда просто обладаем, к примеру, болью в локте, чувством теплоты или визуальным переживанием чего-то красного, — но все это происходит у нас симультанно как часть единого осознанного переживания. Кант назвал это свойство “трансцендентальным единством апперцепции”, в современной нейробиологии это называют *binding problem*. Есть по крайней мере два аспекта этого единства, которые заслуживают специального упоминания. Во-первых, в любое данное мгновение все наши переживания объединены в единое поле сознания. Во-вторых, организация нашего сознания выходит за пределы некоторого мгновения. *Так, например, если я начинаю произносить предложение, то должен в некотором смысле сохранять по крайней мере портретные воспоминания о начале предложения, так чтобы я знал, что я говорю ко времени завершения предложения*». Searle J. R. *The Problem of Consciousness // The Rediscovery of the Mind*. 1992, MIT Press. P. 4.

<sup>2</sup> Ведь практически *все, что существует* (в том числе и воображаемые прошлые и будущие события), существует лишь в данное мгновение.

<sup>3</sup> «Модель самости есть внутренняя модель той или иной системы в ее внешнем мире. Это значит: модель самости есть ментальная модель именно той системы, *посредством* которой она порождена. ...В случае этого внутреннего само-моделирования мы сталкиваемся здесь с интересной эпистемической структурой: *часть* системы (к примеру, комплексный нейронный паттерн активации в мозге) функционирует как ментальный репрезентат системы *как целого*. ...Модель самости внутренне репрезентирует систему как целое для системы. Она — как и все прочие ментальные модели — *инструмент*, который используется для достижения не-

которых целей. Если посмотреть на биологические системы, то можно было бы характеризовать его как *абстрактный* орган, который развивается для того, чтобы ...выжить. В этом смысле ментальные модели самости следует интерпретировать не столько как “внутренних представителей-заместителей” и духовные образы себя самого, но как *все более совершенствующиеся орудия, которые используются организмами в борьбе за переработку информации (Informationsverarbeitungskrieg)*. Metzinger Th. Schimpansen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte. Der Moment der Selbsterkenntnis. Paderborn, 1993. S. 3.

<sup>4</sup> Под сознанием мы понимаем систему, элементами которой являются переживания (любые акты сознания, эмоции, мысли, аффекты и т. д.), последовательно сменяющие друг друга во времени.

<sup>5</sup> Но если «Я» всего лишь слово, то ради его смысла незачем отправляться на поиски «фактического», «реального» денотата, а следует рассмотреть частные случаи его употребления. «Я» — языковая игра сознания и одновременно слово в этой игре, причем в такой, где правила употребления слова «Я» (а значит, и сама идентичность «Я») меняются со временем. Л. Витгенштейн ясно показал недостаточность традиционной дефинитивности, в особенности применительно к «Я». Для адекватного постижения «Я» в него нужно включить фактор времени, ведь его значение меняется со временем: «Кто-то спрашивает меня: “Можешь ли ты поднять эту тяжесть?” Я отвечаю “Да”. А когда он говорит мне “Подними!” , я не могу этого сделать. При каких обстоятельствах мое оправдание («Отвечая “да”, я мог это сделать, а вот сейчас не могу») могло быть признано достаточным?» — спрашивает Витгенштейн (*Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: Гнозис. 1994. С. 154*).

*Это подразумевает, что идентификация «Я» возможна лишь как самоидентификация и других критериев идентичности «Я» (кроме самого «Я») не существует именно в силу его временности, т. е. невозможности воспроизвести условия прошлого «Я». Ведь мне никогда не поднять «вчерашнюю» тяжесть. Другими словами: о том, что «Я» могу («моя» идентичность), могу сказать только «Я». «Мои» свойства в контексте внешнего наблюдения изменятся.*

<sup>6</sup> Dennet D. C. The Origins of the Selfes // Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues. Macmillan, 1991. P. 166.

<sup>7</sup> Д. Деннет так характеризует 1) операции «подвижного» самоотграничения *минимального* Эго и 2) операции само-движения границ *вербального* Эго: 1) «Границы минимальной самости не только допускают проникновение, но являются и весьма гибкими. Рак-отшельник находит покинутую раковину другого существа и присваивает ее в качестве переносного убежища. Но посредством такого усвоения эта чужая раковина проникает

внутри его границ... Запруда бобра настолько жестко ассоциирована с фундаментальными стратегиями его выживания, что и она должна быть включена в его границы... в рамки *расширенного фенотипа*... 2) Иногда мы расширяем наши границы, иногда, отвечая на воспринятый нами реальный или воображаемый вызов, мы сжимаем их: «Я этого не делал! В действительности не я это сказал, слова словно сами вырвались из моих уст, но я отказываюсь признать их моими». Тактика сжатия несет в себе важные моральные импликации. Если вы делаете себя действительно маленьким, вы можете виртуально экстернализовать все, что пожелаете». Цит. изд. С. 167–168.

<sup>8</sup> Организм, конечно же, допускает функционально-единую интерпретацию (как единства различных функций), однако наличие в нем более «примитивных», относительно самостоятельных органических единиц (клеток, антител, сперматозоидов, пищеварительных бактерий и даже митохондрий, по некоторым данным когда-то бывших «самодостаточными» бактериями, затем «объединивших усилия» с клеткой) свидетельствует о том, что это функциональное единство — всего лишь одна из возможных (высших) интерпретаций.

<sup>9</sup> Эта логика развивается Джорджем Спенсером Брауном, одним из основоположников философского конструктивизма. *Brown G.S. Law of Form. L. 1954.*

<sup>10</sup> *Metzinger Th. Schimpansen, Spiegelbilder... S. 10.*

<sup>11</sup> См.: *Bischof-Köhler D. Spiegelbild und Empathie. Bern; Stuttgart. 1989.*

<sup>12</sup> Минимальная самость «видит» чрезвычайно мало. Ее мир может быть структурно бедным, может не содержать в себе даже фундаментальных разграничений, например, оси *опасное/безопасное* в силу специфики внутренней структуры минимальной самости. Так, скажем, акула-молот не имеет естественных врагов и, следовательно, чувства страха.

<sup>13</sup> Как это можно обосновать физиологически, смотрите ниже подраздел о квазивизуальных образах.

<sup>14</sup> Вытекающие из этого возможные парадоксы такие: «Я» — человек, тело, сознание, часть мира, целый мир, единственный-в-мире, мужчина, не-ты, такой-как-ты, такой-же-как-ты-но-не-ты, такой-какой-есть, такой-каких-нет, несуществующий *etc.* Поистине нет ничего, что бы не могло быть «Я». Парадокс здесь в том, что эта всеядность «Я» (то, что оно может конструироваться в каком угодно облике) не препятствует его само-отграничению от мира, а именно его *вводит*. Оно отличает себя от незнающего мира именно в силу своего свойства представлять себя, свой внутренний мир как внешний — посредством *re-entry*. Граница между Я и не-Я как раз и проводится по этому признаку: «Я» отличает себя от ку-

ска гранита, который не может мыслить себя как кусок металла, а поэтому — как кусок гранита.

<sup>15</sup> Пример: передерживая книги в районной библиотеке, мы с моим другом прибегали к следующей тактике: сдавая книги, я назывался его именем, а он — моим. На выговор, обращенный ко мне-другому можно было реагировать без особого страха и даже с интересом.

<sup>16</sup> *Dennet D. C. The Origins of the Selves. P. 172.*

<sup>17</sup> В некоторых ситуациях «телесных» трансформаций (инвалидность, импотенция и т. д.) все-таки, видимо, возникает переживание утери (скажем, мужской) идентичности «Я». Это частично теряет здесь важное дополнительное средство конструирования идентичности, а именно «тело», «организм». Однако при ясном понимании фиктивности «соматического» определения «Я» в этой ситуации возможно притупление этого переживания.

<sup>18</sup> Как я могу сказать, что я думаю, пока я не пойму, что я говорю (*Dennet D. C. The Origins of the Selves. P. 191.*)

<sup>19</sup> О речевых формах, редуцирующих комплексность внешнего мира, см.: Антоновский А. Язык и пространство // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира. М., 2002. С. 200–208.

<sup>20</sup> П. Жане реконструирует этот процесс появления речевой (фиктивной, селективной, адаптивной, конструктивной, *социально обусловленной*) памяти, противоположной точно-воспроизводящей соматической реминисценции. Главный фактор формирования вербальной памяти, а значит, и идентичности вербального «Я» состоит, по словам Жане, в «борьбе с отсутствием». Я бы назвал это «прерыванием восприятия»: «Чтобы представить себе происхождение самого простого акта памяти, вообразим племя дикарей. ...Когда серны или сурки ставят часового, они ставят его внутри лагеря, так, чтобы он присутствовал. Это значит, что члены группы *видят* часового и могут его *слышать*... Но наши дикари поступают необычно: они поставили часового на расстоянии, по крайней мере 500 метров. ...Это чрезвычайно важно, так как люди племени теперь уже не *видят* часового, но они и не услышали бы его, если бы он позвал на помощь. ...При появлении первых врагов у часового наблюдается серия знакомых реакций, которые я называю реакциями восприятия: он защищается нападением... и хочет позвать на помощь. Но эта реакция *восприятия* длится очень недолго. Итак, ему хочется позвать на помощь, но он *останавливает это желание в самой начальной фазе*. Он бежит по направлению к лагерю и, как только он подходит к вождю, он зовет на помощь. ...Странное поведение! Он находится среди друзей, врагов больше нет. Почему же он говорит о них. Это бессмысленно». *Жане П. Эволюция памяти и понятия времени: Хрестоматия по общей психологии. М., 1979. С. 86.*

Смысл этой реконструкции Жане в том, чтобы показать, как «Я» при помощи акта памяти «остается» в том же состоянии, сохраняет идентичность, несмотря на то, что воспринимаемая им картина уже изменилась. Акт памяти заставляет его временно «не меняться» вслед за изменением ситуации, он *останавливает* «естественное» желание. «Я» должно отвечать (обобщать) и первой ситуации, когда окружают враги, и той ситуации, когда окружают друзья. Но эти две ситуации сами по себе несовместимы. Поэтому посредством «речевых актов памяти» Эго получает «абстрактный» характер, *независимый от картины реального восприятия*: часовой молчит о врагах, когда они воспринимаются, и говорит о них, когда их уже нет.

<sup>21</sup> Пример памяти-реминисценции, конститутивной для идентичности примитивной самости: «Девушка ничего не понимала в происходящем... совершенно ничего не помнила о смерти своей матери и не хотела верить, что мать умерла. ...Отдых, тщательный уход и беседы привели к благополучному исходу. По истечении шести месяцев Ирен вспомнила о смерти своей матери. ...Но у больной был и второй симптом, очень сложный для интерпретации и с медицинской, и с психологической точек зрения. Время от времени, много раз за неделю, стоя возле какой-нибудь кровати, в особенности если она была пуста, больная начинала вести себя странным образом. Она пристально, не отрывая глаз, смотрела на кровать, никого не слышала, не чувствовала прикосновений и начинала ухаживать за кем-то, кто находился в кровати. Воспроизведение этих трагических событий длилось три-четыре часа. Возникает вопрос, страдает ли больная амнезией или нет? Есть ли у нее память или нет? Кажется, с одной стороны, что у нее ее нет совсем, а с другой, она есть и при этом очень яркая» (Жане П. Эволюция памяти и понятия времени. С. 87–88).

<sup>22</sup> «Реминисценция Ирен совершенно не соответствует новым обстоятельствам... она никому не нужна, мешает ей работать, жить. Неадаптивность реминисценции легко демонстрируется тем фактом, что она неизменна: в течение шести месяцев приступы реминисценции повторялись с точностью до детали. ...Напротив, рассказ Ирен (вербальная версия смерти матери. — А.А.) менялся в зависимости от того, был ли я с ней один, или еще с кем-то. То есть существует адаптация (фиктивность и конструктивность. — А.А.) рассказа к наличной ситуации» (Там же. С. 89).

<sup>23</sup> Интересно, что при этом в правом и левом полушариях у него «помещались» различные представления и убеждения. Например, на вопрос о его будущей профессии, заданный левому полушарию, он отвечал, что мечтает стать автогонщиком, в то время как его правое полушарие «хотело» стать чертежником.

<sup>24</sup> Газзанига, правда, утверждает: «Самость — не фикция. Это центр личностного рассказа... Но, пытаясь реконструировать то, как она развивается, как мозг создает возможность чувствовать себя (*sens of self*), я не имел в виду утверждать, что «Я» — это фикция. Оно есть то, что творит интерпретатор и передает в своих рассказах. Первую главу моей книги «Прошлое разума» (*The Mind's Past*) я, правда, назвал «Фиктивная самость», но это лишь для того, чтобы привлечь внимание к факту, что интерпретатор привлекает ложную информацию всевозможного рода, чтобы только построить свой рассказ... Результирующий коллаж (*spin*), который выходит на поверхность в виде личного рассказа о себе, столь же фиктивен, как и та идея, будто мы контролируем наше поведение» (*The Neuronal Platonist. Michael Gazzaniga in conversation with Shaun Gallagher. Journal of Consciousness Studies. 1998, May. P. 706–717*).

<sup>25</sup> *Gazaniga M. Das erkennende Gehirn. Paderborn. 1989. С. 102.*

<sup>26</sup> *Jaynes J. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Princeton University (1976, 1990).*

<sup>27</sup> «Стоит нам взять в руки общепризнанные древнейшими части Илиады и спросить, а есть ли там свидетельства сознания, — ответ, я думаю, будет отрицательный. Люди там не усаживаются и не принимают решений. Никто не демонстрирует интроспекции, никто не вспоминает. Это абсолютно другая разновидность мира. Ну, так кто же принимает решения? Как только нужно сделать значимый выбор, возникает голос и сообщает, что нужно делать. Этим голосам следует всегда и незамедлительно повиноваться. Эти голоса называют богами. Я же вижу в этом источник богов и рассматриваю их как слуховые галлюцинации, похожие на те, что слышали Жанна д'Арк и Уильям Блейк, похожие на те, что слышат современные нам шизофреники. Слуховые галлюцинации — обычное дело и сегодня, а прежде они были универсальны». (*Consciousness and the Voices of the Mind // Canadian Psychology. 1986, Apr. Vol. 27 (2). P. 128–148.*)

<sup>28</sup> *Gazaniga M. Das erkennende Gehirn. Paderborn. 1989. S. 106.*

Раздел **IV**

**ИСТОРИЯ  
КАК ПРОБЛЕМА  
ЭПИСТЕМОЛОГИИ**

## История, историософия и методология истории

В данной статье будет обсуждаться возможность определенных видов исторического знания. В связи с этим можно отметить, что вопрос о возможности какого-либо вида знания — типично кантовский по своему характеру. Вспомним, что Кант задавался вопросами: «Как возможна математика?», «Как возможно теоретическое естествознание?», «Как возможна метафизика?». Смысл подобных вопросов состоял, по Канту, не в том, чтобы предначертать некоторые нормы, по которым должны строиться эти дисциплины. Он исходил из того факта, что эти области знания уже существуют. И вопрос заключался в том, чтобы в критическом анализе выявить основания этих видов знания и подтвердить или опровергнуть их претензии на то, что они дают достоверное, объективно значимое знание. Ориентируясь на такой способ анализа, в данной статье ставится цель обсудить возможности и проблемы двух существующих в наши дни типов философии истории, один из которых иногда называют «историософией», другой — «критической философией истории».

### 1. Два смысла понятия

Различие между двумя типами философии истории соотносится с двумя значениями, которые имеет само слово «история». С одной стороны, мы называем историей совокупность реально свершившихся в прошлом событий. С другой стороны, история — это научная дисциплина, область деятельности историков, которые описывают и объясняют нам, каким именно был ход истории в первом смысле.

Соответственно этой, по-видимому неустрашимой<sup>1</sup>, двусмысленности слова «история», различаются и два основных типа философии истории. В первом из них, который



в западной философской литературе называют «субстанциональной», «материальной», нередко — «спекулятивной» философией истории, ставится задача обнаружить в событиях прошлого некоторые общие закономерности и структуры или же выявить в них общий «смысл» истории, ее «цель», «назначение» и т. п. Эти последние, по мысли философов, истории этого типа, ускользают от ученых-историков, занятых изучением частных проблем и локальных отрезков исторического процесса. В русском философском языке такая философия истории часто называлась «историософией». Ниже мы будем придерживаться этого термина, поскольку слова «субстанциональная» и «материальная» (философии истории) допускают целый ряд толкований, а термин «спекулятивная» приобрел в современной культуре оценочный (чаще всего — негативный) характер.

Второй тип философии истории имеет дело не с историей как реальностью, а с историческим знанием, с наукой «историей». Философ истории этого типа не занимается построением историософских систем, но изучает природу и специфику исторических исследований. Он стремится выявить и критически проанализировать их основные онтологические и эпистемологические предпосылки, концептуальные и методологические схемы, способы исторического описания и объяснения, отношение историографии к другим наукам. Этот тип в современной литературе называют «критической» или «аналитической» философией истории. Первый термин представляется более удачным, поскольку собственно «аналитическая» философия истории появилась только после Второй мировой войны как часть англоязычной философии аналитического стиля. Между тем философы начали размышлять о строении и специфике исторического знания гораздо раньше. Так, например, в немецкой философии эта проблематика активно обсуждалась уже в конце XIX века.

Историософия и критическая философия истории имеют разную судьбу. Первая возникла давно, вторая — относительно недавно. Уже в Античности и особенно с распространением христианства, которое внесло свой смысл в человеческую историю, историософские построения универсального характера встречались достаточно регулярно.

Своего же пика эта область философии достигла в конце XVIII и первой половине XIX веков, когда она нашла воплощение в известных трудах Вико, Гердера, Гегеля, Конта, Маркса.

В XIX столетии этот тип философии истории доминировал и в России. В историософских учениях Чаадаева, Хомякова, Вл. Соловьева, Данилевского, Леонтьева и др. можно найти как общие схемы мировой истории, так и обширные философские концепции русской истории. Размышления о «судьбе России», о «русской идее», о месте России среди других народов и цивилизаций сложились в обширную историософскую традицию, которая доминировала в русской философии и составляла весьма и весьма значительную ее часть.

К концу XIX и особенно в XX веке жанр историософии стал уже не столь популярным, а его обоснованность и принципиальная возможность стала подвергаться сомнению. В это же время начала формироваться и завоевывать признание философия истории иного типа. В «Критике исторического разума» В. Дильтея, в исследованиях по логике исторического познания В. Виндельбанда и Г. Риккерта, позднее в анализах природы исторического познания Б. Кроче, Р. Коллингвуда и др. были заложены основы критической философии истории. В 1940–50-е годы к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, воспитанных в аналитической традиции (К. Гемпель, У. Дрей, М. Мандельбаум и др.). В современной западной философии, особенно в англоязычном философском мире, спекулятивные историософии уже не вызывают особого интереса, и под философией истории обычно понимается именно критическая или аналитическая философия истории<sup>2</sup>.

В России подобное изменение соотношения двух типов философии истории шло с запозданием и проявлялось не столь отчетливо. Создание целой мифологии национальной идеи и национальной судьбы в историософском стиле вызывало критические оценки уже в XIX веке, например, со стороны В.О. Ключевского и его школы. Эта критика постепенно нарастала в начале XX века, особенно со стороны молодых русских философов, учившихся в Германии и прошедших неокантианскую школу. Вместе с тем и в это время

в русской философии доминировал историософский стиль. Историософии Бердяева, Булгакова, позднее — евразийцев если и критиковались, то не столько за их способ построения, сколько за их основные идеи и выводы. Как правило, одной историософской концепции противопоставлялась другая историософия, а не аргументы в духе критической философии истории. Впрочем, и сейчас положение дел не столь уж изменилось. Не случайна популярность в наши дни концепции Л. Гумилева, нет недостатка в статьях о «судьбе России», выполненных в историософском духе, в наших современных общественно-политических и философских журналах. Что же касается критической философии истории, то число работ в этой области невелико и они не пользуются особой популярностью.

## **2. О возможности историософии в современном контексте**

Многим может показаться ошибочным утверждение о том, что историософии в XX веке уже не пользуются прежним значением и интересом. В самом деле, как тогда объяснить столь большую популярность таких работ, как «Закат Европы» О. Шпенглера или «Постижение истории» А. Тойнби? Ведь они написаны именно в стиле спекулятивной философии истории, в стиле «суперистории». Нельзя, конечно, отрицать большого культурного резонанса, который вызвали эти книги-бестселлеры. И все же резонанс они приобрели прежде всего благодаря своему успеху в широких слоях читающей публики. Так, известно, что сочинения Тойнби высоко оценивались в популярных журналах и газетах и куда более скептически в специализированных научных и философских журналах. В отношении к Шпенглеру, чей «Закат Европы» вызвал столь шумную реакцию в начале века, характерен такой эпизод. В 1920 году студенческое общество организовало встречу между Шпенглером и М.Вебером. После того как Шпенглер в своем выступлении изложил основные идеи своей книги, развернулась полемика, в конце которой Вебер заявил: «К чему, собственно, сводятся ваши прогнозы, г-н доктор? Вы говорите, что цветущая культура перешла в старческую стадию цивилизации. Будет ли это некий единый переход? И будет ли еди-

ной стадией то, что за ним последует?.. Но положим даже, что вы могли бы однозначно определить, какая степень накопления решающих признаков свидетельствует о начале старческой стадии культуры, то есть эпохи цивилизации. Даже и в этом случае ваши прогнозы... лишены всякой научной ценности. Это прогнозы такого же рода, как если бы я посмотрел в окно и сказал: "Сейчас светит солнце", а затем, обратившись к благоговейно внимающим мне, глубокомысленно возвестил: "Но можете быть уверены, в один прекрасный день пойдет дождь"»<sup>3</sup>.

В наше время мало кто изучает эти классические историософские сочинения с целью усвоения их общих концепций или интереса к тем заключениям о цели и смысле истории, к которым пришли эти философы. Если что-то не потеряло значения в этих построениях, то это лишь отдельные интересные идеи, например, оценка Шпенглером европейской цивилизации как «фаустовской» или мысль К. Ясперса об осевом времени мировой истории. В целом же такие охватывающие историософии на фоне развитого и специализированного исторического знания не могут оправдать свой познавательный статус. Сколь бы велика ни была историческая интуиция и эрудиция их авторов, они поневоле вынуждены интерпретировать значительную часть исторического материала через свои априорные схемы.

Разумеется, и книги по истории, и книги по философии истории пишутся не только для специалистов. Все мы живем в истории, и ее понимание очень важно для нас. Вера в то, что история имеет какой-то смысл, что ее ход ведет к какой-то значимой цели, столь сильна среди людей, что как бы историки и философы ни оценивали *теоретическую* возможность спекулятивных философий истории, их *прагматическая* необходимость вряд ли когда полностью исчезнет.

Потребность в историософии, по-видимому, сильнее проявляется в тех обществах, где более остро стоит вопрос о национальной и культурно-исторической идентичности личности или народа, т. е. о его месте в мировой цивилизации. Этот момент точно подчеркнут М.О. Гершензоном, одновременно выразившим и сомнение в возможности историософий, и глубокую потребность в них. Хотя Гершензон в данном случае пишет о историософском понимании судьбы еврейского народа, несомненно, что он имеет в виду также

ту русскую увлеченность историософиями, о которой говорилось выше. «Образованный англичанин может прожить всю жизнь, ни разу не задумавшись об исторической судьбе своего народа и его назначении. Он знает непосредственным чувством, что его народ живет как целое и что путь его истории непрерывен. А куда ведет этот путь и верен ли он — как узнать? Ведь очевидно, что явления такого размера индивидуальный разум не в силах осмыслить. Лицо живого народа — как огнезарное солнце: оно всем видно, но его нельзя разглядеть. Только остывшие солнца, мертвые лики Египта, Эллады, Рима мы силимся обозреть в их целостности, да и то без большого успеха. И все же нет ни одного культурного народа, который не пытался бы время от времени осознать себя разумом своих мыслителей. Из наблюдений над прошлым выводится как бы линейная схема, чертеж: философия национальной истории; и общество жадно ловит эти догадки, потому что оно удовлетворяет неискоренимую потребность сознания — свести к умозрительному единству многообразие народных влечений и народной судьбы»<sup>4</sup>.

В этом рассуждении можно отметить несколько моментов. Во-первых, проблема «смысла» истории, «судьбы» и «назначения» национальной истории может не слишком волновать людей, которые живут в обществах с устойчивой национальной исторической традицией. Они, как правило, довольствуются непосредственным историческим сознанием и не нуждаются в историософском оправдании своего места или цели своего существования в этом мире. Возможно, поэтому и у классиков английской или французской философии мы не обнаруживаем тяги к историософским построениям, особенно национально ориентированным. Если исторический процесс и обсуждается ими, то обычно в плане реальной политической философии или же в универсальной, «космополитической» перспективе.

Во-вторых, здесь выражены гносеологические сомнения в возможности историософии. В самом деле, далеко не очевидно, что мировая история или даже история отдельного народа может быть представлена и познана как некая тотальность. В свое время Кант писал, что для этого требуется новый Ньютон истории. Ортодоксальные марксисты сказали бы, что таким Ньютоном стал Маркс с его материалисти-

ческим пониманием истории. Но такой ответ мало кого может удовлетворить в наше время. Существенно также то, что историософии обычно строятся внутри исторического процесса. В этой связи Гершензон подчеркивает важное отличие в возможности понять как нечто целое древние, умершие цивилизации (хотя и в этом случае, как это известно из герменевтики, всегда возникает целый спектр интерпретаций) и исторические образования, в которых живет человек и которые еще открыты для различных изменений и тенденций развития. Помимо известных социально-психологических феноменов «слепоты современника» и ценностно-идеологической нагруженности суждений людей об историческом времени, в котором они живут, новые крупные исторические события и даже научно-технические новации могут существенно изменить смысл уже свершившихся событий или же повернуть развитие общества в направлении, которого никто особо не ожидал и не предвидел<sup>5</sup>.

Таким образом, возможность историософии ограничивается не только определенной несоизмеримостью предмета и познавательных способностей человека, но структурой познавательной ситуации, тем фактом, что его «мысль об истории» всегда остается «мыслью в истории». Знаменитая фраза Вл. Соловьева из «Русской идеи» — «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>6</sup>, — несомненно, очень красива и возвышенна. Но если понимать ее буквально, то нужно признать, что выявление такой идеи для простых смертных невозможно, ибо они неизбежно думают о себе во времени, а их познавательные способности, в отличие от божественных, вряд ли приспособлены для адекватного понимания такого предмета, как тотальность всемирной или даже национальной истории.

К аргументации Гершензона против возможности «умозрительной» историософии можно добавить следующее. По самой своей природе историософии как «суперистории» неизбежно истолковывают историю с помощью таких понятий, как «нация», «народ», «общество», «дух» или «характер» народа и т. п., употребляя их в реалистском (в средневековом понимании реализма) смысле. Это как бы самостоятельно бытующие в пространстве и времени суще-

ности, со своей структурой, формой, законами динамики и т. п. Между тем сам по себе такой методологический реализм может подвергаться сомнению. В XX веке в социально-историческом познании ему противостоит не менее влиятельный методологический индивидуализм, с точки зрения которого вообще не существуют как некие автономные, «самозаконные» сущности «общества», «цивилизации», «народы» и т. д. У англичан есть поговорка, которая наглядно демонстрирует эту установку: «Англии нет, есть англичане. А англичане бывают разные». Если вслед за Д. Юмом, М. Вебером, К. Поппером и многими другими философами и учеными принять методологический индивидуализм и отказаться от «коллективистских», «холистических» концептов в социально-историческом описании и объяснении, то места для историософии не остается. Что, в самом деле, с этой точки зрения может представлять собой «идея нации», ее «судьба» или «назначение»? Некие среднеарифметические идеи или судьбы населявших или живущих в этих странах индивидов?<sup>7</sup>

Конечно, можно возразить, что существование такого методологического индивидуализма мало что доказывает, поскольку ему можно противопоставить иные методологии. Однако тут нужно учитывать, что социально-историческое познание, представляющее свой предмет с помощью коллективистских, тотальных или холистских понятий, обычно ориентировано (за вычетом марксизма) на романтически-консервативные парадигмы мышления. С другой стороны, методологический индивидуализм органически соотносен с либеральной социально-политической парадигмой, которая доминирует в западных обществах и становится все более популярной и в других регионах. Иными словами, и с этой точки зрения идейные основы для историософских построений все более сужаются.

Некоторую ясность, хотя здесь нет полной аналогии, дает также сравнение историософии со спекулятивной *натурфилософией*. Как известно, расцвет последней также пришелся на начало XIX века. Однако уже к середине столетия с резкой критикой натурфилософии Шеллинга, Гегеля и их последователей выступили крупнейшие ученые — Гаусс, Либих, Гумбольдт, Больцман, Гельмгольц и многие другие<sup>8</sup>. Также и большинство последующих философских

школ критиковали спекулятивную натурфилософию. Довольно быстро на этом месте стала утверждаться философия науки критико-аналитического типа, оставившая в наши дни лишь небольшое и далеко не всеми признаваемое пространство для так называемой философской космологии, сторонники которой уже, скорее, в эвристическом порядке стремятся предначертать некий философский образ мироздания.

Можно ли сопоставить с этой картиной эволюцию отношений между историософией, исторической наукой и критической философией истории? Представляется, что только отчасти. С того времени, как усилиями Л. Ранке, И. Дройзена и др. история утвердилась как профессиональная академическая дисциплина, оппозиция спекулятивным универсальным историям действительно стала нарастать. Но целый ряд факторов влиял на устойчивость историософий. К основным из них можно отнести следующие. Дисциплинарное оформление истории, как и иных социально-гуманитарных наук, происходило значительно позже аналогичных процессов в естествознании. Соответственно, и научное сообщество в этих науках было более аморфным, в нем не было резкой грани между «профессионалами» и «эрудитами-любителями» (к которым, кстати говоря, можно отнести Шпенглера и Тойнби, Хомякова и Данилевского и целый ряд других историософов). В отличие от большинства других наук историки пишут свои работы не только для своих коллег, но и для широкой читающей публики, среди которой, как уже отмечалось, неизбытен интерес к историософской тематике. К тому же история представляет собой науку так называемого рефлексивного типа: она надстраивается над значительным слоем донаучного исторического сознания, в том числе и над «народной историей» — складывающимися в повседневном сознании устойчивыми толкованиями ключевых событий национальной истории (в России к ним относятся, например, принятие христианства, монгольское иго, реформы Петра, отечественные войны и т. п.). В значительной степени это является той почвой, которая подпитывает историософские схемы.

Важным является также то обстоятельство, что в XX веке наметилась явная переоценка культурной и мировоз-



зренческой значимости естественных и гуманитарных наук. Естествознание, несмотря на свои впечатляющие успехи в плане технического приложения, все более и более теряет свою культурную значимость. Естественные науки оказались в изоляции от остальной человеческой культуры. И напротив, культурное и мировоззренческое значение социальных и гуманитарных наук резко возросло. То обстоятельство, что эти науки помогают прояснить смысл нашей жизни, что они дают связное описание генезиса нашей теперешней ситуации, что они служат важным легитимизирующим обоснованием многих программ социальных, политических, экономических трансформаций, определяет их лидирующую роль в сфере человеческого знания. Историософии, которые в цельной и конденсированной форме стремятся выполнить все эти функции, оказываются поэтому гораздо более устойчивыми и отвечающими социальным потребностям, чем натурфилософские построения, ориентированные на узкие группы приверженцев и знатоков.

### **3. Проблемы критической философии истории**

В самой общей форме вопрос о возможности критической философии истории особых затруднений не вызывает. Если полагать, что история является обычной научной дисциплиной, то, естественно, возможна философия истории как одна из ветвей философии науки. Хотя концепции и модели философии науки вырабатывались прежде всего в ходе философско-методологического анализа естественных наук и математики, нет каких-либо принципиальных соображений, которые ограничивали бы предмет философии науки только этими областями знания.

Нужно также отметить, что философская и методологическая проблематика не навязывалась гуманитарным наукам, в том числе и истории, извне, она возникает внутри этих наук в ходе их собственной эволюции. Первоначально при своем конституировании в конкретно-научные, академические дисциплины эти науки, как правило, дистанцировались от философии и социально-политической мысли, в лоне которых происходил их генезис<sup>9</sup>. Они стремились изобразить свое бывшее родство с философией как нечто случайное и преходящее, подчеркивая свою приверженность

новому образу знания, свободному от спекуляций и метафизики и опирающемуся на эмпирико-индуктивистскую методологию. Однако уже к концу XIX века стало выясняться, что по мере развития этих наук внутри них самих — в их основаниях и методологическом арсенале — возникают философские проблемы. В политической экономике это нашло выражение, например, в известном «споре о методе», который вели в конце прошлого века сторонники немецкой исторической школы в экономике (Г. Шмоллер и др.) с представителями маржинализма (К. Менгер и др.). Достаточно быстро методологические дилеммы возникли в психологии, что в начале XX века переросло в «психологический кризис», имевший ясно выраженный философский характер<sup>10</sup>. Э. Дюркгейму, Г. Зиммелю, М. Веберу и многим другим социологам пришлось обратиться к методологическим и эпистемологическим проблемам, чтобы доказать обоснованность и объективность своих социологических концепций.

Не была исключением в этом ряду и история. Во второй половине XIX века, после первоначального стремления трактовать историю в соответствии с образом науки, сложившимся в естествознании, целый ряд историков и философов обратились к более глубокому осмыслению философско-методологической специфики исторического познания. Достаточно указать лишь на такие хорошо известные факты, как фундаментальные исследования В. Дильтея по методологии «наук о духе», в которых он доказывал, в противовес позитивистской точке зрения, принципиальное отличие объектов этих наук от объектов естествознания и вытекающую из этого специфику методов истории, связанную прежде всего с оппозицией «объяснение—понимание», это также неокантианское учение о роли ценностей в историческом исследовании, их методологическое противопоставление «номотетических» и «идиографических» наук, обоснование концепции «исторического индивида» Г. Риккертом и, позднее, теории «идеального типа» М. Вебером.

Даже этих общеизвестных примеров достаточно, чтобы отвести сомнения в возможности и необходимости критической философии истории. Вместе с тем полезно в принципиальном плане обсудить, какие именно формы рефлексии

над историческим познанием могут считаться философскими и, таким образом, относиться не к обычным для всякой науки размышлениям ученых о методологических проблемах своей области знания, но к одной из областей философии науки — философии истории.

Существует несколько пониманий задач философии науки. Попытаемся сопоставить и оценить их применительно к обсуждаемой здесь критической философии истории.

Достаточно устойчивым, хотя и устаревшим, является представление о том, что философы науки должны формулировать общенаучную картину мира. Если отнести это представление к циклу социально-гуманитарных наук, то получается, что философия должна создать, опираясь на достигнутое историческое, социологическое, экономическое, антропологическое и т. п. знание, целостную и непротиворечивую картину человека и общества в их историческом развитии. Против такого понимания задач философии истории можно привести ряд аргументов. Во-первых, такая синтетическая задача, даже если считать ее выполнение возможным, вряд ли заслуживает названия критической философии истории. Хотя ее отличает от спекулятивной историософии ориентация на достижения позитивных наук, она относится к последним некритически. Во-вторых, большинство современных философов науки полагают, что создание подобных картин мира — дело самих ученых или же популяризаторов науки. Нужно, в-третьих, иметь в виду, что сами по себе конкретные науки не содержат в себе неких синтетических начал и не вырабатывают междисциплинарных языков, необходимых для такого предприятия. Поэтому попытки построения таких картин мира неизбежно склоняются к спекулятивным построениям, характерным для историософии.

Вторым пониманием задач критической философии науки может быть выявление мировоззренческих и методологических предпосылок и предпочтений ученых. Можно, например, задаться вопросом, почему в XVII веке социальные мыслители предпочитали механистические модели общества, а позднее перешли к органицистским моделям и телеологическим объяснениям. Что касается истории, то можно утверждать, что конкретное исследование историка всегда предполагает и — явно или неосознанно — опирается на некоторое

предварительное общее «видение» им базисных черт той или иной эпохи и тех событий, которые он начинает изучать. Именно это «видение» определяет, почему историк обращает внимание на одну область исторических фактов, оставляя в стороне другие, почему он предпочитает такой способ их описания и объяснения, а не другой. Предполагается, что ученые обычно не эксплицируют это «видение», в их работах можно обнаружить лишь его следы и его результаты, поскольку ученые переводят его в конкретные фактуальные суждения. Вряд ли можно отрицать, что такая задача важна и интересна. Вместе с тем, если из этой задачи «вычесть» то, что обычно относится к психологии научного творчества (обусловленность взглядов ученого его личностно-психологическими чертами и обстоятельствами его жизни), то более точно ее можно квалифицировать как выявление социально-культурного и идеологического контекста и механизмов его воздействия на мышление историков. По современным критериям эта задача относится не столько к философии, сколько к социологии знания или к социологии науки — в данном случае к социологии исторического познания.

Следующий вид философии истории может быть обозначен как философский анализ и прояснение исторических понятий<sup>11</sup>. В самом деле, многие понятия, используемые в исторических работах, имеют глубинный философский смысл. Это, например, такие понятия, как время, человеческое действие, труд, воля, свобода, вера, историческая причинность и т. п. Подобные понятия несомненно заслуживают разъяснения. Причем оно вполне может носить критико-аналитический, а не спекулятивно-метафизический характер. Для того чтобы прояснить, какой смысл в тех или иных исторических построениях вкладывается в понятия свободы и рациональности, вовсе не обязательно обсуждать, были ли правы или нет Кант и Гегель, когда усматривали в последовательности исторических событий прогресс свободы или саморазвитие Разума. Вполне очевидно, что на этом общем и для ученых-историков, и для философов поле могут применяться самые разные способы анализа. Однако и у этого вида философско-исторической рефлексии есть свои проблемы.

Предполагается, что работа по разъяснению философского смысла подобных понятий адресована прежде всего истори-

кам, которые эти понятия используют. Между тем в таком понимании философии истории есть нечто претенциозное: историк как бы нуждается в стоящем рядом с ним наставнике-философе, разъясняющем ему подлинный смысл его понятий. Можно представить себе две возможности. Во-первых, если ученые понимают смысл используемых ими понятий, тогда подобное разъяснение им не нужно. Во-вторых, если они все же не понимают этого смысла, то ничто не мешает им самим заняться анализом подобных понятий. История науки содержит много примеров того, как успешно это делают ученые. Хрестоматийным является анализ категорий пространства, времени, одновременности, осуществленный в начале XX века А. Пуанкаре и А. Эйнштейном. Аналоги этому нетрудно найти и в социально-гуманитарных дисциплинах. Конечно, можно сказать, что, когда ученый начинает заниматься подобным анализом понятий, он превращается в философа. Но не получается ли при этом, что, перемещая такой анализ, в общем-то необходимый для имманентного развития самой науки, в сферу философии, мы представляем науку как слишком плоское дело. Поэтому, несмотря на важность рефлексии над понятийным арсеналом науки, вряд ли можно считать это главной задачей философии истории, поскольку вопрос о том, какой вид рефлексии нужно относить к философии, а какой — считать необходимой внутринаучной рефлексией, всегда будет оставаться открытым.

Сказанное не означает, что описанные формы философии истории, особенно вторая и третья, не имеют права на существование. Вместе с тем в современной философии истории сложился в качестве доминирующего несколько иной круг проблем. Основные из них таковы.

— В чем состоит специфика исторического знания? Каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными дисциплинами? Чем отличается история от естествознания? Каковы критерии научности в историческом познании?

— Каково соотношение понимания и объяснения в истории? Может ли понимание не только быть эвристическим психологическим приемом, но иметь методологическое значение? Применяют ли историки общие с другими науками схемы объяснения, или же есть специфические формы исторического объяснения?

— Существуют ли законы в истории? Или же история в своих объяснениях заимствует законы из других наук — из психологии, социологии, экономики и т. п.?

— Существует ли теоретический уровень исторического знания, или история ограничивается только описаниями фактов и событий?

— Каково значение ценностных суждений в историческом познании? Как соотносится наличие таких суждений с объективностью исторического знания?

— Как строится историческое описание (нарратив)? Можно ли считать, что нарратив включает в себя определенную логику объяснения?

— Как соотносится исторический детерминизм с проблемами свободы воли, рациональности и другими феноменами человеческой природы?

Разумеется перечисленное не исчерпывает весь круг обсуждаемых в современной критической философии истории тем. Но и этого достаточно, чтобы заметить, что для философии истории характерен метауровень анализа: ее предметом являются процедуры и формы исторического знания, их соотношение с другими типами знания. Именно это придает философский статус данному типу рефлексии над историческим познанием. В философии истории не просто описываются используемые историками познавательные приемы, но обсуждаются *критерии, признаки, условия*, по которым можно судить об адекватности, научной корректности основных форм исторического познания — описания, понимания, объяснения.

### **Заключение: возможно ли взаимодействие двух типов философии истории?**

В предыдущих разделах прежде всего подчеркивались различия между историософским и критико-аналитическим типами философии истории. Эти различия, действительно, глубоки и принципиальны. Как правило, философы истории, придерживающиеся этих противоположных установок, не проявляют интереса друг к другу и с трудом находят общий язык. Однако было бы ошибочным, на наш взгляд, считать, что никаких форм взаимодействия здесь быть не может. При этом нужно учитывать еще и следующее соображение. Хотя познавательный статус историосо-

фий, как мы это стремились показать, проблематичен, их культурное и практическое значение весьма велико. В отношении критической философии истории ситуация обратная. Это вполне уважаемая область философского знания, но она является занятием узкого круга специалистов и не вызывает особого интереса за рамками этого круга, в том числе даже среди ученых-историков. Поэтому определенные сдвиги к взаимодействию этих двух типов философии истории могли бы придать этой дисциплине более рациональный характер и одновременно сделать ее более интересной и культурно значимой.

Основным полем, на котором пересекаются интересы этих двух направлений, являются глубинные структуры, «архетипы» нашего исторического понимания. Это своего рода метафизика исторического разума. Можно предположить, что многообразие историософских построений не является плодом досужих выдумок и спекуляций. В нем обнаруживается не столь уж большой и достаточно устойчивый набор базисных моделей (метафор), с помощью которых люди структурируют историческое прошлое. Выше шла речь о целостном «видении», которое является предпосылкой конкретной работы историка. Вполне вероятно, что в историософиях — как «исторических метафизиках» — испробованы и представлены основные формы нашего исторического воображения, возможные структуры этого общего «видения» истории.

Один из современных философов науки так описывает роль метафизики в науке: «метафизика есть эвристика для науки благодаря тому, что она создает основные модели научного понимания. Являясь своего рода упражнением для получения навыков самокритичного построения теорий, метафизика не только создает для науки ее первичные модели, но — что, может быть, еще более важно — формулирует условия концептуальной структуры любой модели как условия понимания»<sup>12</sup>. Было бы весьма интересно и полезно подвергнуть критическому анализу многообразие историософских учений с целью выявления и систематизации тематического состава заключенных в них метафизик. Иначе говоря, методы критической философии истории могут быть применены не только к анализу исторической науки, но и к историософскому наследию.

Перспективным также представляется восполнение критической философии истории опытом философской герменевтики, показывающей узость методологического подхода к историческому сознанию и необходимость учета онтологических оснований исторического понимания.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Нередко предлагается разделить эти два смысла, оставив слово «история» для обозначения прошлого, и назвать его исследование «историографией», «исторической наукой» и т. п. Однако эта терминология не закрепляется в языке.

<sup>2</sup> Например, известный канадский специалист по философии истории Уильям Дрей исключил из 2-го издания своего учебника (*Drey W. Philosophy of History. Englewood Cliffs. N. Y., 1993*) анализ концепций «спекулятивной» философии истории, которые он рассматривал в первом издании.

<sup>3</sup> Цит. п.: *Гайдено П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М., 1991. С. 32.*

<sup>4</sup> *Гершензон М.О. Судьбы еврейского народа (1922) // Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX веков. СПб., 1993. С. 468.*

<sup>5</sup> Значение непредсказуемых, в принципе, научных открытий особо подчеркивал К. Поппер в своей антиисториософской книге «Нищета историцизма». На первый взгляд этот аргумент выглядит наивно-сциентистским. Однако, если мы без предубеждения посмотрим, как существенно переменились направление и даже сам стиль развития промышленно развитых стран после изобретения персонального компьютера, то будет видно, что этот довод уже не такой уж наивный. Те страны, в том числе и бывший СССР, которые «прозевали» это открытие и продолжали привычное развитие через наращивание производства стали, нефти, угля, тяжелой техники и т. п., очень быстро оказались на обочине, если не в тупике мирового развития.

<sup>6</sup> *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 220.*

<sup>7</sup> О противостоянии этих двух методологических позиций см., например: *Бхаскар Р. Общества // Социологос. М.: Прогресс, 1991. С. 219–240.*

<sup>8</sup> См.: *Огурцов А.П. От натурфилософии к теории науки. М., 1995.*

<sup>9</sup> С.Н. Булгаков, например, описывает генезис политической экономии в следующих словах, которые с соответствующими уточнениями можно отнести и к другим социальным и гуманитарным наукам: «Политическая экономия в настоящее время принадлежит к наукам, не помня-



щим своего духовного родства. Ее начало затеривается в зыбучих песках философии просветительства XVIII века. У ее колыбели стоят, с одной стороны, представители естественно-правовых учений с их верой в неповрежденность человеческой природы и предустановленную естественную гармонию, а с другой — проповедники утилитаризма — И. Бентам и его ученики, исходящие из представления об обществе как совокупности разрозненных атомов, взаимно отталкивающихся представителей различных интересов» (*Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 343).

<sup>10</sup> См.: *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М.: Педагогика. 1982.

<sup>11</sup> В русской философии такого понимания придерживался замечательный теоретик культуры и социальный философ Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951). См. его работы: *Очерки по философии общественных наук.* Вып. 1. Варшава, 1907; *Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения.* Варшава, 1911.

<sup>12</sup> *Вартофский М.* Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. С. 107.

## Историческое познание и ценности практики

Мы стремимся понять историю как некое целое, чтобы тем самым понять и себя.

### *К. Ясперс. Истоки и цель истории*

«История — наставница жизни» — этот афоризм древних то повторяли с безоговорочным доверием и даже апломбом, то предавали анафеме, выворачивали на смысловую изнанку. Дескать, единственный урок истории состоит в том, что из нее не извлекают никаких уроков. А не то и похуже: историческим материалом камуфлируются — де чаще всего и сегодня имперские, шовинистические, тоталитарные доктрины и режимы. На самом деле взаимосвязь знания об этапах развития и итогах чего бы то ни было в общественной жизни с практикой сегодняшнего и завтрашнего дней представляет собой проблему, многократно и с толком обсуждавшуюся и в метаисториографической<sup>1</sup>, и в собственно гносеолого-методологической<sup>2</sup> литературе, но все же далекую от своего решения, а порой и сколько-нибудь внятной постановки. Между тем нарочитый пессимизм в отношении исторического опыта, как, впрочем, и преувеличенные надежды «не гадать, а рассчитывать будущее»<sup>3</sup> с его помощью явно вредят как самой исторической науке (от которой ждут то слишком много, то слишком мало по сравнению с ее эвристическими возможностями), так и в особенности тем областям теории и практики, что действительно не без успеха деформируются, сбиваются с толку псевдо- или же антиисторическими аргументами.

Новый импульс изучению специфики и предназначения исторического познания способны придать *философские концепции неклассических вариантов гносеологии и методологии*<sup>4</sup>. Одним из их отличий выступает расширение поля эпистемологических исследований за счет рассмотрения так

называемого вненаучного познания. Тем самым создается своего рода культурная антропология знания, где свое собственное место находят как гуманитарные детерминанты, социальные функции разных наук, так и когнитивные моменты других форм духовной культуры, видов практики<sup>5</sup>. Если одни из этих форм знания альтернативны, даже порой конкурентны научному дискурсу (как, например, миф, магия, мантика, мистика, апокалиптика разного рода, психоделика, экстрасенсорика, прочая духовно-практическая архаика и аномалика с претензиями на (само)познание), то другие (здравый смысл, религия, искусство, мораль, потестарно-правовое сознание, экономическо-предпринимательское мышление и т. п. горизонты духовности) «просто» дополнительные, навсегда союзны науке при освоении мира, если можно так выразиться<sup>6</sup>.

Историческое познание издавна и до сих пор так или иначе представлено и в донаучных, и в научных, и во вненаучных своих модификациях. Ведь с прошлым нас на свои лады знакомят и эпос (сага, былина, героическая поэма); и трактат историографа; и произведения авторского искусства (роман, баллада, пьеса, кинофильм, картина, скульптура и прочие произведения на исторические темы); и, наконец, разные жанры бытового нарратива (устные или печатные воспоминания, дневники, эпистолярная, автобиографии; соответствующие сюжеты в средствах массовой информации и т. п.). Ни одна из указанных проекций истории не отменяет других и, в эпистемологической норме, не мешает им; напротив — все они активно взаимодействуют, «впитывая» и «фильтруя» информацию друг друга, при формировании и функционировании личного и общественного сознания как целого.

История (как гетерогенное знание о былом) оказалась в такой степени социо- и антропологизируема, что с большим, чем иные сферы рациональности, успехом противостоит концептуальному натиску постмодернизма, поспешившего к исходу XX столетия заявить, в частности, об очередном кризисе историзма, даже о новом «конце истории» (как процесса развития общества и человека)<sup>7</sup>. В этой идейной связи историческому познанию приходится заново разбираться и со своей прикладной ценностью, практической значимостью. Данный аспект представляет

ся ключевым при рассмотрении вопроса о научных и вненаучных ипостасях исторического знания, его рациональных и ценностных моментах.

Полезность *определенных* знаний по истории для отдельных отраслей практики очевидна. Чтобы сохранить или превзойти чей-то опыт, надо его по крайней мере знать. Так, будущие офицеры штудируют уроки поражений и побед полководцев былых эпох; архитекторы — особенности прежней застройки тех кварталов, которые они собираются перестраивать; ученые оценивают степень изученности избранной темы и т. д. В подобных случаях история выступает в своей элементарной — утилитарно-справочной функции. Перед нами тогда не особая дисциплина и тем более не сфера духовной культуры, предполагающие целостное и систематическое переосмысление развития целого общества, более или менее точное моделирование прошлого в образах и понятиях, а не больше не меньше, как вводные разделы соответствующих специальностей, репродуктивные моменты разных профессий. Они производны от принципов и методик общеисторического исследования.

Познание былого как некой тотальности предполагает нечто большее, в том числе и по части влияния результатов исторического познания на саму жизнь. В качестве относительно самостоятельной науки и вообще области гуманитарной культуры историография возникает благодаря социализации человеческой памяти. Смертность всех индивидов по отдельности, конечность целых поколений, народов, политических объединений, любых других свершений и начинаний людей требуют единственно доступного этим самым смертным, но разумным существам восполнения — передачи хотя бы представлений о них следующим поколениям. «Действительно, общественный индивид в состоянии деятельно жить, глядя вперед, навстречу времени, только в том случае, если его мысль сверяет свое движение с прошлым, черпает в нем уверенность в будущем»<sup>8</sup>.

В этом отношении откровенны и характерны зачины тех произведений исторической прозы, благодаря коим мысль о минувшем начинает возвышаться над обобщенным мифом и выборочным эпосом, делает первые шаги к науке. «Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли

в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности...»<sup>9</sup> — надеялся отец европейской историографии. Похожие надежды питал придворный историограф первых китайских императоров Сыма Цянь: «Удалившись от дел, я привел в порядок все, что относилось к служению душам усопших и небесным духам, начиная с древнейших времен, и все это показал как с их внешней, так и с внутренней стороны. Таким образом, достойные мужи, которые будут жить в будущем, смогут прочесть об этом»<sup>10</sup>. А «вот повести минувших лет, откуда пошла Русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла Русская земля»<sup>11</sup>, — так понимали свою задачу наши первые летописцы.

Записанному историографом прошлому, таким образом, назначено в конечном счете превратиться в факт чьего-то будущего сознания, а через него воплотиться в соответствующие поступки, т. е. вернуться в жизнь. История учит современность не столько по готовым правилам, рецептам, законам, сколько благодаря нравственным, вообще ценностным установкам. Эти последние означают позитивное либо негативное отношение к современной субъекту социального действия — мыслителю и практику общественной действительности, разным ее моделям, так или иначе вытекающим из прошлого опыта ее существования и преобразования<sup>12</sup>.

Если прикладные аспекты естественных и инженернотехнологических наук относятся прямо к объекту человеческой деятельности, то практическая отдача гуманитарного и в первую очередь исторического познания предполагает его предварительное воздействие на субъекта. В рамках физики, химии, биологии и производных от них дисциплин объект (природа) и субъект (человек) противостоят один другому как внешнее и внутреннее, неодушевленное и одухотворенное, безгласное и говорящее. «Природа не дает ответа на самые коренные вопросы, присущие человеку: “почему” и “зачем”. Ее логика внечеловечна»<sup>13</sup>. В области же истории и соответствующих ей разделах прочих общественных наук субъект и объект до известной степени совпадают, проникают друг в друга, взаимно преобразуются в ходе исследования. Процесс исторического изменения общества через практическую деятельность людей в значительной

степени обусловлен их самосознанием. Узнавая достижения и поражения, утраты и надежды своих предшественников с помощью «исторического зеркала», человек уясняет одновременно цели и смысл собственной жизни. Он, как правило, изучает, а главное, воспринимает как нечто интересное и полезное, ту историю, которую именно ему по каким-то причинам важно знать в данный момент. Так «может ли быть бесполезным знание, разрешающее проблемы самой жизни?»<sup>14</sup>.

Однако присущая архаике и дожившая до наших дней наивность открыто морализирующего историзма проясняет лишь общую схему практического значения Истории. Именно в таком обобщенном виде эту последнюю формулу и можно не без успеха оспаривать, обращая внимание на пробелы, ошибки и заблуждения, а то и прямую ложь в творениях служителей Клио; на случаи забвения и извращения их трудов современниками и особенно потомками. Надлежит, следовательно, конкретизировать взятый для обсуждения вопрос: *какое знание о прошлом влияет на какую практику, и как именно.*

Историческое знание с внешней, социокультурной своей стороны воплощается на трех основных, думается, уровнях или же направлениях своего развития: а) научном; б) адаптированно-популярном (в том числе учебном); в) художественном. Подобная триада вообще присуща структуре гуманитарного знания, но исторического в наибольшей мере.

*Научно-историческое знание* представлено более или менее профессиональной сегодня историографией. Выработываемые ею знания, в свою очередь, неоднородны. По степени их обобщения, концептуализации принято различать мега-, макро- и микроподходы к реконструкции истории общества.

*Мегаисторические* выкладки относятся к объективным *закономерностям* исторического процесса, определению более или менее универсальных его тенденций и этапов. Таковы, скажем, марксистская теория общественно-экономических формаций, подобные версии линейного прогресса мировой истории; или же классификация цивилизаций в духе Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби и прочих теоретиков цикличности ее же; вплоть до модернизированного отрицания каузальной

логики, динамических закономерностей в ходе истории, ради ее моделирования в категориях стохастики И. Пригожина, синергетики Г. Хакена и т. п. моделей принимающего определенные формы хаоса событий, лиц, поступков на разных отрезках мировой истории в тех или иных регионах Земли.

Об исторических преломлениях общенаучного понятия закона давно продолжают споры<sup>15</sup>, равно как и о размежевании интересов историософии, социологии, культурной антропологии, политологии, т. п. дисциплин с собственно исторической наукой. Однако же представители этой последней рассматривают общие характеристики вполне определенных социумов на отдельных этапах их существования. К тому же сами историки явно или неявно определяют теоретико-методологические предпосылки своих изысканий, так или иначе вписывают их результаты в некие историософские рамки.

*Макроисторией* позволительно считать реконструкции типичных для того или иного периода истории *ситуаций* или же *структурных типологий* (в духе К. Леви-Стросса) межчеловеческих отношений, ментальных реакций на окружающий мир согласно архетипическим традициям, которые определяют и внешний рисунок событий общественной жизни, и внутренние пружины их причинения. Классикой этого жанра стали исторические исследования таких феноменов, каковы короли-чудотворцы западноевропейского Средневековья (М. Блока), интеллектуалы той же эпохи (Ж. Ле Гоффа), патриархальные и модернизированные восприятия детства и смерти (Ф. Арьеса); или же родовой сюзеренитет русских князей Рюриковичей (С.М. Соловьева), дворцовый быт российских царей (И.Е. Забелина); влияние мировых религий на экономическое поведение их адептов (М. Вебера); иные структуры повседневности, типы личности, формы социальности и менталитета разных эпох (Ф. Броделя, Ж. Дюби, Й. Хейзинги; наших М.М. Бахтина, Л.П. Карсавина, Н.И. Конрада, Д.С. Лихачева, Ю.М. Лотмана, Е. М. Мелетинского, А. Я. Гуревича и др.).

Наконец, своего рода *микроистория* претендует с достаточной для их понимания полнотой восстановить конкретику последовательных и в целом *неповторимых* событий, которые происходили с теми или иными *лицами, контакт-*

*ными группами, этнополитическими и другими общностями* на определенном хронологическом отрезке прошлого. Это так называемый нарратив — старейший и, пожалуй, до сих пор основной (по исследовательскому, издательскому выбору и читательскому спросу) — повествовательный жанр исторического познания; сегодня он наконец входит и в концептуальный «фавор»<sup>16</sup>.

Конечно, многие исторические произведения (например, биографии, очерки развития отдельных сторон общественной жизни или же регионов и т. п.) располагаются на границах намеченных областей познания прошлого, сочетают в себе историософские размышления с повестью о «делах и днях», которая, в свою очередь, иллюстрирует некие структурные типологии минувшего. Новаторским образцом столь комплексного исследования природно-климатических и цивилизационных особенностей культурно-исторического процесса и государственности в России сквозь призму менталитета русского крестьянства с древнейших времен до XVIII века, по разным источникам, (включая подвергнутые машинной, «клиометрической» обработке) явилась новая книга Л.В. Милова<sup>17</sup>. Конечно, появление такого рода компендиумов увенчивает огромный объем и срок подготовительных исследований локальных историографических жанров.

Тем не менее, не раз и не два предпринимались попытки свести историческое познание к одному, максимум к двум из намеченных его уровней. Вместо того чтобы признать индивидуализацию и генерализацию, процедуры объяснения и понимания в исторической науке равноправными и взаимодополнительными подходами<sup>18</sup>, их то и дело противопоставляют друг другу<sup>19</sup>. Заметно, что на комплексном подходе к истолкованию прошлого чаще настаивают не сами историки, а методологи исторического познания. Призывать, конечно, всегда легче, чем исполнять призывы. К тому же метод гуманитарного исследования «растворяется» в его же методиках с неизбежными потерями части своего содержания. Хватит ли первоисточников для типологий и универсализаций, вообще для правдоподобной реконструкции далекого прошлого — это далеко не всегда зависит от исследователя-источниковеда. «На нет и суда нет, — говаривал в таких случаях великий русский исто-



рик-источниковед С. Б. Веселовский. — Но нельзя мириться с теми случаями, когда источников много, и только недосуг, самонадеянность или просто исследовательская лень порождают у историка соблазн отделаться остроумными и эффектными обобщениями»<sup>20</sup>.

Если попытаться теперь оценить востребованность соответствующих трем намеченным уровням исследований за пределами самой историографии, то степень влиятельности их всех, а особенно первых двух, придется признать невысокой. Академические труды ученых-историков (в том числе завязятых нарративистов вроде наших С.М. Соловьева или В.О. Ключевского и даже почти беллетристов типа Н.М. Карамзина или Н.И. Костомарова), а тем более первоисточники информации о прошлом штудируют, согласимся, положив руку на сердце, почти исключительно сами историки да еще специалисты смежных отраслей гуманитаристики. Раздробленная на разные концепции, школы, направления, сдобренная их острой полемикой, постоянно обновляемая академическая историография требует при ее усвоении всецелой специализации; сама по себе она мало пригодна для популяризации. Тем более если в качестве духовного наставника того или иного практика (политика, допустим) избираются один-другой среди авторов исторических трудов. В отличие от истории философии собственно историография не терпит выборочно-вкусового подхода.

Даже в преподавание самой истории результаты соответствующих научных работ проникают выборочно и не слишком адекватно. Школьная и университетская истории чаще отличаются от научно-критической, чем согласуются с нею. На освещение прошлого при этом влияет целый спектр «разноцветных линз» политической конъюнктуры, господствующих идеологий, национальных интересов, расовых предубеждений, религиозного выбора, обывательских настроений и т. п. ценностных aberrаций. Так, история Китая выглядит по-разному с Тайваня и из Пекина; арабские и турецкие историки воспевают кочевые цивилизации, в ходе своих сокрушительных нашествий якобы «разбудившие» оседлых земледельцев Азии и Европы; в США «белая» (англосаксонская) история долгое время контрастировала с «черной» (негритянской) и «красной» (индейской); в СССР история не раз переписывалась в зави-

симости от изменений в составе ЦК партии большевиков и предубеждений ее вождей; историки же старой объективистской закалки и слишком любознательные краеведы с конца 1920-х годов подвергались репрессиям<sup>21</sup>; в нацистской Германии на службу фюреру были поставлены даже археологические раскопки: над ними шефствовали лично А. Розенберг и Г. Гиммлер; они велись и на оккупированной советской территории с целью доказать ее изначальную заселенность арийскими племенами<sup>22</sup>.

М. Ферро в специальном исследовании национально-государственных вариаций исторического сознания различает следующие его типы: *институциональная история* опирается на господствующие в данном сообществе институты (власть, правящие партии, церковь и т. д.); *контристория* предлагает интерпретации, исходящие от тех слоев населения, что отвержены и унижены в данном обществе. Бывает так, что формы преподнесения истории после политических переворотов меняются местами или же по крайней мере мало-помалу институционализируется и контристория. Кроме этих двух форм «истории историков» выделяется «история профанов» — коллективная память людей о прошлом; она практически не зависит от ученых интерпретаций и бытует по фольклорной традиции<sup>23</sup>.

Ярким примером почти антагонистической разницы научно-объективного и дидактико-педагогического подходов к истории может служить создание в нашей стране первого учебника русской истории для народных училищ<sup>24</sup>. Основывая государственную систему общедоступных школ, Екатерина II лично наметила стратегический план такого учебника: от основания Монархии — к Победам, а от Побед — к Силе и Славе государства Российского. Императрица наказывала «всякое важное происшествие или дело описывать таким образом, дабы оно служило в поощрение или в предосторожность людям нынешних и будущих времен». Для написания такой истории наняли ученого немца Иоганна Штриттера (1740–1801). Тот заново изучил все доступные ему источники и создал объемистую «Историю Российского государства», во многом превзойдя своих предшественников В.Н. Татищева и М.М. Щербатова. Признав достоинства его труда, Екатерина... забраковала рукопись, поручила ее переработать. За основу она реко-

мендовала взять свои собственные «Записки касательно российской истории», ведь «ни нация, ни Государство во оных не унижено». За это дело взялся Ф.И. Янкович, не историк, а педагог-методист. Его компиляция, «скрестившая» часть материала Штриттера с сентенциями матушки-императрицы, и вышла в свет как первая «Краткая российская история, изданная в пользу народных училищ Российской империи» (1799).

Не в такой, конечно, как двести лет назад, степени, не с тоталитарным произволом оценок и выводов, но и сейчас учебное изложение истории сильно отличается от того, что основано на возможно полной к сегодняшнему дню критике соответствующих источников. Допустим, столь знакомые для школьной истории нашего Отечества фигуры и ситуации, каковы благословение Дмитрия Донского Сергием Радонежским на Куликовскую битву, схватка Пересвета с Челубеем как ее прелюдия, подвиг Ивана Сусанина, многое тому подобное не фиксируется в раннем, независимом от позднейших вставок и политически ангажированных редактур летописании Московской Руси<sup>25</sup>. Подчеркивая заслуги Александра Невского в отражении шведской и немецкой агрессии, учебники обычно смягчают оценки его же сотрудничества с Ордой, активной поддержки этим князем татарского контроля над жизнями и имуществом своих подданных, его беспощадных расправ с противниками чужеземного ига (включая своих родных братьев)<sup>26</sup>. Полна неясностей история создания, бытования, находки, утраты и публикации рукописи «Слова о полку Игореве». Датировка этого памятника самыми авторитетными специалистами уместается в диапазон от XII до XVIII веков. Перечень контрастов внешней (дидактико-популяризированной) и внутренней (академизированной) ипостасей исторического знания можно было бы продолжать очень долго.

Как видно, тематическими перекосами и предвзятыми оценками отличаются как зарубежные, так и отечественные учебники истории, и стародавние, и новейшие их варианты. Фактически все первоисточники, любое крупное событие или лицо национальной, а тем более всеобщей истории предполагают высокой степени проблематичности герменевтику в исторической науке и контрастно с ней однозначную репутацию в учебном и вообще массовом сознании.

Тем не менее, без научно-критической истории была бы просто невозможной более или менее массовидная трансляция некоторых ее положений и выводов, причем не так уж редко довольно адекватная. *Научно-популярные* изложения истории всегда пользуются куда большим, причем реальным читательским спросом, по сравнению с академическими образчиками историографии. На фоне множества ремесленных поделок в жанре «рассказов о прошлом для народа» выделяются такие шедевры демократизированной историографии, как неоднократно переизданные книги русских историков Н.Я. Эйдельмана («Твой XVIII век» и др.), В.Л. Янина («Я послал тебе бересту...»), «Над арабскими рукописями» Ю. И. Крачковского, византийские портреты Г.Г. Литаврина, А. П. Каждана; некоторые издания из серии «Жизнь замечательных людей» (например, биографии русских князей и царей, написанные Р.Г. Скрынниковым, А.Ю. Карповым, Н.С. Борисовым и др. историками). Хотя зачастую эти популяризации тесно граничат или даже сливаются с литературно-художественным жанром, многие читатели, особенно с возрастом, предпочитают именно их, а особенно так или иначе документированную прозу на темы прошлого (биографии, мемуары, бытовые или же военные очерки, хрестоматии, «книги для чтения», тому подобные издания) собственно беллетристике. Ценится дух подлинности, романтика бескорыстного поиска (в том числе и самим читателем) сведений о том, «что некогда происходило на самом деле».

Как уже отмечалось выше, какая-то часть информации о прошлом бытует на уровне обыденного, а не специализированного сознания; не только и не столько в кругу интеллектуалов, сколько среди широких слоев населения, включая малообразованных тружеников<sup>27</sup> — в форме устного (реже рукописного) нарратива самых различных жанров (от достаточно подробных рассказов-воспоминаний о лично пережитом и пересказов сведений, почерпнутых от прародителей, и вплоть до притч, пословиц, анекдотов, топонимов и т. п. малых форм устного народного творчества). *Возможности устной истории* последнее время привлекают все большее внимание специалистов. Ее записи все чаще публикуются, архивируются, комментируются. Как ни ограничен, ни субъективен рассказ участников былых со-

бытий «о времени и о себе», он чаще всего отличается неповторимым ароматом «живой жизни», взысканием исторической правды, логикой фактов.

Стоит еще отметить важное значение личного опыта участия в событиях исторического масштаба для историков-профессионалов (что неоднократно отмечается в их автобиографиях), равно как и для специалистов-практиков вообще. Так называемое личностное знание (по М. Полани) явно не ограничивается исполнительскими навыками ремесленника, но инсталлируется также на мировоззренческие уровни сознания в виде убеждений, установок, идеалов и тому подобных духовных ценностей. Их содержание в той или иной степени неизбежно окрашивается в исторические тона. Соответственно, тот, «кто посетил сей мир в его минуты роковые», способен глубже понять, тоньше разграничить истинное величие и тщету в «преданьях старины глубокой».

Однако вспоминать прошлое, тем более свое собственное, захочет не каждый. Особенно еле выживший в экстремальных условиях диктатуры, революции, гражданской войны, голода, фронта, плена, тюрьмы, лагеря, репатриации и тому подобного — мудрено ему бывает найти в себе душевные силы для мало-мальски систематических и правдивых воспоминаний, даже при воспоследовавших условиях относительного благополучия и реальной гласности. И этих упрямо молчащих ветеранов можно понять: чудовищность пережитого разрушает ценностные установки (включая меморативную) общества, которое забыло их в окопах и на норах, на чужбине и на прочих «кругах земного ада». Тем большее впечатление производят свидетельства тех мучеников и героев истории, которые все же удается запечатлеть им самим или же их добросовестным интервьюерам, биографам<sup>28</sup>.

Феномен «онемевшей в людях истории» (Е. Анчел) гораздо лучше историографии осваивается искусством. Оно воссоздает прошлое в его художественных образах, по сути, с помощью метафор, но не вовсе произвольных, а модельных, имитирующих давно миновавшие фигуры, речи, поступки. А это, по сути, тоже реконструкции тех или иных моментов исторического развития, как и в научной историографии, только чувственно-конкретные, наглядные, допо-

нятийные. Роль искусства как своеобразной «машины времени», уносящей воображение публики в историю, возрастает в Новое и особенно в Новейшее времена — вместе с определенной убылью авторитета религии, мифологии, прямой моралистики, ранее активно питавших своими ценностями художественное творчество. Отличающая искусство смесь условности с непосредственностью облегчает эстетическую трансплантацию исторического опыта в сознание публики, по крайней мере какой-то ее части. «Ощущение единства духовного опыта тысячелетий может компенсировать отсутствие объединяющих воззрений. Вхождение в интеллектуальное и художественное богатство прошлого позволяет художнику (и его сознательной публике. — С.Щ.) найти опору для глубинного осмысления традиции, а не для чисто внешнего заимствования»<sup>29</sup>, одного лишь развлечения костюмированным зрелищем.

Допустим, французский режиссер Р. Варнье недавно поставил фильм («Восток — Запад») о трагических судьбах тех русских эмигрантов, кто по приглашению советского правительства вернулся на Родину после Второй мировой войны. Готовясь к съемкам, Варнье нашел в России немало людей, чей родной язык — французский. Упросить их рассказать о прошлом оказалось непросто. «СССР больше нет, но люди мало изменились, — говорит он. — Они все еще во власти паранойи, привыкли всех подозревать, особенно иностранцев. Их трудно расположить к разговору, еще труднее добыть какие-нибудь документы»<sup>30</sup>. Искусство же, особенно столь синтетичное, каков кинематограф, реконструирует былое своими средствами — контрапунктом сюжета, отбором характеров-персонажей, выстраиванием эстетического фона ушедшей в прошлое эпохи. Порой талантливому и заинтересованному художнику удается сохранить, а главное, осознать такие фрагменты исторического прошлого, что по каким-то причинам оказались обойдены учеными-историками и даже источниками их исследований. Но не реже, а то и чаще художники вольно или невольно искажают, мифологизируют историю.

Сошлюсь в этой связи на представителей литературы, поскольку их творения получают наибольшую, пожалуй, известность у публики. В советские времена у нас сложилась тенденция всех великих писателей изображать также

и крупными историками (по крайней мере историософами), к тому же непременно придерживающимися прогрессивных для своего времени взглядов<sup>31</sup>. Гораздо более реалистично взаимоотношения исторической науки и художественной литературы представил А.А. Формозов<sup>32</sup>. Из его исследования явствует: некоторым из выдающихся писателей историзм оказался в общем чужд; далекое прошлое их мало интересовало (как, скажем, И.А. Гончарова или же А.П. Чехова). Другие классики, напротив, ревностно и с пользой для себя штудировали научные труды и даже источники по истории, однако применяли полученные оттуда знания неодинаково.

Одни (как А. Н. Островский в своей не слишком удачной драматургии на исторические, а не на бытовые темы) встали на путь голой иллюстративности, прямой зависимости от современной им историографии. Другие (А. С. Пушкин в первую очередь), неплохо зная и в принципе ценя историческую науку, творили на ее темы гораздо свободнее, пользуясь ради художественного эффекта вольными или невольными анахронизмами, порождая новые легенды, вопреки уже известным фактам. Эти авторы не заботились о мелочной точности, а создавали из прошлого собственный мир, как бы другую реальность истории. Зато эти же литераторы сумели поднять важные темы, которые обходила официальная историография XVIII–XX веков — от народных движений (начиная с «Капитанской дочки») до ГУЛАГа (В.Т. Шаламов, А.И. Солженицын, др.). У третьей группы писателей переосмысление исторической реальности в ее художественных образах сочеталось с открытой враждебностью к исторической науке. В меру индивидуального темперамента эта позиций проявлялась то в саркастических выпадах, коими М.Е. Салтыков-Щедрин удостоил в своих книгах и письмах буквально всех известных ему профессоров русской истории — от С. М. Соловьева до Д. И. Иловайского, то в наигранном желании Л.Н. Толстого «жечь все истории и казнить авторов».

Как видно, отношение писателей к музе Клио напоминает афоризм о женщинах Байрона, который не мог жить ни с ними, ни без них. А это в свою очередь свидетельствует о качественном своеобразии, но и нередкой «резонансности» научного и художественно-эстетического восприятия прошлого.

На мой взгляд, на формирование массовых представлений о прошлом больше всего влияют далеко не эпохальные, но и не совсем уж наивные, бульварные произведения литературы и искусства. В особенности те, что несколько близоруко причисляются к золотому фонду подростковой, юношеской литературы. В действительности их читают и перечитывают разные поколения людей. Так, о западноевропейском Средневековье обычный школьник на всю жизнь что-то запоминал чаще всего из романов В. Скотта или же А. Конан Дойла («Белый отряд»), а о российском — по «Князю Серебряному» А.К. Толстого или тому подобным книгам. Античность просматривалась через романы, либо фильмы о Спартаке, Одиссее, Геракле. В последнее время отчасти историческая информация канализировалась жанром «фэнтези» (вроде новомодной септологии А. Сапковского о приключениях ведьмина Геральта). Экспансия компьютерных игр, включая те, что созданы на квази-исторические темы, грозит окончательной девальвацией сколько-нибудь широких представлений о жизни наших предков. Между тем именно на этом — несколько инфантилизированном, игровом уровне восприятия истории — и можно, пожалуй, говорить о некотором ее воспитательном эффекте, нравственной отдаче («...Мы на роли героев вводили себя», как подметил В.С. Высоцкий).

На показательном примере исторического познания возможно учесть еще одну дихотомию познавательного процесса, до сих пор почти игнорировавшуюся эпистемологией: *профессиональное и любительское мышление*<sup>33</sup>. Наряду с академической, университетской историографией, дипломированным искусством, изучением прошлого с большим или меньшим успехом занимаются любители (выражение «дилетанты» по-русски несет более негативный оттенок). Особых успехов эти последние добились в истории локальной, региональной, почему их у нас с 1920-х годов стали звать краеведами<sup>34</sup>. Ими было сделано немало, особенно по части выявления археологических памятников, архивных документов, создания музейных коллекций и экспозиций, знакомства провинциального люда с этапами развития его «малой родины». После полувекового перерыва, вызванного разгромом краеведческого движения советской властью,



оно сейчас начинает возрождаться, снова участвует в культурной жизни российской провинции.

Вместе с тем любительский историзм гораздо легче поддавался эмоциональным перекосам, частенько выдавал желаемое патриотом своей земли за действительное. А.А. Формозов называет соответствующие иллюзии феноменом «Синописа» (постлетописного сочинения, переполненного псевдопатриотическими выдумками о «подвигах» славян и русских якобы еще со времен Александра Македонского, и тем не менее многократно перепечатававшегося в XVII–XIX веках). С тех пор эта ситуация повторялась с удручающей регулярностью: та или иная баснословная версия происхождения и жизни предков пользуется ажиотажным читательским спросом и покровительством власть имущих — при наличии мало кого интересующих научных разработок тех же самых вопросов, их высокохудожественных трактовок. «Представления о глубочайшей древности своего народа, о том, что он развивался именно на той территории, какую занимает сегодня, о его неизменных громких победах над всеми соседями, возникшие на ранних этапах культуры, сохранялись очень долго, а кое у кого удержались в сознании и поныне. Научные исследования, входившие в противоречие с этими представлениями, не раз встречали отпор со стороны людей, воспитанных на литературе донаучного, по сути мифологического характера»<sup>35</sup>.

Характерными образцами отмеченной коллизии служат недавно отпразднованные юбилеи некоторых действительно старинных городов, чей возраст, тем не менее, на несколько порядков завывшался местными краеведами и властями, а то и столичными экспертами, вопреки вполне установленным специалистами историческим фактам. Так, в свое время «на основе гипотезы акад. Рыбакова Правительство СССР и Политбюро КПСС приняли совместное постановление о пышном праздновании *полуторатысячелетнего* юбилея Киева, с приглашением иностранных делегаций и т. п. Разумеется, вышли монументальные археологические труды в честь юбилея, “подтверждающие” столь почтенный возраст города. Правда, до возраста Рима не дотянули, но надо же что-то оставить будущим исследованиям...»<sup>36</sup>. А южнорусский Белгород, который, согласно ясным показаниям документальных источников, начали строить четыре-

ста лет назад, отметил в 1995 году свое якобы 1100-летие, обзавелся памятником Владимиру Святому<sup>37</sup>, тогда как в соответствующем летописном известии речь идет о его киевском тезке, расположенном на Правобережье Днепра<sup>38</sup>. Схожую по накалу страстей борьбу за удревление во что бы то ни стало возраста своих городов ведут «краеведы» Воронежа, Липецка, Курска и некоторых других исторических центров России.

Абсолютно антиисторические писания таких авторов, как А.Т. Фоменко с его «новой хронологией всеобщей истории», недостойный наследник Л.Н. Гумилева в безудержной идеализации степных кочевников М. Агджа, все новые продолжатели В. Пикуля в деле опошления ключевых фигур отечественной истории Э. Радзинский, Н. Шамагов, Ю. Шиллов и многие их «соратники» в жанре так называемой «фолк-истории» только недавно встретили аргументированную отповедь профессиональных историков<sup>39</sup> (которая, впрочем, ничуть не повлияла на плодovitость этого сорта авторов и массовые тиражи их коммерческих изданий. Феномен «Синописа», похоже, вечен...).

Отражение истории в идеологии и политике, в общественном сознании наших дней не сводится, конечно, к злостным фальсификациям и добросовестным заблуждениям. Необходимо отметить позитивное влияние исторической традиции на самосознание личности и социума, более или менее адекватные представления о «живой старине» в составе актуальной практики. Правда, по ходу такого воздействия собственно историческое знание по большей части трансформируется в соответствующие формы духовной культуры — эстетические, нравственные, политические, религиозные, научные и т. д., их символы, идеи, принципы. С одной стороны, реальный источник этих последних в прошлом часто становится почти неразличим (многие ли граждане Российской Федерации способны внятно объяснить происхождение и семиотику хотя бы ее государственного флага?), но с другой — они же немыслимы без своего исторического подтекста.

Социально-гуманитарные дисциплины, в особенности история, гораздо ближе к здравому смыслу обыденного опыта массового человека, нежели математика или естествознание. Это и позволяет популяризировать историче-

ские знания полнее и шире, чем какие бы то ни было еще продукты научного исследования. «В то же время социальные и гуманитарные науки — не только рационализация здравого смысла, но и выход за пределы социальных “очевидностей” и критический анализ последних, которые нередко оказываются лишь иллюзиями и предрассудками обыденного сознания»<sup>40</sup>. Поэтому содержание научной истории полностью неразмениваемо на учебные, популярные и тем более художественно-эстетические вариации на темы прошлого человечества. В этом, собственно, и нет необходимости, если иметь в виду, что на жизнь каждая их этих проекций истории влияет собственными средствами и в свой черед.

По своему совокупному же итогу в ментальной структуре человеческого опыта исторические сведения, отсортированные и переоцененные разными видами общественной практики, образуют одну из самых надежных смыслонесущих конструкций. Векторы передачи информации о прошлом направлены «вниз» и «вверх» с уровня мало-мальски объективизированной историографии — в область обыденного сознания, с одной стороны, а с другой — в различные сферы идеологии (государственно-политической, этноконфессиональной, корпоративно-профессиональной). При этом не столько история целенаправленно влияет на эти сопредельные ей области сознания, сколько они обращаются к ней с социальным заказом на соответствующую аргументацию своих интересов и проектов. Там, где даже богатейшая эмпирия многовекового прошлого не в состоянии выполнить такого рода заказ, в дело идут фантазии, доходящие до прямых фальсификаций (этим последним, кстати говоря, посвящены специальные исследования историков<sup>41</sup>, однако остановить добросовестные выдумки и злостные подделки исторических фактов им не дано — силовые поля тщеславия и корысти как правило сильнее гласа рассудка).

Итак, история и практика тесно взаимосвязаны. Однако не прямолинейно-дидактически. Оглядка на прошлое в какой-то мере демонстрирует ограниченность голого, бездушного практицизма; обогащает пеструю палитру ценностных отношений человека к миру. Аксиологическая природа исторического познания, в свою очередь, видоизменяется в зависимости от уровней получения исторического знания

и его дальнейшего воплощения в разных видах деятельности, духовных и материальных. Общим итогом «живого историзма»<sup>42</sup> является заинтересованное и ответственное отношение к настоящему, раз ему неминуемо суждено стать прошлым, а не только (отчасти) будущим. И в то же время необходима мудрая и не лишенная юмора снисходительность к любым попыткам увековечить нечто вопреки тем всепоглощающим потерям в борьбе человека со временем, о которых лучше всех знают все-таки именно историки и прилежные читатели их работ. Пока есть те и другие, практика истории найдет свое законное отражение в истории практики.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. прежде всего: *Дружинин Н.М.* Воспоминания и мысли историка. М., 1979; *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980; *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986; *Февр Л.* Борьба за историю. М., 1991; *Кобрин В.* Кому ты опасен, историк? М., 1992; *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; *Формозов А.А.* Русские археологи до и после революции. М., 1995.

<sup>2</sup> См.: *Подкорытов Г.А.* Историзм как метод научного познания. Л., 1967; *Гулыга А. В.* Искусство истории. М., 1980; *Ракитов А. И.* Историческое познание: системно-гносеологический анализ. М., 1982; *Попнер К.* Ницета историцизма. М., 1993; *Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998; и др.

<sup>3</sup> *Рыбаков Б.А.* История и перестройка. М., 1989. С. 15 («... История должна быть такой наукой, которая анализирует ход событий от прошлого к настоящему, намечая путь в будущее»).

<sup>4</sup> См. энциклопедический обзор современных тенденций становления неклассической формы познания: *Лентовский В.А.* Теория познания (гносеология, эпистемология) // Вопросы философии. 1999. № 8. С. 76–80.

<sup>5</sup> См. подробнее в одном из первых образцов ее изложения: *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999; а также в моей рецензии на эту работу, отмечающей и предыдущие отечественные публикации по данной тематике: Вопросы философии. 1999. № 12. С. 143–146.

<sup>6</sup> См. подробнее: *Алябьева З.С., Щавелев С.П.* Практическое значение гуманитарного знания // Гуманитарное знание: сущность и функции. СПб., 1991. С. 56–69; *Щавелев С.П.* Практическое познание. Философско-методологические очерки. Воронеж, 1994.

<sup>7</sup> См. специальный разбор такого рода доктрин: *Кузнецов Д. П.* Тема конца истории в культурном наследии Европы // *Актуальные проблемы социогуманитарного знания.* М., 1999; *Он же.* Проблема социально-антропологического финализма в русской религиозной философии. Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 2000.

<sup>8</sup> *Барг М.А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 6.

<sup>9</sup> *Геродот.* История в девяти книгах. Л., 1972. С. 11.

<sup>10</sup> *Сыма Цынь.* Исторические записки (Ши Цзи). Т. II. М., 1975. С. 284–285.

<sup>11</sup> *Повесть временных лет.* СПб., 1996. С. 143.

<sup>12</sup> Ср.: *Киссель М.А.* О понятии социальной установки в истории философии // *Методологические проблемы истории философии и общественной мысли.* М., 1977. С. 170.

<sup>13</sup> *Тугаринов В. П.* Природа, цивилизация, человек. Л., 1978. С. 10.

<sup>14</sup> *Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998. С. 11.

<sup>15</sup> Очередной вариант их резюме см. в кн.: *Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. М., 1995. С. 14–19.

<sup>16</sup> См. из последних работ: *Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопросы философии.* 2000. № 3.

<sup>17</sup> См.: *Милов Л. В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

<sup>18</sup> Эпистемологические принципы комплексного подхода в историческом исследовании суммируются в кн.: *Хвостова К.В., Финн В.К.* Гносеологические и логические проблемы исторической науки. М., 1995 (Гл. 2).

<sup>19</sup> См. в особенности: *Бойцов М.А.* Накануне. Ахенские коронационные въезды под разными углами зрения // *Одиссей. Человек в истории.* 1997; *Культурная история социального.* М., 1998. С. 171–172; *Он же.* Вперед, к Геродоту! // *История в поиске. Микро- и макропереходы к изучению прошлого.* М., 1999; *Гуревич А. Я.* Не «Вперед, к Геродоту!», а назад — к анекдотам // *Там же; Он же.* Двойкая ответственность историка // *Проблемы исторического познания. Материалы международной конференции.* М., 1999. С. 18–19 («В противоположность философии, социологии и политической экономии история — наука не об общих законах, а о конкретном и индивидуальном, уникальном и неповторимом...»). Тот же самый маститый автор в другом случае признается: «Я принял активное участие в дискуссиях о природе исторического знания, и... теоретические дебаты явились для меня необходимой составной частью внутренней трансформации историка, все дальше уходившего из лона марксизма. Обсуждение наиболее общих вопросов исторического познания я никогда не отрывал от конкретных исследований в области медиевистики, пытаюсь

применить новые подходы к расшифровке посланий, пришедших из средних веков» (*Гуревич А.* «Генезис феодализма» и генезис медиевиста. Злые мемуары в роли предисловия // Избр. труды. Т. 1. Древние германцы. Викинги. М.; СПб., 1999. С. 12–13).

<sup>20</sup> Цит. по: *Черепнин Л.В.* Отечественные историки XVIII–XX вв. Сб. статей, воспоминаний, выступлений. М., 1984. С. 172.

<sup>21</sup> См.: *Формозов А.А.* Археология и идеология (20–30 гг.) // Вопросы философии. 1993. № 2.

<sup>22</sup> См.: *Кулаков В.И.* Международный симпозиум «Исследование до- и протоистории в Средней и Восточной Европе в 1933–1945 гг.» // Российская археология. 2000. № 1. С. 257–263.

<sup>23</sup> *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992. С. 319.

<sup>24</sup> См.: *Володина Т.А.* К 200-летию создания первого учебника русской истории для народных училищ // Вестник МГУ. Серия 8. «История». 2000. № 1.

<sup>25</sup> См. подробнее: *Лурье С.Я.* Две истории Руси XV в. Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. СПб., 1994.

<sup>26</sup> См.: *Феннел Д.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989. С. 157–163.

<sup>27</sup> Один из известных ныне российских историков всерьез считает своим первым наставником на профессиональном поприще... няню — «воплощение корневой нравственной мудрости. Не владея арсеналом научной терминологии и инструментарием исследовательской техники, она тем не менее всем своим мироощущением демонстрировала нерасторжимость синтеза и анализа, ...опыт сопоставления прошлого и настоящего» (*Шмидт С.О.* Путь историка. Избр. труды по источниковедению и историографии. М., 1997. С. 6).

<sup>28</sup> См. в качестве яркого примера: основанную не только на архивных, но и на устных источниках первую монографию об отдельном лагерном комплексе из системы ГУЛАГа: *Бердинских В.А.* Вятлаг. Киров, 1998; и мою рецензию на эту работу: Вопросы истории. 2000. № 1. С. 163–164.

<sup>29</sup> *Комеч А.* История и искусство // Диалог истории и искусства. СПб., 1999. С. 7.

<sup>30</sup> *Кичин В.В.* В ловушке истории // Известия. 2000, 5 апр. С. 10; Ср.: *Ферро М.* Кино и история // Вопросы истории. 1993. № 2.

<sup>31</sup> См.: *Черепнин Л.В.* Исторические взгляды классиков русской литературы. М., 1968.

<sup>32</sup> См.: *Формозов А.А.* Классики русской литературы и исторические науки. М., 1995.

<sup>33</sup> См.: *Славов И.* Структура на дилетанската мисъл // *Философска мисъл.* София, 1980. Кн I; *Баталов А.А.* Понятие профессионального мышления (Идеологические и методологические аспекты). Томск, 1985; *Щавелев С.П.* Профессионал и любитель как субъекты практики // *Идеология и перестройка.* Витебск, 1990.

<sup>34</sup> См., например: *Щавелев С.П.* Курское краеведческое общество 1920-х гг. и его археологические работы // *Очерки истории отечественной археологии.* Вып. 2. М., 1998.

<sup>35</sup> *Формозов А.А.* Классики исторической литературы и историческая наука. С. 14–15; *Он же.* Старая историческая литература на современном книжном рынке России // *Книжное обозрение.* 1996. 23. IV. С. 9.

<sup>36</sup> *Клейн Л.* Феномен советской археологии. СПб., 1993. С. 28.

<sup>37</sup> Инициатором столь абсурдных с исторической точки зрения мероприятий выступил тамошний «краевед»: *Шмелев Ю.Н.* Тайны белгородского треугольника или страницы жизни из трех тысячелетий истории русов: исследование краеведа. М., 1995.

<sup>38</sup> Об этом со всей очевидностью говорят давно установленные исторические факты: *Раздорский А.И.* По поводу «1100-летия» Белгорода // *Отечественная история.* 1997. № 5.

<sup>39</sup> См.: *Володихин Д., Елисеева О., Олейников Д.* История России в мелкий горошек. М., 1998; *Елисеев Г.А.* Ложь, выдумки, Великая Степь // *Русское средневековье. Духовный мир.* М., 1999.

<sup>40</sup> *Пушкинский Б.Я.* Наука и здравый смысл. // *Наука и альтернативные формы знания.* СПб., 1995. С. 213.

<sup>41</sup> См. о некоторых из самых знаменитых подделок исторических источников: *Творогов О.В.* Когда была написана «Велесова книга»? // *Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры.* Ч. 2. М., 1988; *Козлов В.П.* Тайны фальсификаций. Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. М., 1996; *Кон Н.* Благословение на геноцид. Миф о всемирном еврейском заговоре и «Протоколах сионских мудрецов». М., 1990; и др.

<sup>42</sup> *Киссель М.А.* Историческое сознание и нравственность. М., 1990. С. 63.

## Возможна ли история *a priori*?

Вероятно, уже само словосочетание «история *a priori*» вызывает некоторые сомнения и недоумения. С самого начала нам представляется, что как раз история-то и не может быть априорной. Априорная история — это словосочетание, как кажется, говорит (или, по крайней мере, явно или неявно предполагает) о том, что история запрограммирована, ее ход известен и предсказуем, но как раз такие представления и входят в противоречие с нашим опытом. О чем же в таком случае может идти речь? Попытаюсь немного прояснить интуитивные представления. Начну с «истории». «История» может пониматься как «историческая реальность», «историческая наука», «историческое познание», «знание»<sup>1</sup>. Я буду использовать прежде всего второе из перечисленных значений. В таком случае история *a priori* приобретает два различных, но отчасти и связанных значения. *Во-первых, историей a priori является историческая наука, базирующаяся на целом ряде априорных принципов и представлений. Во-вторых, история a priori — это историческая наука, ставящая изучение исторического априори в центр своего внимания.* Вопрос же с дефиницией априорности в данном контексте гораздо более проблематичен, а потому ответ на него я пока отложу.

Впервые идею построения априорной исторической науки высказал И. Кант. С тех пор прошло два столетия, но весьма справедливо утверждение о том, что кантовский замысел остался нереализованным. Почему же так произошло? Быть может, сама идея априорной истории является вздорной и нереализуемой?

### 1. И. Кант как методолог исторической науки

Те немногие статьи, которые Кант посвятил исторической проблематике и в которых он высказал свои представления об априорной истории, своим появлением не в по-



следнюю очередь обязаны известной книге «Идеи к философии истории человечества» И.Г.Гердера<sup>2</sup>, ученика Канта по Кенигсбергскому университету. Написанные Кантом рецензии на эту книгу привели к полемике между двумя мыслителями, но она более интересна как исторический и биографический эпизод, нежели как собственно историко-методологическая дискуссия. По этой причине стоит сразу бегло перейти непосредственно к историческим воззрениям Канта, выраженным им в упомянутых рецензиях, а также в ряде других небольших статей<sup>3</sup>. Все они позволяют, на мой взгляд, сделать попытку реконструкции исторической концепции немецкого философа.

Согласно Канту, первоначально истории создает природа<sup>4</sup>. Существование человека нельзя вывести из предшествующих естественных причин<sup>5</sup>. Человеческие действия определяются всеобщими законами природы. В истории же нам следует открыть закономерный ход свободной человеческой воли<sup>6</sup>. На первый взгляд кажется, что у людей нет никакой планомерной истории. Однако, хотя люди и не имеют собственного разумного плана, существует замысел природы по отношению к человечеству<sup>7</sup>. Итоговая формулировка Канта выглядит так: «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как осуществление тайного плана природы — привести внутреннее, а также нужное для этой цели внешнее совершенное государственное устройство в то единственное состояние, при котором могли бы полностью развиться все задатки, вложенные природой в человечество»<sup>8</sup>.

Образцами науки для Канта являются математика, а также чистое естествознание. Эти науки приводят нас к знанию, которое является аподиктически достоверным, т. е. всеобщим и необходимым. Всеобщность и необходимость — это признаки априорного знания, т.е. знания, безусловно независимого от всякого опыта. К такой аподиктической достоверности следует стремиться в любой науке. Достоверность математики и чистого естествознания основывается на применении априорных форм чувственности и рассудка. Достоверность логики же основана на том, что она аналитична и не несет нового знания. История же не является аналитичной, она приносит новое знание. Достоверное знание из опыта получить нельзя. Наиболее достовер-

ной из всех наук является математика: «В любом частном учении о природе (совокупности всех вещей, поскольку они могут быть предметами наших чувств, т. е. опыта. — А.К.) можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики»<sup>9</sup>.

Каков же взгляд Канта на историю как науку, как он ее себе представляет? Немецкий философ разделяет историю на априорную и эмпирическую. Насущной задачей своего времени он считает необходимость отыскания априорной нити исследования, на основе чего можно было бы развивать априорную историю. В качестве образца Кант говорит в данной связи о Кеплере и Ньютоне, нашедших ту основу, благодаря которой стали возможными объяснение и систематизация столь разрозненных явлений<sup>10</sup>. Но не оказываемся ли мы в парадоксальной ситуации, когда вместо истории мы начинаем писать роман: «Правда, странным и, по видимости, нелепым намерением кажется попытка составить историю согласно идее о том, каким должен бы быть мировой ход вещей, если бы он осуществлялся сообразно определенным разумным целям; кажется, что в соответствии с таким замыслом мог бы появиться только роман»<sup>11</sup>. Кроме того, как же быть в таком случае с эмпирической историей?

Ответить на эти вопросы вряд ли возможно, если не учитывать одной предпосылки Канта: история есть воплощение замысла природы, а априорная нить в историческом исследовании есть, по всей видимости, не что иное, как раскрытие замысла природы, который реализуется в истории. И если наша априорная нить открывает замысел природы, цель истории, то для нас становятся понятными прошлые события, но, кроме того, мы можем прогнозировать и события будущие. Разумеется, нет строгой запрограммированности хода процесса, однозначного определения всех деталей и частных — они зависят от нашей воли, от наших действий. Но направление развития, основные вехи определены замыслом природы. Открыв этот замысел, мы можем действовать в соответствии с ним, тем самым, быстрее и эффективнее достигая цели человеческой истории. Наличие априорной истории, необходимость ее разработки ни в коем случае не означает, что устраняется разработка «чисто эмпирического составления истории в собственном смысле»<sup>12</sup>.

Но как соотносится в таком случае история априорная с историей эмпирической? Априорная история является основой, неким абрисом эмпирической истории. Конечно, подобные рассуждения об эмпирической и априорной истории встречаются у Канта только с оговорками, поскольку «мы теперь близоруки для того, чтобы проникнуть в тайный механизм устройства природы»<sup>13</sup>.

Априорная нить в историческом исследовании позволила бы нам «представить беспорядочный агрегат человеческих действий, по меньшей мере, в целом как систему»<sup>14</sup>. Кант весьма отчетливо осознал то, что пытался опровергнуть Гердер, критикуя метафизические допущения: исторические факты мы составляем в целое, рассматриваем, объясняем, имея некие предпосылки, исходя из определенной точки зрения<sup>15</sup>. И если мы знаем цель истории, то исходя из этого и следует объяснять все события прошлого. Кант подчеркивает, что потомки в свидетельствах «будут ценить только представляющее интерес для них»<sup>16</sup>, т. е. что сделано против или для достижения цели истории.

Кант пишет, что априорная путеводная мысль в историческом познании способна послужить «не только для объяснения чрезвычайно запутанной игры человеческих дел или искусства политических предсказаний будущих государственных изменений (польза, которую уже извлекли из человеческой истории, когда ее точно так же рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительной перспективы на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания)»<sup>17</sup>. Тем самым, перед исторической наукой Кант ставит три задачи: объяснение, ближайшее прогнозирование и указание перспектив. К этим трем следует добавить еще одну задачу — способствование осуществлению природного плана в человеческой истории: «Философская попытка разработать всеобщую всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этому замыслу природы»<sup>18</sup>. Три последние задачи объясняют кантовское деление истории на историю прошлого и историю предсказывающую. Вторая возможна в том случае, если предсказатель сам творит или вызывает будущие со-

бытия<sup>19</sup>. Но предсказывающая история возможна также тогда, когда мы познаем замысел природы и знаем цель истории.

Согласно Канту, можно вкрапливать предположения в продолжающийся ход истории, чтобы заполнить пробелы в сведениях. Это не столь рискованно, поскольку нам известно предшествующее и последующее, поэтому в среднем звене трудно ошибиться<sup>20</sup>. Но при этом «допускать, чтобы история создавалась из одних лишь предположений, по-видимому, немногим лучше, нежели делать набросок к роману»<sup>21</sup>. По отношению же к началу человеческой истории предположения более допустимы, поскольку его создает природа и можно рассуждать по аналогии. Исключительно интересно пожелание Канта, чтобы «историко-критический ум проделал... в целом предварительную работу, отобрав из неизмеримой массы этнографических описаний и рассказов о путешествиях и всех сведений, имеющих... отношение к человеку, преимущественно те, которые противоречат друг другу, и сопоставив их (снабдив, однако, примечаниями о правдоподобности сведений каждого очевидца). Тем самым, никто не опирался бы столь дерзко на односторонние источники, не взвесив предварительно других сведений»<sup>22</sup>. В имеющейся же ситуации можно доказать, как считает Кант, какие угодно выводы, опираясь на разные источники.

Приведенные выше высказывания показывают, что Кант весьма серьезно относился к историческим источникам и доказательствам. Выраженная же ранее позиция Канта о том, что источники следует систематизировать, объяснять, исходя из определенной точки зрения, предпосылки, ни в коем случае не означала произвола. Кант исходит, похоже, из того, что иначе поступать просто невозможно, поскольку индукция невозможна без предпосылки, на основе которой совершается отбор<sup>23</sup>; кроме того, Кант считает необходимым объяснять факты, отталкиваясь от априорной истории, а априорное знание, априорный принцип, согласно Канту, всеобщи и необходимы, следовательно, и знание на основе этих принципов будет обладать подобными же свойствами.

Если Гердер сознательно не хотел заниматься методологическими вопросами, видя в них «метафизический» по-

рок, и пытался построить свою достоверную историю на основе опыта<sup>24</sup>, то Кант исходил из того, что история человечества есть осуществление тайного замысла природы<sup>25</sup>. Образцами для исторической науки Кант считал математику и чистое естествознание: в истории следует стремиться к такой же достоверности, какая существует в математике. Однако, в отличие от Гердера, Кант прекрасно понимал, что подобной достоверности из опыта получить нельзя. Этим обусловлены и его размышления о необходимости нахождения априорной нити исторического познания. Кант в полной мере осознал проблематичность основанного на опыте знания и его достоверности и пришел к выводу о «рациональной нагруженности» опытного знания, в чем и видел выход из данной ситуации. Это почти общепризнанное положение постпозитивизма именно к Канту уходит своими корнями. Мало что нового добавили потомки и к выявленным Кантом задачам исторической науки (объяснение, предсказание, указание перспектив, способствование прогрессу).

Если мы посмотрим на некоторую методологическую основу исторического исследования, то нам станет ясно, что во многих отношениях за два века мы и не так далеко ушли и в этом. А что касается самого стиля написания исторических работ, будь то Кант или же Гердер, то он, на мой взгляд, немало зависит от той цели, которую ставит перед собой историк и которая в обществе ставится перед исторической наукой в целом<sup>26</sup>. А этот вопрос и сейчас довольно проблематичен. Кант подчеркнул, что историческая наука должна способствовать прогрессу. Перед современной же исторической наукой явно никакие задачи не ставятся, однако это не означает, что их вовсе не существует<sup>27</sup>. Характерным является то обстоятельство, что сам вопрос о роли исторической науки и ее задачах историки зачастую стараются сознательно игнорировать, стремясь к объективности и отсутствию ангажированности. Но и в том, что обычно называется «объективным изложением» исторических событий, всегда неявно присутствует некая цель, без которой ни историк не стал бы заниматься своим делом, ни школьников и студентов не заставляли бы в учебных заведениях знакомиться с результатами их изысканий. По всей видимости, цели, которые ставились перед исторической наукой мыслителями XVIII века (помимо Гердера и Канта можно упо-

мянуть и Д. Юма), несколько отличались от тех целей, которые сейчас неявно поставлены для объективного научного исторического исследования, в связи с чем помимо прочего столь существенно и разнится стиль исторических работ конца XVIII века и конца XX века.

Возвращаясь к идеям априорной истории, высказанным Кантом, стоит заметить, что их в дальнейшем развивали И. Г. Фихте и Ф. Шеллинг, однако в несколько ином направлении, нежели сам Кант. Свои взгляды по этому вопросу Фихте высказал при характеристике современной ему эпохи. Он выделяет два подхода к подобной задаче: чисто эмпирический и философский. Философское описание эпохи «сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие»<sup>28</sup>. Иначе поступает чистый эмпирик: он воспринимает и излагает многочисленные «наиболее заметные ее явления, как последние представлялись ему в случайном наблюдении, не будучи уверенным в том, что он охватил их все, и не будучи в состоянии указать какую-либо их связь, кроме их существования в таком-то определенном времени»<sup>29</sup>. Философ устанавливает понятие определенной эпохи независимо от всякого опыта и исчерпывающим образом выводит явления из понятия, показывая при этом, как необходимость их взаимной связи вытекает из их общего понятия, и делая тем самым историю возможной. Чистый же эмпирик дает только хронику эпохи. Выведение из понятия возможных в опыте явлений не требует обращения к опыту и осуществляется «исключительно *a priori* (как это обозначается искусственным термином)»<sup>30</sup>, для него необходимо «совершенно *a priori* понять и как можно глубже проникнуть во всю совокупность времени»<sup>31</sup>.

Граница и отношения между априорной и апостериорной историей у Фихте предстают тем самым иначе, чем у Канта. П. П. Гайденок в этой связи отмечает: «Фихте твердо стоит на противопоставлении априорной и апостериорной частей истории, между которыми нет никакого моста. Априорная часть — это мировой план истории, в котором воплощена цель исторического процесса; апостериорная часть — это фактическая история, или хроника, анналистика. Эмпирический историк — просто собиратель

фактов... Задача философа истории — понять внутренний смысл мировых событий; задача же хрониста — показать, каким образом они существовали»<sup>32</sup>. Подобный же водораздел Фихте хотел провести и в естествознании<sup>33</sup>.

Приведенные выше высказывания Фихте относятся к 1806 году. Однако еще раньше, в 1800 году, в «Системе трансцендентального идеализма» свою позицию по проблеме соотношения истории и теории и возможности априорной истории прояснил Шеллинг. Взгляды Шеллинга гораздо ближе взглядам Канта, нежели представления Фихте. Однако при этом заметна интересная особенность. Высказывая сходные с Кантом идеи об идеале в истории, всемирном правовом гражданском состоянии, роде и индивидууме, которые у мыслителя из Кенигсберга были соотнесены с идеями априорной истории, терминологически Шеллинг расходится со своим предшественником, поскольку не признает априорную историю. Так, Шеллинг подчеркивает: «Все, происходящее в соответствии с определенным механизмом или с априорной теорией, не является объектом истории. Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол»<sup>34</sup>.

Вполне возможно, что дальнейшее развитие кантовских идей по проблеме априорной истории в духе Шеллинга или, особенно, в духе Фихте способствовало резкой критике самой идеи априорной истории со стороны последующих мыслителей. Однако меня будет интересовать несколько иной ракурс данной проблемы, нежели предложенный этими двумя философами.

## 2. Критика кантовских представлений об истории

Вероятнее всего, работы Канта, относящиеся к исторической тематике, напрямую гораздо больше повлияли не на саму историческую науку, а на смежные дисциплины. Трудно утверждать со всей определенностью, но, по всей видимости, статьи Канта по исторической проблематике остались вне поля зрения историков и не нашли значительного резонанса<sup>35</sup>. Критическая же философия Канта, в целом, отложила некоторый отпечаток на последующие исто-

рические исследования. Так, в XIX веке под влиянием Канта историки тоже вопрошали об условиях возможности опытного знания, о критериях объективной констатации со стороны исследующего наблюдателя. Для истории как науки это означало развитие критики источников как разработки особых подходов к материалу, который составляет историю и не находится «готовым» с самого начала. И в этом смысле к Канту примыкали, например, такие историки, как Р. Нибур и Л. Ранке<sup>36</sup>.

Однако нельзя сказать, что кантовские статьи по исторической проблематике были вовсе обойдены вниманием<sup>37</sup>. Напротив, они вызвали резкую критику, но исходила она не от профессиональных историков, а от философов. Прежде всего, взгляды Канта критиковались теми, кто на рубеже XIX и XX веков отстаивал особый статус гуманитарных наук и гуманитарного знания. Одним из таких критиков Канта был Г.Г. Шпет. Наиболее показательной в этом отношении является его книга «История как проблема логики». Остановлюсь на некоторых пассажах Шпета.

Его возмущает позиция Канта, согласно которой «философия истории, как рациональное учение об истории, невозможна; наука истории, как собственно наука — невозможна; самое большее, что здесь возможно, это — описание и систематическое изображение во времени и месте, далекое от ранга науки»<sup>38</sup>. Шпет подчеркивает, что кантовская точка зрения на историю оказалась бесплодной, поскольку исходила из совершенно ошибочных оснований. Более того, исходные предпосылки Канта «оказались вредными и для него самого, и... для его последователей»<sup>39</sup>.

По мнению русского философа, Кант вводит в свою философию истории совершенно чуждые истории элементы, превращая ее в абстракцию и систему, что, в конечном счете, приводит к уничтожению объективного исследования и субъективизму<sup>40</sup>. А между тем, история никак не укладывается, согласно Шпету, в основные установки кантовской критической философии. Последняя ищет опору для науки в повторяющихся явлениях. История же, напротив, имеет дело с неповторяющимся, с непостоянным, со случайным. В таком случае для соответствия кантовским установкам история либо лишается своей специфичности путем сведения к другим наукам, либо же вовсе исключается из числа тако-



вых. Шпет делает в этой связи вывод о том, что «в особенности для Канта история является уничтожающим аргументом против его принципов, так как здесь не только не может быть речи об “априорных синтетических суждениях”, но — что, может быть, еще важнее, — здесь ни с какой стороны не может быть применен критерий истины в виде необходимости и общегодности суждений»<sup>41</sup>. Говоря же о значении кантовских работ по истории для самой исторической науки в целом, Шпет утверждает, что, несмотря на принципиальную враждебность кантианства историзму, оно не смогло задержать развития самой исторической науки, поскольку оно идет своим собственным путем. Однако, «поскольку существует взаимодействие между различными областями знания и поскольку лучшие представители специальных наук всегда прислушивались к голосу философии и даже действуют в направлении той или иной современной философии, поскольку вообще историческая методология зависит от философских предпосылок, постольку кантианство было помехой и для науки истории»<sup>42</sup>.

Не берусь судить, был ли Кант и в самом деле «помехой» для исторической науки. Попробую, однако, взглянуть на некоторые современные исторические работы и ответить на вопрос, могут ли идеи Канта об априорной истории (может быть, в видоизмененной форме) в принципе найти применение в историческом познании. Но прежде стоит обратиться к априорным суждениям в кантовской философии.

### **3. Возможность априорных суждений в истории? Проблема частных законов**

Сомнение Канта в возможности истории как науки вызвано теми высокими требованиями, которые он предъявляет к науке как таковой. Подобным требованиям соответствуют, по его мнению, математика и естествознание, которые и должны служить образцами для всякой другой науки. Именно такая кантовская позиция и вызвала резкое неприятие со стороны Шпета и многих других мыслителей. Существенно отметить следующее: утверждения Канта о несоответствии исторической науки критериям всеобщности, необходимости, аподиктической достоверности в том смысле, в каком он их понимал, вряд ли возможно ос-

порить. В этом отношении критика Шпета совершенно безосновательна. Но в данном случае возникает другой вопрос: а соответствует ли вообще какая-нибудь наука кантовским критериям? Ответ Канта звучит утвердительно, однако он порождает сомнения. Для того чтобы показать, что сомнения эти не безосновательны, затрону проблему частных законов в естествознании.

Обоснование Кантом естествознания можно признать удачным, если оно показывает возможность не только принципов, основ чистого естествознания, но и более частных законов<sup>43</sup>. В «Критике чистого разума» можно найти только несколько замечаний об этом, но это произведение наряду с «Пролегоменами» позволяет все же попытаться выяснить механизм образования частных законов.

В общем виде позицию Канта можно изложить следующим образом. Всеобщность и необходимость частных утверждений возможна благодаря применению категорий на основе единства апперцепции. В результате такого применения категорий некоторые свойства оказываются принадлежащими объекту, а не субъективным состояниям субъекта. Всеобщность и необходимость суждений возникает благодаря связи в объекте (объективное значение и всеобщность с необходимостью отождествляются Кантом), и эта связь действительна для сознания вообще, а не для конкретно данного сознания. Кант пытается показать также механизм превращения суждения во всеобщее и необходимое. В связи с этим он выделяет суждения восприятия и суждения опыта. Первые имеют только субъективное значение, не нуждаются в первоначально произведенных в рассудке понятиях, требуют только логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Вторые имеют объективное значение, приобретаемое через применение категорий<sup>44</sup>; связь вторых действительна для сознания вообще. Суждения восприятия бывают двух видов: одни из них через применение категорий становятся суждениями опыта, другие же — нет.

Но как же это соотносится с другими важными тезисами «Критики чистого разума»? Суждения восприятия не могут не нуждаться в категориях, Кант сам это доказывает в своей дедукции категорий. Без категорий невозможно даже чистое созерцание как таковое, поэтому все, что нам

дано, требует уже категории, сам способ данности требует этого. В суждениях восприятия наличны связи, а они по Канту — действие рассудка, причем априорное, для чего необходимо единство апперцепции. В суждениях восприятия мы имеем восприятия, а они опять же невозможны без категорий<sup>45</sup>. И если категории применяются и к суждениям восприятия, то чем же объяснить объективность суждений опыта?<sup>46</sup>

Много неясностей порождает и деление суждений восприятия на два вида. Получается, что объективность как всеобщая необходимость не является результатом применения категорий, точнее, является не только результатом их применения. Это означает, что некоторые суждения восприятия «потенциально» обладают всеобщностью и необходимостью, а некоторые — нет<sup>47</sup>. Проблема всеобщности и необходимости сплетается с вопросом о том, что может стать объектом, а что нет, поскольку связь, фиксируемая одними суждениями — в объекте, а фиксируемая другими — не в объекте. Что же такое объект? «Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием»<sup>48</sup>, и объединение это возможно благодаря трансцендентальному единству апперцепции. Таким образом, всеобщность и необходимость возможна тогда, когда мы осознаем, что связь имеет отношение к единству апперцепции, которое необходимо.

Однако и это не все трудности, выявленные данной проблемой. Какая именно категория должна применяться к данному чувственному материалу? Каков критерий применения категорий — априорный или апостериорный? Если критерий априорен, то это ведет к формальным противоречиям и толкает к допущению априорности не только формы, но и материи или содержания. Если же критерий апостериорен, то он обесценивает достоверность возникающего на его основе знания. Размышления на эту тему, а также анализ суждений восприятия наталкивают на мысль, что материал чувств независимо от применения априорного обладает некоторой структурой, связями и т. д., либо же наши познавательные способности говорят нам нечто и о вещи самой по себе, а не только о ее явлении<sup>49</sup>.

Все эти проблемы, возникающие при попытке следовать логике кантовских рассуждений, показывают, что и в есте-

ствознании кантовские критерии, предъявляемые им к аподиктическому знанию, полным образом не выполняются. Разумеется, можно рассматривать в качестве априорных основоположения чистого рассудка (например, вторую аналогию опыта: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия»<sup>50</sup>), конкретное же явление, более частный закон сугубо априористски, с аподиктической достоверностью, объяснить нельзя. Объективистское объяснение, которое достигается в естествознании, основано не на кантовском применении априорных понятий. Вернее, такое применение имеет место, но не только оно определяет «объективное» значение того или иного утверждения.

Возвращаясь же к исторической науке, можно сказать, что в ней на путях кантовского априоризма трудности возникают не только с отдельными примерами, явлениями, событиями, но и с основоположениями. Объяснить это обстоятельство можно несколько абсурдным высказыванием: в исторической науке не сложился «трансцендентальный субъект». «Трансцендентальный же субъект естествознания» имеет другие категории, они не подходят к истории; в той же мере, в какой эти категории тем не менее могут подойти, они не способны превратить суждения восприятия в суждения опыта, как это было показано выше.

Понятия исторической науки довольно существенно отличаются, например, от понятий естествознания, поскольку «понятийный аппарат исторического знания как бы открыт для всевозможных поправок и уточнений, которые способен внести каждый исследователь на основе своей работы с источниками. Однако эти поправки и уточнения, которые по существу означали бы, так сказать, доопределение или совершенствование понятийного аппарата, не становятся обязательными для всего сообщества ученых, занимающихся той же тематикой. Каждый ученый интересуется определенным аспектом проблемы, высвечивающим совершенно определенные стороны объекта»<sup>51</sup>. Именно в такой полисемантической и некоторой неопределенности понятий исторической науки, которая устраняется путем доопределения в каждом конкретном историческом исследовании, и состоит их отличие от математических и естественнонаучных понятий: «В математике понятия, как известно, четко и явно определены, соответственно суще-

ствуется точное теоретическое знание... Понятия естественных наук допускают экспериментальную проверку как необходимый компонент признания их научности. В отношении содержания и объема понятий среди специалистов существует консенсус»<sup>52</sup>. Отличие это, конечно, немаловажное, однако принципиально вопрос от этого не меняется, поскольку, в целом, ни естествознание, ни тем более историческая наука кантовским критериям научности до конца (или почти полностью) не соответствуют.

#### 4. Историзация априорности в XX веке

Идеи априоризма в том виде, в каком они были высказаны и развиты Кантом, с течением времени имели все меньше и меньше сторонников. Абсолютное, вневременное значение априорных представлений, принципов, характерное для Канта, было подвергнуто резкой критике. Однако совершенно отказываться от самой идеи априорности многие мыслители не стали, а подвергли ее значительной корректировке. В данном случае для нас интерес будет представлять одна из интерпретаций априорности, возникшая в XX веке, согласно которой априорная значимость понимается как значимость только для определенной исторической эпохи. Может ли априоризм в видоизмененной форме найти свое применение в исторической науке? Прежде чем перейду к этому вопросу, очерчу некоторые основные идеи исторического истолкования априорности.

Понятие исторического априори восходит к незаконченным наброскам В. Дильтея, посвященным «критике исторического разума»<sup>53</sup>. Дильтей понимает под ним, однако, априори исторического познания, что отличается от более поздних истолкований как М. Фуко, так и К. Хюбнера, хотя можно провести параллели подобного значения исторического априори у Дильтея с тем значением, которое придает этому понятию Э. Гуссерль в «Началах геометрии». В этой работе Гуссерль говорит об «Априори истории», «историческом Априори», «Априори историчности вообще», «Априори исторического мира»<sup>54</sup>. Историческое Априори, «обнимающее все сущее в его историческом бытии — ставшем и в становлении или в его сущностном бытии как традиции и традирующего»<sup>55</sup>, Гуссерль понимает как универсальный

источник всех мыслимых проблем понимания. Указанное понятие немецкий философ вводит, пытаясь прояснить проблему истории и историчности. Он подчеркивает, что история фактов как таковая вряд ли возможна. Подобная история всегда предполагает наличие некоего Априори, которое Гуссерль и называет историческим Априори. Однако вряд ли справедливо будет утверждать, что введенное Гуссерлем понятие есть априори исторической науки. Во-первых, основатель феноменологии рассматривает проблему гораздо шире. А во-вторых, у Гуссерля, как справедливо отмечает Деррида, «при всем своем нередуцируемом своеобразии, историчность науки и рефлексия, которую та вызывает, то есть *Geschichtlichkeit* и *Historie*, обладают общими априорными условиями»<sup>56</sup>. Важно также обратить внимание и на следующее обстоятельство: у Гуссерля Априори исторического мира, текучего и изменчивого по своей природе, само изменений не претерпевает, являясь универсальным надежным Априори, постоянно верным своему истоку<sup>57</sup>. Если исторический факт претендует на безусловную объективность, то это предполагает инвариантное или абсолютное Априори. Гуссерль же ставит перед историей как априорной наукой задачу выступать в качестве «*aeterna veritas*»<sup>58</sup>.

Наибольший же интерес для исторической науки представляют, на мой взгляд, интерпретации исторического априори, данные К. Хьюбером и М. Фуко. Уже в одной из своих ранних книг «Слова и вещи» Фуко ставит перед собой задачу: «...выяснить, исходя из чего стали возможными познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание; на основе какого исторического *a priori* и в стихии какой позитивности идеи могли появиться, науки — сложиться, опыт — получить отражение в философских системах рациональности»<sup>59</sup>. Объясняя само понятие исторического априори, Фуко замечает: «...написанные рядом друг с другом, эти слова выглядят почти вызывающе; ими я хочу обозначить априори, которое было бы не только условием законности суждений, но и условием реальности для высказываний. Речь идет не о том, что можно было бы сделать законным какое-либо утверждение, но о выявлении условий возникновения высказываний, закона их сосуществования, специфической формы их способа быть, принципов, по которым они суще-

ствуют, трансформируются и исчезают. [...] Причина использования этого несколько варварского термина в том, [...] что дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причем особенную историю, которая не сводит его к законам чужого становления»<sup>60</sup>. В отличие от Канта и Гуссерля Фуко подчеркивает, что «априори не может избежать историчности: оно не стоит над событиями и в неподвижном небе как вневременная структура; оно определяется как совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику: эти правила не предписываются из внешнего элемента, между которыми они налаживают отношения; они ввязаны в то, что они связывают»<sup>61</sup>.

К. Хюбнер также приходит к выводу о необходимости историзовать априори, однако по иным, нежели Фуко, основаниям, да и понимает он это априори иначе. Хюбнер признает тезис Канта о том, что все проявляется в опыте, однако не все из него происходит<sup>62</sup>. Но он отказывается от абсолютной всеобщности и необходимости априорных форм, что было характерно для Канта. Хюбнер подчеркивает: «Следует отказаться от иллюзорного и заводящего в тупик представления об априорном как о чем-то, обладающем абсолютной значимостью, трансцендентальном. Мы должны признать, что априорное также вовлечено в историческое движение мысли, хотя это и не означает, что нет различий между априорным и апостериорным»<sup>63</sup>.

Априорные основоположения выступают как условия опыта, однако в отличие от Канта и Гуссерля Хюбнер считает оправданным «использование априорных основоположений, соотнося их с конкретными историческими ситуациями, в которых они возникают»<sup>64</sup>. Процесс обоснования априорного заканчивается в историческом фоне, который сам, в свою очередь, образовался из другой фоновой глубины<sup>65</sup>. Изменение же априорных предпосылок Хюбнер понимает как процесс самодвижения системного ансамбля.

Я не буду больше вдаваться в тонкости и различия между представлениями об априорности И. Канта, М. Фуко и К. Хюбнера. Отмечу лишь, что для последних десятилетий двадцатого столетия характерна интерпретация априорности, согласно которой априори не является вневременным и абсолютным, а, напротив, исторически изме-

няется; кроме этого, само понятие априори стало более функциональным и многогранным и стало применяться не только по отношению к формам сознания субъекта, его познавательным способностям, но и к культуре, ее различным проявлениям и видам, к историческим эпохам и т. п.<sup>66</sup> Такое видоизмененное понятие априори может найти непосредственное применение в исторической науке. В качестве подтверждения этого тезиса обращаюсь к работе известного российского историка А.Я. Гуревича «Категории средневековой культуры».

### **5. А.Я. Гуревич: категории культуры**

Хотя само понятие априори в упомянутой работе отсутствует, фактически речь идет именно о нем. Вот как Гуревич определяет цели и задачи своей книги: «следовало бы пойти по пути обнаружения основных универсальных категорий культуры, без которых она невозможна и которыми она пронизана во всех своих творениях. Это вместе с тем и определяющие категории человеческого сознания. Мы имеем в виду такие понятия и формы восприятия действительности, как время, пространство, изменение, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому... Эти универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода “модель мира” — ту “сетку координат”, при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании»<sup>67</sup>. Нетрудно заметить прямые параллели с кантовскими априорными формами, хотя налицо и существенные отличия: во-первых, речь идет о категориях культуры; во-вторых, подобные категории в содержательном плане имеют силу только для определенной культуры и определенного периода времени, хотя формально и можно говорить об инвариантах; наконец, сам перечень несколько отличается от кантовского. Однако за всеми этими различиями нельзя забывать и принципиального сходства.

Выявляемые Гуревичем категории культуры образуют некую модель мира и играют ту же роль, что и кантовские априорные формы, т. е. логически предшествуют опыту и делают сам опыт в широком смысле возможным, они яв-



ляются условиями возможности исторического опыта: «Моделью мира, складывающейся в данном обществе, человек руководствуется во всем своем поведении, с помощью составляющих ее категорий он отбирает импульсы и впечатления, идущие от внешнего мира, и преобразует их в данные своего внутреннего опыта. Это основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению, формирующимся у членов общества или его групп, и поэтому, сколь бы различными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем. Названные категории образуют основной семантический “инвентарь” культуры. Обязательность этих категорий для всех членов общества нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что общество сознательно навязывает их людям, предписывая им воспринимать мир и мыслить именно таким образом: речь идет о неосознанном восприятии, “впитывании” этих категорий и представлений членами общества (хотя в той мере, в какой правящие группы осознают и берут под свой контроль некоторые из категорий и понятий культуры, они препятствуют вольной их интерпретации и видят в лицах, отходящих от их традиционного и “ортодоксального” понимания, еретиков и отступников, — как это и было при феодализме). Эти категории запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языке искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка»<sup>68</sup>.

Стоит обратить внимание и на еще один крайне проблематичный вопрос. Историзация априори не означает исчезновения различия между априорным и апостериорным. Но, отстаивая идею исторического априори, неплохо бы было ответить на вопрос о причинах и движущих силах изменения априорного с течением времени. И именно в таком объяснении фигурирует, как правило, апостериорное, которое неким образом влияет на априорное, вызывая его изменение. Однако подобное объяснение входит в противоречие с предполагаемой исходной дефиницией априори, будь

то абсолютного или исторического, согласно которой априорное является условием возможности апостериорного и не зависит от него, само же апостериорное без априорного невозможно. Гуревич также затрагивает этот вопрос: «Каждая цивилизация, социальная система характеризуются своим особым способом восприятия мира. Называя основные концептуальные и чувственные категории универсальными, мы имели в виду лишь то обстоятельство, что они присущи человеку на любом этапе его истории, — но по своему содержанию они изменчивы... Надо полагать, что в рамках одной цивилизации все эти категории не представляют случайного набора, но образуют в своей совокупности систему, и изменение одних форм связано с изменением и других. Основные концептуальные понятия и представления цивилизации формируются в процессе практической деятельности людей, на основе их собственного опыта и традиции, унаследованной ими от предшествующей эпохи. Определенной ступени развития производства, общественных отношений, выделенности человека из природного окружения соответствуют свои способы переживания мира. В этом смысле они отражают общественную практику. Но вместе с тем эти категории определяют поведение индивидов и групп. Поэтому они и воздействуют на общественную практику, способствуя тому, что она отливается в формы, отвечающие “модели мира”, в которую группируются эти категории»<sup>69</sup>. Но, как мы видим, в данном случае присутствует, скорее, констатация взаимовлияния того, что можно назвать априорным и апостериорным, принципиальные же трудности по-прежнему остаются, хотя вряд ли их решение входит в задачу историков.

## 6. Еще раз об истории *a priori*

Итак, в каком смысле можно говорить об априорной истории? Напомню, что в качестве первого из возможных значений «истории *a priori*» у меня выступала историческая наука, базирующаяся на целом ряде априорных принципов и представлений. Этого возможного истолкования я почти не касался по причине того, что оно достаточно разработано в книге К. Хьюбнера «Критика научного разума». История, как и другие науки, возможна только в силу определенных

априорных предпосылок, априорных установлений. Некоторые из априорных принципов едины как для естествознания, так и для гуманитарных наук; другие же свойственны исключительно гуманитарным наукам. На каждом крупном историческом этапе историческая наука определяется и задается различными априорными принципами и предпосылками, имеющими значимость лишь в рамках этого исторического периода. Выявление подобных предпосылок уже само по себе может представлять задачу для историка (науки).

Во-вторых, в рамках самой исторической науки исключительно большое значение имеет нахождение априорных принципов восприятия, свойственных человеку той или иной эпохи<sup>70</sup>. В таком случае речь идет об исторической науке, исследующей ряд формально тождественных инвариантов (представлений, категорий, понятий и т. п.), переходящих из одной эпохи в другую и при этом содержательно изменяющихся. Эти инварианты играют роль априорных предпосылок для того или иного периода развития и служат для исторической науки основами объяснения, истолкования, понимания и т. д. Изучение разной содержательной наполненности одних и тех же структурообразующих категорий, понятий, принципов в разные исторические эпохи, играющих роль априорных предпосылок людей той или иной эпохи, также можно в некотором смысле рассматривать как реализацию идеи априорной истории в модифицированном виде. Тем самым некоторые современные направления в исторической науке в существенно видоизмененном и трансформированном виде приблизились к тому замыслу Канта, который он высказал в своих статьях об историческом познании. Поэтому на вопрос о том, возможна ли история априори, следует в целом дать утвердительный ответ, однако со многими оговорками. Разумеется, априорная историческая наука возможна не в том смысле, как это понимал Кант (а тем более Фихте). Она возможна как наука, которая базируется на некоторых априорных принципах<sup>71</sup> и которая использует идею исторического априори, исследует формы культуры, характерные для той или иной эпохи, эпохальные априорные представления, лежащие в основе мышления и действия людей предшествующих эпох. Тем самым она способ-

ствует появлению более адекватного взгляда на человеческую историю.

Говоря об априорности в целом, следует сделать еще одно замечание. Если сегодня говорят о трансформации априорности или о современном понимании роли, функций и значимости социокультурных предпосылок, то на первый план, как правило, выходит противопоставление исторически значимых предпосылок априоризму, поскольку полагается, что самая существенная черта априоризма — это вневременная, абсолютная значимость априорных представлений. Однако гораздо более существенным утверждением априоризма как такового мне представляется тезис о необходимости некоторых предпосылок, которые лежат в основе всякого знания и познания и без которых оные невозможны. В развитии же априоризма можно выделить некоторые фазы: например, абсолютный и исторический априоризм<sup>72</sup>. И в этой связи особо стоит подчеркнуть, что современные исследования различных предпосылок знания, познания, различных культурных феноменов имеют с априоризмом (даже абсолютистского толка) гораздо больше общего, нежели различного, что выражается в тезисе о необходимости некоторых (априорных) предпосылок, которые в определенном смысле предшествуют знанию и познанию и делают их возможными. А вот проблема значимости подобных предпосылок (временная, пространственная, культурная и т. п.) является уже другим вопросом, хотя и взаимосвязанным с предыдущим.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Хвостова К.В., Финн В.К.* Гносеологические и логические проблемы исторической науки. М., 1995. С. 6.

<sup>2</sup> См.: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. (Написана в 1784–1791 годы).

<sup>3</sup> «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784), две рецензии на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1785), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786).

<sup>4</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 4 т. на рус. и нем. яз. Т. 1. М., 1994. С. 151.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 153.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 81.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 83, 85.

<sup>8</sup> Там же. С. 109, 111.

<sup>9</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 58.

<sup>10</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 83.

<sup>11</sup> Там же. С. 117. Сравнение априорной истории с романом присутствует у Канта неоднократно. См.: Там же. С. 151.

<sup>12</sup> Там же. С. 121.

<sup>13</sup> Там же. С. 117.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Весьма показательно в данном отношении одно место из кантовской рецензии на книгу Гердера: «принимая во внимание обширную начитанность автора и его особое дарование обобщать разрозненные факты под одним углом зрения...». *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 59.

<sup>16</sup> *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 121.

<sup>17</sup> Там же. С. 119.

<sup>18</sup> Там же. С. 117.

<sup>19</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 101, 105 и др.

<sup>20</sup> *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 151.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 57.

<sup>23</sup> Кант немало написал о роли гипотез, предположений, которые предшествуют последующим экспериментам, наблюдениям. Эти размышления он включил большей частью в «Антропологию с прагматической точки зрения». См.: *Kants Gesammelte Schriften. Bd. 7. S. 201, 223. Bd. 15. S. 197. Bd. 24. S. 888-889.* См. также: *Hahn R. Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant. Freiburg, 1982.*

<sup>24</sup> См.: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 10, 77, 193.

<sup>25</sup> Эта идея Канта получила дальнейшее развитие в немецкой философии, например, в понятии «хитрости разума» Гегеля.

<sup>26</sup> Всякий, кто листал, например, страницы гердеровской книги, наверняка заметил, как далека она от современных канонов исторического исследования. Но для нас в данном случае важно, что сами представления о научности и об историческом исследовании в конце XVIII века были несколько иными, нежели сегодня; и неизвестно, какими предстанут современные научные исследования нашим потомкам через пару столетий.

<sup>27</sup> Иногда это становится довольно очевидно — в качестве примера укажу на две известные дискуссии в Германии после второй мировой войны. И полемика по поводу книги Ф.Фишера о роли Германии в развязывании первой мировой войны, и так называемый спор историков в конце 1980-х годов об уникальности преступлений национал-социализма не

обошли стороной вопроса о значении исторической науки, целях и задачах историка.

<sup>28</sup> Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 363.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 364.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 237.

<sup>33</sup> См.: Там же. С. 236.

<sup>34</sup> Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1989. С. 453. Шеллинг говорил также о трансцендентальных возможностях истории, дедукции трансцендентальной необходимости истории. См.: там же. С. 453, 455.

<sup>35</sup> Интересно, что в России некоторые из упомянутых статей были переведены в начале XX века и вышли в серии «Родоначальники позитивизма», одним из которых и был воспринят И. Кант (см.: Кант И. Предполагаемое начало истории человечества. СПб., 1910).

<sup>36</sup> См.: Ort E. W. Neukantianismus — Perspektiven und Probleme // Orth E. W., Holzhey, H. (Hg.) Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg, 1994. S. 21–22. См. также: Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 4. Darmstadt, 1994. S. 230–240.

<sup>37</sup> Стоит, однако, отметить, что для решения проблем исторического познания привлекаются не только сочинения Канта по исторической проблематике, но и его основные критические сочинения. Так, Ф.Н. Блюхер использует антиномии чистого разума из трансцендентальной диалектики для того, чтобы показать антиномичность исторического познания. См.: Блюхер Ф.Н. Антиномии исторического познания // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998.

Трудно однозначно сказать, повлияли ли кантовские работы на гуссерлевские рассуждения об истории и историчности или нет, однако между кантовскими сочинениями на историческую тематику и размышлениями Гуссерля об априорной истории в «Началах геометрии» можно усмотреть прямые параллели (см.: Гуссерль Э. Начала геометрии. М., 1996. См. там же комментарий Ж. Деррида.)

<sup>38</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики. М., 1916. С. 381–382; см. также с. 429.

<sup>39</sup> Там же. С. 398–399.

<sup>40</sup> См.: Там же. С. 428–429. Интересно, что обвинения в чрезмерном абстрагировании постоянно присутствуют в полемике по поводу истори-

ческого познания, причем противники одновременно бросают друг другу один и тот же упрек.

<sup>41</sup> Там же. С. 437–438.

<sup>42</sup> Там же. С. 439. Ср. рассуждения Шпета с комментариями Деррида: *Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начала геометрии. М., 1996. С. 33–35.*

<sup>43</sup> Соотношение, взаимосвязь чистого естествознания, метафизических начал естествознания, собственно эмпирической физики у Канта — очень интересный и проблематичный вопрос. См. об этом: *Hahn R. Die Theorie der Erfahrung bei Popper und Kant; Tuschling B. Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» und das Opus postumum // Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln, 1973; Buchdahl G. Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant // Probleme der «Kritik der reinen Vernunft». В., 1984.*

<sup>44</sup> По мнению Брекера, мы сталкиваемся здесь с переходом от значимости суждения для прошлого к значимости для будущего. «Что Кант с этим связывает — как будто это то же самое — это переход от значимости суждения для меня или маленькой либо большой группы субъектов к значимости суждения для сознания вообще» (*Bröcker W. Kant über Wahrnehmung und Erfahrung // Kant-Studien, 1975, S. 310*). «Конечно, нечто может являться темпоральным суждением опыта, не будучи интерсубъективным, однако обратное не имеет силы... Интерсубъективное суждение претендует, таким образом, на большее, нежели темпоральное. Следует поэтому предположить, что оно имеет также больше априорных предпосылок» (*Op. cit. S. 312*).

<sup>45</sup> См.: *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 99–101, 115–116.*

<sup>46</sup> Подобные проблемы были замечены уже давно и обсуждались в литературе (см.: *Prauss G. Erscheinung bei Kant. Berlin, 1971. S. 139–143*). Интересна попытка решить эту проблему Г. Праусом. С его точки зрения, «также суждения восприятия в любом случае содержат категории. Вопрос при этом можно ставить лишь, как они содержатся, а не содержатся ли». В суждениях опыта категория применяется определенным способом — через подведение с помощью схемы. В суждениях же восприятия этого не происходит. Праус правильно замечает, что Кант нигде не говорил о том, что всякое суждение опыта получается из суждения восприятия. По Праусу, некоторые суждения сразу становятся суждениями опыта. Он справедливо отмечает, что при превращении суждений восприятия в суждения опыта используется вполне определенный вид категорий — категории отношения. Своеобразие суждений восприятия состоит в том, что в противоположность суждениям опыта они вообще не связывают яв-

ления с эмпирическим понятием, а связывают их с эмпирическими суждениями (Op. cit. S. 143, 163, 262).

<sup>47</sup> В.В. Васильев считает, что суждениями опыта могут стать лишь те суждения восприятия, в которых идет речь о «первичных качествах». См.: *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики. М., 1998. С. 92.

<sup>48</sup> *Кант. И.* Критика чистого разума. С. 102. В137.

<sup>49</sup> См. об этом: *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 141–144; *Popper K.R.* Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen, 1993. S. 97–98. См. также: *Круглов А.Н.* Трансценденталистская интерпретация мифа // *Разум и экзистенция.* СПб., 1999.

<sup>50</sup> *Кант. И.* Критика чистого разума. С. 152.

<sup>51</sup> *Хвостова К.В., Финн В.К.* Гносеологические и логические проблемы исторической науки. С. 26.

<sup>52</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>53</sup> См. отрывки из этой работы на русском языке: *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // *Вопросы философии.* 1988. № 4. См. также об этой работе Дильтея: *Калиниченко В.В., Огурцов А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // *Вопросы философии.* 1988. № 4.

<sup>54</sup> См.: *Гуссерль Э.* Начала геометрии. С. 235, 236, 239 и др.

<sup>55</sup> Там же. С. 235–236.

<sup>56</sup> *Деррида Ж.* Введение. С. 11.

<sup>57</sup> См.: *Гуссерль Э.* Начала геометрии. С. 239.

<sup>58</sup> См.: там же. С. 243.

<sup>59</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 34–35.

<sup>60</sup> *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996. С. 128.

<sup>61</sup> Там же. Стоит также отметить, что французский мыслитель различает формальные априори, «юрисдикция которых распространяется без наложений», и историческое априори, которое является «чисто эмпирической фигурой», но при этом «позволяет понимать дискурсы в законе их действительного становления» (там же. С. 128–129). Согласно Фуко, «формальное априори и историческое априори — явления разных уровней и разной природы» (там же. С. 129).

<sup>62</sup> См.: *Хьюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. С. 235.

<sup>63</sup> *Хьюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994. С. 215.

<sup>64</sup> Там же. С. 139. В этой связи стоит также сделать несколько замечаний о К. И. Льюисе. Этот американский мыслитель утверждал, что мы выбираем наши понятия и концептуальные схемы; в работе «Разум и мировой порядок» он попытался показать способ подобного выбора. Описывая позицию Льюиса, Т.И. Хилл отмечает: «Мы отнюдь не ограничены



единственной системой понятий и дедуктивных отношений; интеллектуальное искание свободно выбирает, учитывая имеющиеся данные и практические потребности, те системы, которые более всего удовлетворяют целям такого исследования. Не только ученый производит относительно свободный концептуальный выбор, но и само развитие языка представляет собой ряд таких выборов, и даже внутри данного языка, взятого в данное время, группы людей и отдельные индивиды продолжают осуществлять такой выбор. Конечно, индивид обычно не производит свой концептуальный выбор по главным вопросам в момент решения проблемы, ибо без некоторых заранее принятых предпосылок он не сможет даже поставить вопросов; но концептуальный выбор производился в ходе истории его рода и даже его собственной истории, и благодаря изменению окружающих его ситуаций и впредь будет сохраняться потребность в таком выборе» (*Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965. С. 354–355*). После же совершения выбора в дедуктивной системе значения определены, из нее вытекают следствия, которые уже не выбираются. Внутри системы следствия связываются определенным порядком, который оказывается преградой на пути дальнейшего выбора.

На первый взгляд кажется, что речь у Льюиса идет о том, что в дальнейшем в работах Фуко и Хюбнера получило название исторического априори, однако это не так. Порядки, связывающие следствия внутри системы, основываются у Льюиса на связях между значениями. Априорное тождественно аналитическому (см.: Там же. С. 344), априорные или необходимые истины являются высказываниями, истинность которых зависит от значений входящих в них терминов (см.: Там же. С. 456). Ни у Фуко, ни у Хюбнера априорное не является безусловно необходимым и не истолковывается как аналитическая истина. Интерпретация этими мыслителями исторического априори (априори как эмпирическая фигура, обоснование априорного в историческом фоне и т. п.) позволяет, наверное, с точки зрения аналитического рассмотрения сопоставить их понятие с произвольными допущениями и «полнейшими выдумками»; «обоснование эмпирического знания в той части, которая зависит от них, было бы ненадежным» (там же. С. 355), если, опять же, взглянуть на это с той же самой точки зрения аналитического рассмотрения. По этой причине интерпретация априори у Льюиса, на мой взгляд, ближе тому истолкованию этого понятия, которое было представлено у некоторых представителей Венского кружка, например, у М. Шлика (см.: *Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 47*).

<sup>65</sup> Хюбнер К. Истина мифа. С. 233.

<sup>66</sup> Более подробно о трансформации понятия априори в XX веке см.: *Круглов А. Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000.*

<sup>67</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 30. В сетке априорных форм центральное место занимают, на мой взгляд, понятия пространства и времени. Стоит отметить, что не только в мифе, искусстве в отличие от науки другое содержание понятий пространства и времени. Можно усмотреть различие в содержании этих понятий и в разных науках, например, в естествознании и гуманитарных науках. См. об этом: Эванс-Причард Э. Нуэры. М., 1985. С. 88, 104; а также: Пространство и время в архаических культурах. М., 1992; Пространство и время в архаических и традиционных культурах. М., 1996.

<sup>68</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 31. Интересно отметить, что если первый из приведенных выше отрывков из работы Гуревича был ближе взглядам отстаивающего позицию исторического априори Хьюбнера, поскольку речь, как и в книге Хьюбнера «Критика научного разума», шла о некоторых формально инвариантных априорных предпосылках, которые в разные исторические эпохи наполняются различным содержанием, то второй, скорее, наводит на мысли о параллелях с идеями другого сторонника идеи исторического априори — Фуко — о власти и принуждении.

<sup>69</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>70</sup> Разумеется, априорные формы восприятия, мышления, действия человека ушедшей эпохи историк изучает, используя и применяя свои собственные, свойственные его времени априорные формы, осознает он это или нет, поскольку познание без подобных априорных условий невозможно. Однако изучение априорных форм восприятия другой эпохи позволяет задуматься о соответствующих формах своего времени, более осознанно к ним относиться и учитывать их ограниченность.

Те две возможности априорной истории, о которых я говорил, напоминают различие между *Geschichtlichkeit* и *Historie*, о котором писал Деррида, подчеркивая, что у Гуссерля они обладают, тем не менее, общими априорными условиями (см.: Деррида Ж. Введение. С. 11). Необходимо также подчеркнуть еще одно различие между предложенной интерпретацией априорности в истории и теми соображениями, которые высказал Гуссерль. В приведенной интерпретации история не устанавливает исторические факты, претендующие на безусловную объективность: если факты и объективны, то только условно. Не лежит в основе подобного установления и абсолютное Априори — речь идет об историческом априори, изменяющемся во времени, которое, однако, и способно при этом сохранять некие формально инвариантные черты. И, наконец, историческая наука вовсе не выступает как «*aeterna veritas*» и даже и не претендует на это.

<sup>71</sup> Эти априорные принципы, однако, не являются всеобщими, необходимыми, безусловно и абсолютно значимыми, как это имело место в философии И. Канта.

<sup>72</sup> Несмотря на различия в понимании априори за несколько последних столетий, можно попытаться выделить и некое сохраняющееся ядро значения: априорным является представление, независимое от актуального, наличного опыта, являющееся условием возможности опыта, логически предшествующее опыту, вплетенное в опыт и отличающееся от своей противоположности — апостериорного, эмпирического в узком смысле. Разумеется, при этом остается множество открытых вопросов: независимость в происхождении или в значении? От какого опыта: отдельного человека? Рода? Эпохи? Только ли логически, или еще и хронологически априорное предшествует опыту?

Несмотря на это общее зерно, благодаря которому многие мыслители и употребляют одно и то же понятие, налицо и различия. Так, Шпет и Кант в своих рассуждениях об истории говорят об абсолютной значимости априори, безусловной всеобщности и необходимости, о неизменности априорного, о независимости от всякого вида опыта (при этом первый считает, что такого априори не существует, в данном контексте — в отношении исторической науки, а второй утверждает обратное). Хюбнер, например, в отличие от Канта и Шпета говорит об историческом изменении априорного, о независимости от опыта в рамках эпохи, об ограниченной всеобщности и необходимости даже в рамках одной эпохи. То же неявно характерно и для Гуревича. Но все эти различия не должны полностью заслонять общей направленности их рассуждений.

Однако интерпретация априори, например, в эволюционной теории познания в очерченное мною ядро значения не укладывается.

## **Гносеологическое и семиотическое понимание истории**

Во многих областях науки некоторые объекты исследования недоступны для прямого наблюдения в силу разных причин: удаленности или разделенности в пространстве и времени, малых размеров, замкнутости изучаемой системы. Поэтому часто об объектах или сложных процессах можно судить только на основании тех или иных косвенных проявлений, тех или иных составляющих их элементов. В связи с этим теоретическое реконструирование объекта, опирающееся на доступные наблюдению явления, есть неотъемлемая часть научного познания. В историографии реконструирование также является необходимым условием существования исторического объекта. Это в первую очередь предопределено тем, что прошлое как реальный, непосредственно наблюдаемый объект исторического познания уже не существует. Единственное, что историк имеет в своем распоряжении, — это существующие в настоящем следы или фрагменты того, что когда-то было настоящим. Задача историка состоит в том, чтобы по этим имеющимся в наличии данным воссоздать образ или модель тех событий, которые уже перестали существовать. В этом смысле та целостная история, которой мы располагаем на сегодняшний день, не есть некая «природная», непосредственно данная реальность, но реальность созданная. Поэтому историю можно рассмотреть не только как нечто безусловное, автономно «существующее» в измерении прошлого, но также и как нечто обусловленное, создаваемое и существующее в настоящем, как историческую реконструкцию, порождаемую историческим дискурсом. Данная работа посвящена исследованию того, каким образом в историческом познании конструируется такая историческая реальность или онтология былого, а также какое содержание имеющейся в нашем распоряжении истории детерминировано спецификой познавательной способно-

сти познающего субъекта, а какое — реальными событиями прошлого. Такое «субъективистское» рассмотрение истории, истории как объекта, порождаемого дискурсом субъекта настоящего, противопоставляется в работе реалистической позиции или позиции «здравого смысла», видящей в имеющейся в наличии истории реальные события прошлого. Цель такого противопоставления — проанализировать *гносеологические* основания того, почему субъективное и обусловленное мыслится как объективное и безусловное или какие процессы участвуют в конструировании не только истории, но и ее онтологичности. Таким образом, объектом анализа будет не та историческая реальность, которая уже стала не-сущим, а та историческая реальность, которая *мыслится, конституируется* как сущее (когда-то сущее) субъектом исторического познания.

С середины XX века в связи с «лингвистическим поворотом» в историографии<sup>1</sup>, приведшим к утверждениям о том, что историческая реальность дана только в виде языковых репрезентаций, в работах некоторых авторов (А. Данто, У. Гэлли, Дж. Хекслер, Л. Минк, Х. Уайт и др.) история стала рассматриваться прежде всего как «лингвистическое образование», в котором грань между *history* и *story* стерта. Скорректировать данную точку зрения, указав помимо языковых иные знаковые формы манифестации исторической реальности, а также показать, что данная в познании история — прежде всего эпистемологический, а уже потом литературный феномен, — другая задача данной работы.

Чтобы немного «расплатать» реалистическое восприятие имеющейся в нашем распоряжении истории и выявить привносимое рассудком содержание, проанализируем язык описания или даже больше: форму репрезентации, которая используется в традиционном способе понимания истории для презентации исторической реальности.

Первое, из чего исходит всякий историк, — это то, что история суть реальные события, происходившие в прошлом. В его представлении эти события определенным образом расположены относительно друг друга и относительно самого историка. «Близость», «удаленность», «смежность» событий, наблюдаемые историком, демонстрируют надичие в его представлении истории простран-

ственной структуры и, соответственно, пространственных категорий, описывающих ее. Например, такие понятия, применяемые для аналитического описания геометрических свойств объектов, как «линейность», «спиралевидность», «синусоидность», «цикличность», применяются для выражения сути «исторического процесса». Использование таких понятий указывает на то, что история осмысливается пространственно или созерцается как пространственно организованная.

Помимо пространственных характеристик в историю включаются еще и временные характеристики, но они опять же представляются через пространственные. Приведу пример традиционного описания свойств времени. «Время одномерно, асимметрично и необратимо, все изменения в мире происходят от прошлого к будущему. Однонаправленность времени обусловлена асимметрией причинно-следственных отношений, общей необратимостью процесса развития материальных систем, невозможностью абсолютно полного повторения пройденных состояний и циклов изменения систем»<sup>2</sup>. Как видно из приведенной цитаты, такие свойства времени, как однонаправленность, необратимость и асимметричность, могут быть применены и действительно применяются для описания исторического процесса. Но эти «свойства» времени и, соответственно, истории мыслятся и выражаются не в понятиях, присущих имманентно времени или истории, а в понятиях, применяемых для обозначения пространственных характеристик объектов и описания их движения в пространстве. Именно на такой форме представления о времени и истории основано заблуждение о путешествии во времени<sup>3</sup>. Это вызвано тем, что историческое время представляется в виде временной (числовой) оси, на которой то или иное событие занимает определенную точку, а его развитие во времени мыслится как пространственное перемещение из точки *A* в точку *B*. Такая форма представления делает логичным допущение о том, что во времени и истории можно двигаться так же, как и в пространстве — в любом направлении, как вперед из точки *A* в точку *B*, так и в обратном направлении из точки *B* в точку *A*. Иная форма представления времени и истории, не пространственная (хотя такую трудно представить), так же детерминировала бы дру-

гие гипотезы, другие допущения и, возможно даже, целые теории, но они во многом базировались бы тогда не на анализе свойств самого времени, а на анализе форм его представления<sup>4</sup>.

Но может быть пространственные характеристики не конструируются сознанием, чтобы делать историю удобной для анализа, а на самом деле присущи самой истории? На мой взгляд, те или иные пространственные характеристики, которые можно выявить при разборе реалистического подхода, имеют не онтологический, а лишь гносеологический статус. Например, представление истории в виде процесса, имеющего линейную направленность, хоть и выглядит естественно, онтологично, но на самом деле есть лишь удобная форма репрезентации. Исторический процесс можно было бы представлять, например, и в виде расширяющейся сферы событий, подобной расширению Вселенной, в которой совокупность всех исторических событий ширится со временем во всех направлениях. Такое восприятие не противоречит логике, но оно не позволяет представить события прошлого системно. Мы не можем в одном восприятии охватить всю историю, так как не можем быть везде и всегда. Но то, что мы не можем в реальности, мы можем в мышлении. В.И. Уколова отмечает, что «состояния человеческого общества» разных периодов, разных пространственных положений в картине историка аккумулированы в одном времени, одном пространстве, принадлежащем историку. «Для историка эти различные состояния бывают не только связаны, но и совмещены, прошлое и настоящее оказываются реально сосуществующими. Оставаясь неподвижным в пространстве, он аккумулирует историческое время, уместя мгновения, века, тысячелетия в своей временной реальности»<sup>5</sup>. Такое «связывание» и «совмещение» исторического «коллажа» осуществляется историком путем собирания его из данных ему событий-слов, имеющих различную степень общности, и выстраивания их в виде удобной для восприятия дискретной последовательности, чаще всего линейной. Такая линейная дискретность представления информации с необходимостью существует и в сенсорных сигналах, и в языке, что так же, как и в картине истории, вызвано тем, что объект *дан* непосредственно и целостно не в собственной

данности, а в данности средств его ре-презентации, как объект *вос-созданный*. Поэтому линейность истории (и языка) детерминирована не объективной линейностью воссоздаваемых природных и общественных событий, а потребностями и границами познавательной способности человека, а также спецификой используемых средств ре-презентации объекта.

В рамках реалистического подхода к истории можно встретить мыслительную процедуру, которая характерна и для других наук<sup>6</sup>. Суть ее в том, что те или иные понятия или схемы, применяемые в качестве средств *описания* исторических явлений, в ходе размышлений историка плавно объективируются и превращаются из описывающих в описываемые, становясь субстанцией исторической действительности, а те явления, которые они описывали, наоборот, становятся средствами их описания. Например, К. Ясперс предложил называть период с 800 по 200 год до н. э. «осевым временем», так как в этот период в Китае, Индии и Западном мире появились совершенно новые для того времени и сходные между собой типы мировоззрений. Но затем он абстрагируется от конкретных идей этого периода и уже начинает исследовать «фактические данные», «проявления» и «причины и смысл возникновения» не самих этих идей, а некоего нового, целостного феномена исторической реальности — «осевого времени». Сами типы мировоззрения становятся лишь проявлениями этого нового квазиобъекта — «осевого времени», который, к тому же, берется автором за основу понимания и построения мировой картины истории. У Ясперса происходит своеобразная подмена временного отрезка содержанием этого отрезка: «Видеть фактические данные осевого времени означает обрести в них основу для нашей картины мировой истории...»<sup>7</sup> «Поскольку в проявлении осевого времени существует троякая историческая модификация, оно как бы призывает нас к безграничной коммуникации»<sup>8</sup>.

Для «реалистического» подхода к истории характерно также рассмотрение ее как «процесса развития природы и общества», который имеет, в зависимости от концепции исследователя, определенную движущую силу и определенную цель или ее отсутствие. Но суть всех этих рассужде-



ний, как идеалистических, так и материалистических, можно свести к следующему: история в целом есть нечто «живое», «движущееся», «изменяющееся», «развивающееся». Данному подходу можно противопоставить другую историю: с одной стороны, в виде ныне существующих мертвых, застывших следов того, что было когда-то настоящим, которые оживают как «исторические» лишь в плоскости настоящего, а с другой стороны — в виде истории-реконструкции, порождаемой на основе этих следов-знаков субъектом исторического познания, которая приобретает «движение», «изменение», «становление» в пространстве прошлого благодаря конструирующему, оживляющему «воображению» историка.

О. Шпенглер в работе «Закат Европы» говорит о двух способах приводить действительность в систему картины мира. Первый способ — созерцательный — рассматривает действительность как живой становящийся процесс, он имеет своим конечным результатом историю. Другой — аналитический — анализирует действительность как нечто ставшее, неизменное, застывшее, вневременное. Результатом такого познания будет природа: «Действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинять становлению»<sup>9</sup>. Шпенглер, отмечая относительность используемых им понятий «история» и «природа», говорит, что история (в обычном значении), рассмотренная аналитическим методом, превращается разумом в застывшую природу, и наоборот, природа, «созерцаемая в ее образе», в ее динамике — есть история<sup>10</sup>.

Я хотел бы обосновать именно такую «природную» или антиисторическую (по мнению Шпенглера) позицию и рассмотреть историю именно как омертвевшее, застывшее в настоящем «прошлое», раскрывающееся в качестве такого через ре-конструирующую деятельность историка, делающего из настоящего знак прошлого или просто прошлое<sup>11</sup>. Но прежде чем приступить к раскрытию такой позиции необходимо обратиться к некоторым ключевым проблемам, которые возникали в гносеологии и которые имеют прямое отношение к данной теме.

Наиболее важными для понимания онтологического статуса исторического объекта являются проблемы, которые

сформулированы в споре презентационистов и репрезентационистов. Суть этих проблем и их значение для понимания того, что есть история, можно показать на примере спора между представителями двух школ буддийской философии — саунтрантиками (репрезентационистами) и вайбхашиками (презентационистами), касающегося вопроса реальности прошлого; и в Европе — на примере критики представителем Шотландской школы реализма Т. Ридом теории идей Дж. Локка.

В работе «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла» Рид, которого принято относить к презентационистам<sup>12</sup>, противопоставляет сторонникам теории идей («идеистам») концепцию «здравого смысла», согласно которой мы воспринимаем и познаем не идеи вещей, а сами вещи. При этом Рид признает, что действительность дана не непосредственно, а в форме идей. Но, несмотря на то, что непосредственным объектом познания являются идеи, все-таки, по словам автора, они не открыты повседневному сознанию как идеи, а именно как реальные вещи.

Рид считал, что в основе такой «онтологизации» идей, лежит животная, инстинктивная вера, заложенная Богом в конституцию нашей природы. Идея вещи «внушает веру» в реальное существование (ре)презентируемой ею вещи непроизвольными суждениями нашей природы, которые «не получены путем сравнения идей и восприятия их соответствий и несоответствий, но внушенные нам непосредственно, благодаря нашей конституции»<sup>13</sup>. Рид говорит, что процесс восприятия ощущений и идей подобен процессу восприятия языка. При изучении языка мы сначала воспринимаем письменную или звуковую его сторону, но, выучив значение языковых знаков, мы сразу воспринимаем то, что ими обозначается, уже «не замечая» самих знаков<sup>14</sup>. То же и с идеями. Мы воспринимаем не саму идею, а ее реальное содержание. Таким образом, на вопрос: «Что мы вспоминаем, когда думаем о друге?» — репрезентационист, или, как их называл Рид, «идеист», ответит — идею друга, презентационист — самого друга. Обе позиции верны, но заслуга реалистов в том, что они указали, что повседневное, или обычное сознание (*common sense*), реалистично, т. е. оно, непосредственно воспринимая идеи, все-таки не

замкнуто в себе, а погружено скрытыми механизмами организма в «живую действительность». Способность сознания объективировать свое содержание и неосознанность этого процесса отмечалась также в исследованиях других мыслителей: Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Э. Гуссерля, З. Фрейда, Н. Лосского и др.

Другой вопрос, выбор ответа на который позволит занять ту или иную позицию в понимании истории, состоит в следующем. В чем заключается прошлое прошлого? Отличается ли прошлое от настоящего? Возможные ответы на эти вопросы можно показать на примере буддийских школ Вайбхашики и Саунтрантика.

На вопрос: реально прошлое или нет? — сторонники школы Вайбхашики отвечали утвердительно: «Прошлое — реально, ибо если бы оно не было таковым, то не могло бы быть объектом знания и не могло бы определять настоящего»<sup>15</sup>. Согласно вайбхашикам прошлое реально также и потому, что оно доступно непосредственному восприятию. В то же время они отмечают, что, так как одна и та же воспринимаемая непосредственно субстанция не может быть и прошлой, и настоящей, и будущей одновременно, то временные характеристики субстанции не абсолютны, а относительны. Событие принадлежит прошлому по отношению к последующему событию и будущему по отношению к предшествующему ему событию. Вайбхашики приводят в качестве примера женщину, которая, будучи по сути одной и той же, может быть одновременно и дочерью, и женой, и матерью в зависимости от предшествующих и последующих родственных отношений.

Саунтрантики в свою очередь возражают: «Если прошлое следует рассматривать как реальное на основании того, что оно действительно испытывается, то его нельзя отличить от настоящего»<sup>16</sup>. Таким образом, если прошлое есть непосредственный объект познания, то он ничем не отличается от настоящего. И если мы вспоминаем какое-либо событие прошлого, то это событие не прошлого, а настоящего, так как оно существует не в прошлом, а в настоящем. Поэтому прошлого не существует.

Такая же логика присуща рассуждениям Парменида<sup>17</sup>, об онтологическом статусе не-бытия. То, чего (уже) нет, то не существует. Не-бытие (прошлое) не существует, зна-

чит, его нет. Если не-бытие (прошлое) существует, то оно уже не не-бытие, а бытие (не прошлое, а настоящее). Поэтому не-бытие (прошлое) не существует.

Если эту логику применить к историческим событиям, то получится, что история не существует. Но что же тогда существует под именем «история»? «История» — это то, что историк конституирует или гипостазирует как «реальные события прошлого»; «история» — это реконструированный на основе ныне существующих следов-знаков образ, модель того, что было когда-то живым потоком сущего. История историка существует уже не онтологически, но лишь гносеологически, в мышлении, а, как известно, мыслить и быть — все-таки не одно и то же. История как кладбище жизни воскрешает из не-бытия лишь то и тех, кого реконструирующая деятельности ума сумеет вновь создать по их останкам. И эти «останки» — единственное, что существует относительно независимо от нашей познавательной активности. Относительно независимо, потому что эти «останки» не открыты сами по себе как следы «былой жизни», они еще должны быть восприняты, разгаданы, конституированы именно как «следы истории», перестав быть тем, чем они кажутся на первый, непросвещенный взгляд — обычными предметами действительности.

В связи с этим можно отметить, что единственным объективно данным объектом исторической науки является не история как реальные события прошлого, а ее следы, которые существуют в настоящем. Но историк, вполне логично, не довольствуется лишь констатацией этих «следов». Он превращает их в знаки, которые указывают на то, отображением чего или проявлением чего они являются, знаки, которые объединены условной (условные знаки или, по Ч. Пирсу, знаки-символы, например, исторические тексты), причинной (знаки-индексы, например, останки сражений) или атрибутивной связью (иконические знаки, например, памятники архитектуры) со своими обозначаемыми. Но как только эти следы, существующие в настоящем, историк делает знаками прошлого, то он сразу переводит нас из сферы данного в сферу созданного, так как то, знаками чего делает историк налично данное, зависит не только от содержания наличного, но и от «картины мира»

самого историка. Как правило, у историка при переходе в сферу исторических построений сохраняется реалистическая установка сознания. Историк, создав историю, «верит» в то, что воссозданное им — реальные исторические события; и тем не менее, нарушив границы налично данного и перейдя в сферу созданного, он, если подходить гносеологически, обретает реальность идеальную, реальность рукотворную.

Картина истории, создаваемая историком, в силу указанной выше природы сознания объективируется, выносятся «за пределы» сознания в сферу сущего. Но часто происходит и обратная процедура, в которой фрагмент истории де-онтологизируется путем перевода его с объектного на субъектный полюс сознания. Такая деконструкция «реальной истории» происходит тогда, когда критическому анализу подвергается источник исторической информации, историческое событие или модель всего исторического процесса в свете новых фактов и предположений. Такое деструктивное (по отношению к прежней трактовке) сомнение вызывает инверсию истории-реальности в историю-знание. Прежде в историографии предпринимались попытки поставить сомнение во главу угла при построении исторической теории, как это было сделано, например, П. Бейлем — основателем метода исторической акрибии (*acribes* — точный, строгий). Он считал, что не все, что есть история для нас, есть история сама по себе. То, что передается от поколения к поколению, — не есть в полной мере подлинная история, так как передаваемая история полна домыслов, фальсификаций, личностных суждений и т. д.<sup>18</sup> Чтобы избежать этого, он предложил сделать факт не основой исторического построения, а целью, не пределом от которого (*terminus a quo*), а пределом к которому (*terminus ad quem*). Но чистого факта, как отмечается многими исследователями в разных областях, не существует. Всякий факт — это некая данность, а продукт концептуального осмысления действительности на основе той или иной «картины мира». Кроме того, исследование «исторического» факта не является еще исследованием истории. Факт должен быть конституирован как «исторический» и как факт, что-то значащий. Как говорил В. Гумбольдт, факты лишь сырье истории, а не сама история.

История для «реалистического» подхода — это не просто некоторые реальные события, но также события, которые относятся к прошлому. Каков механизм такого «переноса» существующего «здесь-и-сейчас» в пространство «там-и-тогда»?

Вайбхашики верно замечают, что одно и то же событие или идея может быть как прошлым, так и настоящим и будущим. Сам по себе реальный или ментальный объект не имеет субстанционально присущей ему временной характеристики, эта характеристика конституируется сознанием. Это можно показать на примере. Предположим, что человек читает случайно попавшийся ему текст. Идет описание восхода солнца над полем сражения. Читатель задается вопросом: что это за сражение? Появившееся описание пушек, ядер, старинных французских флагов наталкивает его на мысль, что это какие-то события прошлого, но тут появляется описание сбитого самолета Су-34, и временная координата читателя сразу же смещается в настоящее, а последовавшее далее описание плазменной винтовки с автоматическим лазерным наведением тут же уносит читателя в будущее.

Из примера видно, что направленность сознания на прошлое, настоящее и будущее в процессе чтения постоянно менялась, читатель никак не мог понять, с каким временем соотносить события.

Сохранившиеся до наших дней письменные источники, памятники архитектуры, произведения живописи и т. д. исходно принадлежат настоящему, а не прошлому. Прошлым мы еще должны сделать их сами, приписав им необходимый временной модус, посредством включения их в уже имеющуюся у нас темпорально организованную картину истории. Наличие деятельности сознания, конструирующей темпоральность «исторических» объектов, можно показать на другом примере, но прежде нужно провести условное различие исторических данных на «духовные» — существующие в знаковой форме — и «материальные» — существующие в виде материальной культуры, дошедшей до наших дней (здания, памятники, картины и т. д.). Все эти источники существуют в настоящем, и спрашивается, каким же образом они становятся эхом прошлого?

Нагляднее всего это можно показать на памятниках материальной культуры. Представим себе человека, который не знает истории и вообще не имеет этого понятия в своем представлении и лексиконе. Такой человек, придя в гости к коллекционеру «старины» и увидев греческую амфору, оценит ее как просто вещь среди других вещей. Но для коллекционера, знающего историю, это не просто вещь, для него это посланник прошлого, частичка ушедшей в века античной культуры, луч творческой мысли древних мастеров, пробившийся через пласты веков. Но тут к коллекционеру приходит другой знакомый — эксперт по историческим ценностям и ошарашивает его известием — амфора создана творческим порывом современных «умельцев». Луч из толщи веков сразу гаснет, а амфора становится обычной, невзрачной вещью в ряду таких же ничем не выдающихся вещей.

На этом примере видно, что историчность, прошлость не есть некая непосредственно наблюдаемая данность вещи; ее историчность есть результат не перцепции, а апперцепции. Как говорил Р. Дж. Коллингвуд, «свидетельство оказывается свидетельством лишь для того, кто смотрит на него исторически»<sup>19</sup>. На этом же примере видно, что эта апперцепция не произвольна, но основана на заключении из определенных знаков-признаков. Именно через эти знаки-признаки предмет идентифицируется как часть той или иной культуры, того или иного периода. Соответственно, «умельцы», подделывающие исторические ценности, манипулируют этими знаками-признаками так, чтобы мы могли скоординировать нашу деятельность, конструирующую предмет, в нужной для них системе временных координат, в нужном для них фрагменте картины культурно-исторической «реальности».

Но не все объекты, которые конституированы как исторические, есть «непосредственно» данные объекты; большинство исторических объектов и событий могут стать объектами познания, если они будут созданы в качестве таковых. Историк подобен следователю (впрочем, как и наоборот), который не может непосредственно наблюдать картину совершенного преступления и вынужден воссоздавать ее по «следам» преступления, прибегая к своему личному и профессиональному опыту. Одни «чистые» фак-

ты сами по себе не дадут ему этой картины, необходимо моделировать ситуацию, прибегая ко всей имеющейся системе знания.

Историк также стремится на основе прямых или косвенных свидетельств создать такую картину или репрезентацию исторических событий, и одних фактов никогда не бывает достаточно. Без «априорного воображения» историка факты никогда не заговорят, и даже больше — вообще не станут фактами. Но такой творческий характер исторических построений подразумевает и возможность произвольных толкований. В связи с этим высказываются идеи о том, что нужно либо полностью отказаться от творческих построений и, во имя сохранения «научности», устранить творческое, личностное начало у историка, как, например, это предлагалось П. Бейлем и Л. Ранке, либо отказаться от идеи научности и подойти к истории как к поэтическому творчеству, что предлагал О. Шпенглер, а в последнее время — многие современные историки<sup>20</sup>. При первом подходе история стремится превратиться в науку, которая только констатирует и перечисляет немые факты (не ставшие проявлениями или означающими что-то), говорящие лишь о том, что А есть А. При втором подходе к истории — как результату литературного, поэтического творчества историка — акцент ставится на том, что история имеет дело с реальностью, «которую можно только вообразить, поскольку ее невозможно больше воспринять»<sup>21</sup>, и поэтому ее невозможно строить только на фактах. Факты, по мнению сторонников творческого подхода к историческому познанию, должны служить лишь знаками, указывающими на что-то, проявляющееся в них или стоящее за ними. Х. Уайт в работе «Метаистория» отмечает, что «историография что-то добавляет к описанию голых фактов прошлого. Этим добавленным “что-то” может быть псевдонаучное объяснение того, почему события произошли именно таким образом, но признанные классики западной историографии всегда добавляют что-то еще. И я думаю, что это “что-то” — “литературность”»<sup>22</sup>.

Шпенглер считал, что история сродни поэзии. Необходимость поэтичности исторического познания он объяснял тем, что историю необходимо постигать в целостном образе, что отдельные факты являются лишь символами



духа истории. «Видимая внешность всякой истории, согласно этому, имеет то же значение, как и внешний облик отдельного человека, рост, выражение, манеры, походка, способ выражаться, деятельность. Писать историю с философской точки зрения — значит делать то же самое, что делал Шекспир, когда он писал свои трагедии отдельных людей»<sup>23</sup>.

Как уже было показано, природа исторического факта двусмысленна. Можно в качестве исторического факта рассматривать те эмпирические данные, которые существуют в наши дни и доступны для непосредственного изучения, или же рассматривать в качестве факта то содержание, которое выводится из этих фактов.

В идеале, подход к исследованию истории, опирающийся *только* на факты и стремящийся выявить *только* факты, не имеет права строить гипотезы на основе фактов, чтобы тем самым исключить произвол мышления или воображения. Но такой подход, делающий исторический факт «пределом к которому», а не «пределом от которого», разрушил бы прошлое как предмет познания, и задача историка свелась бы лишь к констатированию и описанию сохранившихся следов «истории». Поэтому процесс творческой интерпретации исторических фактов как знаков, обладающих значением, выдвижение гипотез по поводу их смысла и дальнейшее конструирование непротиворечивой модели исторического процесса есть неизбежное условие существования объекта исторической науки и самой этой науки.

Таким образом, факты истории и сама история рождаются и существуют внутри знаково-теоретического реконструирования. Нужно отметить, что телом истории или, пользуясь терминологией М. Хайдеггера, домом бытия истории, в котором она заново рождается и живет, могут быть не только знаки языка, но и оживленные интерпретацией следы-знаки, а если признать точку зрения на то, что идеи суть знаки наряду с другими знаками, как, например, это делает Р. Итон в работе «Символизм и истина»<sup>24</sup>, то и мысленные модели истории.

В уже упомянутой работе Уайта «Метаистория», которая написана, по словам автора, на «структуралистском» этапе его творчества, отстаиваются сходные идеи. «Итак,

факты как таковые должны быть конституированы на основе изучения документов о событиях прошлого, чтобы служить основой описания сложных исторических феноменов (“Французская революция”, “феодализм”, “Иннокентий III” и т. д.), которые в свою очередь могут служить объектом объяснения и интерпретации. Другими словами, если историческое объяснение или интерпретация есть конструкция, концептуальная или воображаемая, то таков и объект, к которому прилагаются эти объяснительные техники. Когда дело доходит до исторических явлений, здесь все — от начала до конца — конструкция»<sup>25</sup>.

Поскольку «исторические сущности», по мнению автора, не находятся в зоне прямого наблюдения, то их описание не подлежит верификации или фальсификации. Исторические факты, которые должны были бы это делать, сами должны быть интерпретированы, созданы как факт. Поэтому автор делает такой вывод: «Историческое знание — это всегда знание второго порядка, то есть оно основано на гипотетических конструкциях возможных объектов исследования, требующих толкования с помощью процессов воображения, имеющих больше общего с “литературой”, чем с какой-либо наукой»<sup>26</sup>.

Если подойти к истории как объекту, имеющему «литературную» форму, то в нем должны были запечатлеться черты, определяемые содержанием сознания человека, конструирующего эту «историю». У историка это проявляется главным образом в «выкраивании» из действительности данных по их конструктивной, функциональной ценности. Это может быть ценность для поставленной историком задачи; ценность того или иного факта или гипотезы уже как части системы построения сюжетной линии, и ценность, определяемая «объективной», социально-исторической значимостью события.

Разделение фактов по значимости в построениях историка есть следствие необходимости органически связать хаос исторических фактов. Расположение фактов в простой хронологической последовательности не даст связанности и целостности изложения. Исторические данные (своеобразные языковые единицы) необходимо логически выстраивать по правилам развития сюжета, и часто места связей событий приходится домысливать. Одно и то же событие в разных

исторических дискурсах имеет разные функциональные значения в зависимости от того, какая роль отводится событию в построении сюжета. Иначе говоря, событие, пользуясь терминологией Ф. Соссюра, имеет не только внутреннее «значение», но и внешнюю, функциональную «значимость», как «лексическая единица» в связанной системе сюжета<sup>27</sup>. По словам Х. Уайта, «историк располагает события в хронике по степени значимости, приписывая событиям как элементам истории разные функции таким образом, чтобы раскрыть формальную связанность целого набора событий, рассмотренных как постижимый процесс с различимым началом, серединой и концом»<sup>28</sup>. Процесс сборки истории, операции с историческими событиями как с языковыми единицами демонстрирует нам, что история-объект не трансцендентна дискурсу, а имманентна ему. Конечно, если учитывать «естественную установку сознания», то обозначаемые исторического дискурса являются также означающими некой трансцендентной исторической реальности, но если занять рефлексивную позицию и проанализировать то, какое содержание усматривается в этой трансцендентной реальности, то окажется, что то же самое, что и в реальности, имманентной истории-дискурсу, только в гипостазированной, отчужденном виде<sup>29</sup>.

Исторические события в значении языковых единиц используются не только в качестве элементов при построении денотативной знаковой системы, в которой денотат (означаемое) в силу указанных выше причин, имманентен самой знаковой системе, но и в качестве коннатативных означающих, образуя коннатативную знаковую систему. История становится коннатативной, когда она, в ходе ее осмысления или семиотического употребления, превращается историком в означающее, признак, указатель не просто ушедшей за пределы непосредственного восприятия трансцендентной дискурсу исторической реальности, а тех законов, причин, смыслов, которые обосновываются и демонстрируются на ее примере исторической теорией, или тех смыслов, которые маскируются в ней идеологией. История, таким образом, превращается из описываемого объекта в описывающий объект, становясь тем самым «лексическим» материалом для конструирования истории другого уровня общности или материалом для демонстрации идеологий.

Когда происходит теоретическое осмысление исторического процесса в рамках философии истории или историографии, имеющаяся, наличная история становится лишь поверхностью, проявлением, указывающим на некоторые скрытые законы, идеальные сущности. Но при всей кажущейся очевидности и естественности внутренних сущностей, которые историк открывает для нас в исторических явлениях, эта сущность вводится реконструирующим умом теоретика истории, будь то ум материалистический или идеалистический. При этом сущность явлений истории описывается теоретиком так, как описывалась бы любая другая объективная действительность. В его повествовании факты истории словно сами говорят о своих причинах, теоретик лишь дает им возможность открыться, заговорить, а нам — объяснение того, как нужно слушать и понимать исторические факты, чтобы скрытые в них законы открылись нам. Поэтому теоретиком истории создается двойной исторический дискурс: один явный, повествовательный и другой не явный, дискурс «самих» явлений истории. Теоретик истории словно ведет нас и себя от поверхности истории в ее глубинную суть, но фактически мы не выходим за пределы истории, рожденной дискурсом, а лишь смещаемся на другой уровень повествования, расширяя тем самым лишь глубины и измерения внутри имеющейся истории-дискурса.

Р. Барт хорошо показал процесс объективирующей подстановки смыслов на примере того, как идеология маскируется под действительность, превращая окружающую реальность в коннотационные означающие своего содержания или означаемого. Барт приводит в качестве примера изображение на обложке журнала, где молодой африканец во французской военной форме отдает честь французскому флагу. Помимо буквального означающего в изображении скрыто идеологическое означаемое или, как говорит Барт, мифологическое высказывание: «во Французской империи все граждане равны независимо от цвета кожи». Выражая идеологическое содержание, фотография становится означающим, а ее реальность, жизненность, неоспоримость придает реальность и жизненность тому содержанию, которое мы невольно раскрываем как внутренне присущее этому изображению или, точнее, «действительности», кото-

рую оно отображает, не замечая маскировки под реальность<sup>30</sup>. Барт предлагает называть такие «высказывания истории» мифом.

Миф, по Барту, — это «слово, избранное историей», и задача его «превратить историю в природу»<sup>31</sup>. Чтобы скрыть интенцию высказывания и не дать человеку почувствовать, что ему навязывают мысль или заставляют во что-то поверить, эта мысль или значение должны натурализироваться, стать частью природы. «Потреблять миф как безобидное сообщение читателю помогает тот факт, что он воспринимает его не как семиологическую, а как индуктивную систему; там, где имеется всего лишь отношение эквивалентности, он усматривает нечто вроде казуальности: означающее и означаемое представляются ему связанными естественным образом. Это смешение можно описать иначе: всякая семиологическая система есть система значимостей, но потребитель мифа принимает значение за систему фактов: миф воспринимается как система фактов, будучи на самом деле семиологической системой»<sup>32</sup>.

Подобная процедура происходит и при построении исторической теории. Теоретик истории не просто реконструирует исторический процесс, он придает ему то или иное теоретическое значение. Но если при выражении идеологии «читатель» коннотационных означающих «сам» открывает то, «естественным» проявлением чего они являются, то в теории автор, как правило, сам открыто описывает, что и как нужно понимать, что является причиной чего, что означает то или иное событие. Но, сообщая нам, что значит то или иное явление, автор претендует все-таки на то, что он раскрывает для нас суть происходивших вещей, а не просто подставляет смыслы.

Использование языка не только для простого создания сюжета, но и для превращения самого этого сюжета в язык сюжета другого уровня, побудило таких исследователей, как Н. Фрай, Р. Барт, М. Фуко, А. Греймас, Х. Уайт и др., разработать тропологическую теорию дискурса. Х. Уайт, применивший тропологию к историческому дискурсу, определял ее как теорию, которая занимается изучением преобразований и дискурсивных построений сюжета, а также всеми теми способами, «какими различные типы фигур (метафора, метонимия, синекдоха и ирония) создают типы

образов и связи между ними, способные служить знаками реальности, которую можно лишь вообразить, а не воспринять непосредственно»<sup>33</sup>. Тропологическое измерение, по его мнению, позволяет понять, каким образом в историческом дискурсе событиям придается смысл и как личная интерпретация реальных или воображаемых событий становится неотличимой от их «описания». Доминирующий тропологический модус, по мнению Уайта, определяет стиль исторического сочинения и является «метаисторическим» базисом. Этот метаисторический базис образует философию истории, которая исподволь скрепляет исторические работы. Но философия истории, по мнению автора, производна от поэтических озарений и используемых тропов или, более широко, от стилистики языка. Уайт, используя определение М. Фуко, говорит о стиле как о постоянной манере использования языка, с помощью которой мир представляется и наделяется смыслом<sup>34</sup>. Уайт считает, что все великие философы истории (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ницше, Б. Кроче) были по существу философами языка. Поэтому, по его словам, основанием выбора той или иной стилистики интерпретации или способа виденья истории являются ценности эстетические и моральные, а не эпистемологические<sup>35</sup>.

С мнением автора нельзя согласиться полностью. Конечно, можно выявить в создаваемой историком картине былого и эстетические, и этические составляющие, но он, по моему мнению, не является основой ее построения. «Способ виденья» определяется не только указанными ценностями, но и многими *другими эпистемологическими* условиями «существования» объекта в познании, благодаря которым только и возможно какое бы то ни было «виденье». Например, предшествующее конструированию абстрагирование, выкраивание из однородного потока живой действительности или из уже имеющейся, застывшей картины истории «изолированных», «самостоятельных», «значимых» для историка событий-слов обуславливается не только их функционально-эстетической ценностью или стилистическими предпочтениями историка, но также и его представлением о том, что является исторически значимым, «объективно» ценным. Субъектом исторического познания в качестве объектив-

но значимых конституируются те события, которые могут или реально меняют происходящее в той или иной области. Это, как правило, события больших временных и пространственных масштабов с участием большого количества людей или события, происходящие на «верхних этажах» жизни. Чем больше влияния человек или группа людей оказывают на происходящее в обществе, в умах, сердцах и кошельках людей, тем значимее кажутся каждый их поступок, деталь одежды, предпочтения в еде и спорте, и чем больше к ним привлечено внимания, тем больше находят они свое отображение в истории. Например, всем известно, что В. Ленин любил слушать «Аппассионату» Бетховена, а И. Сталин любил курить трубку и ходить в сапогах. Таким образом, отображаемая сознанием историка действительность «выкраивается и сшивается» в соответствии с теми мерками, по которым измеряется значимость того или иного ее фрагмента, при этом остальная безграничная часть полотна действительности остается незадействованной в картине истории.

Историк, следовательно, конструирует не только отображение, но и объект отображения, поэтому знаковому конструированию картины истории предшествует ее познавательное конструирование. Такое ценностно-ориентированное выкраивание действительности основано как на эстетических и моральных, так и на биологических, социальных, научных и других ценностных составляющих познавательной активности. В связи с этим можно сказать, что картина истории — это не только раскрытие объекта познания, но и невольное раскрытие создающего ее субъекта. Именно поэтому картину истории можно использовать в качестве средства анализа не только объекта, но и субъекта исторического познания. В работе «Истина и метод» Х.-Г. Гадамер высказывал сходное мнение: «Подлинно исторический объект вообще не является объектом, но единством объекта и субъекта, отношением, в котором существует как реальность истории, так и реальность исторического понимания»<sup>36</sup>.

На формо- и смыслообразование картины истории влияют не только ценностные аспекты сознания, но и особенности человеческого восприятия и памяти. События, реконструируясь через восприятие ее участников или ис-

следователей и формулируясь в языке для восприятия ее читателем, отображают в себе как свойства языка, так и свойства воспринимающего. Первое, что отличает реальную «историю» от истории воспринятой — ее обобщенность. Эта обобщенность картины истории обусловлена именно природной ограниченностью воспринимающей способности свидетеля исторических событий, его физической неспособностью реконструировать абсолютно все детали того, что случилось в тот или иной период истории. А.Дж. Тойнби в работе «Постижение истории» пришел к осознанию того, что чем больше узнаешь нового, тем больше понимаешь, как мало знаешь, тем больше ощущаешь беспредельность познаваемой исторической реальности и ограниченность собственных возможностей<sup>37</sup>. Поэтому творческая жажда историка к постижению беспредельного «исторического поля» натывается на физическую границу познавательных возможностей, которая ставит историка перед выбором: либо сузить область исследования во имя сохранения деталей, либо абстрагироваться от многообразия деталей во имя расширения пространственного и временного охвата. Иначе говоря, в познании истории в отношении объема и содержания действует другая закономерность, чем в логике, так как в последней при любом «объеме» охватываемой реальности ее «содержание» остается неизменным, или, точнее, не превышающим предельного «объема вместимости» познающего.

Так как область нашего восприятия ограничена, то, став свидетелем исторического процесса, — а мы, ныне живущие, тоже являемся таковыми, — человек оказывается не способным постигнуть всего объема происходящего. Следовательно, результат такого исторического познания зависит от того, что попало в сферу его внимания, что оказалось ближе к его жизненному опыту, что удалось концептуально выделить из общего безбрежного потока происходящего. В связи с этим любые свидетельства очевидцев о тех событиях, которые стали историческими и которые используются историком в качестве материала для своих построений, по существу, являются обобщенными реконструкциями происходящего. Поэтому историк, опирающийся на эти свидетельства, создает историческую реконструкцию на основе других реконструкций.



Сходные идеи формулировали представители феноменологической социологии П. Бергман и Т. Лукман: «Реальность повседневной жизни оказывается хорошо понятной зоной, за пределами которой — темный фон. Если некоторые реальности освещены довольно хорошо, то другие затемнены. Я не могу знать все, что следует, об этой реальности»<sup>38</sup>. Реальная социальная действительность и социальная действительность, ставшая историей, будучи сами по себе объективированными конструкциями<sup>39</sup>, чтобы стать для субъекта познания объективной действительностью, должны каждый раз реконструироваться в мышлении с той или иной степенью целостности и достоверности. Поэтому, когда мы описываем какую-либо действительность, мы всегда описываем «собственную», реконструированную, ограниченно-обобщенную действительность. Если бы история, природа и общество были распахнуты в полном объеме своего подлинного существования и если бы объема нашего познания хватило вместить всю эту полноту, то никогда не было бы споров, что есть культура, что есть общество, что происходило в тот или иной период и т. д.

По словам Бергмана и Лукмана, «делать наличным», или создавать «эффект присутствия» того, чего уже нет, или того, что находится вне поля восприятия, нам позволяет «трансцендирующая и интегрирующая сила языка»<sup>40</sup>. Но «эффект присутствия» истории, вероятнее всего есть проявление не «сил» языка, а более масштабного феномена — памяти. Картина истории, взятая с ее знаковой, объективно наблюдаемой стороны, может быть рассмотрена как опредмеченная индивидуальная, общественная и природная память. Например, К. Ясперс в работе «Истоки истории и ее цель» отмечал, что история не существует сама по себе как природа. Действительность становится историей, когда ее начинают сохранять, документировать, что позволяет сохраненной действительности уже как «истории» преодолевать границы времени и пространства. У Ясперса история и прошлое не тождественны, для него история — это существующая в настоящем память о прошлом. Он даже выделяет в *истории* период «доистории», который, по его мнению, не является историей: «Объективно доистория — поток различных изменений,<sup>41</sup> однако в духовном смысле — это еще не ис-

тория, поскольку история возникает лишь там, где есть осознание истории, традиция, документация, осознание своих корней и происходящих событий. Представление, что и там, где нет преемственности, традиций, история как такая все-таки была или даже должна была быть не более чем предрассудок»<sup>41</sup>.

История есть там, где есть память, история и есть память. Все, о чем бы мы ни подумали, можно считать историей, потому что все, о чем бы мы ни подумали, уже есть память о прошлом. Но если придерживаться уже устоявшегося значения слова «история», то его нужно относить к более узкой области индивидуальной или общественной памяти. Р.Дж. Коллингвуд видел в историческом знании «особый случай памяти, когда объектом мысли настоящего оказывается мысль прошлого». О. Шпенглер считал картину истории «картиной памяти» или «биографией»: «Картина истории — будь то история человечества, мира организмов, неподвижных звезд — есть картина памяти»<sup>42</sup>. «Культуры суть организмы. История культуры — их биография. Данная нам как некоторое историческое явление в образе памяти история китайской или античной культуры морфологически представляет собой полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка»<sup>43</sup>.

Нужно отметить, что существует различие между картиной истории, хранящейся в потенциальной «памяти» самой природы и картиной истории природы, которая реконструирована в памяти общественной. Природный мир можно рассмотреть как потенциальную «память», существующую независимо от людей, которая становится актуальной «памятью» через нашу «расшифровку» явлений настоящего как знаков их прошлого. Весь природный мир может быть рассмотрен как матрица, хранящая информацию о своем прошлом, как память, запечатлевшая в своем нынешнем существовании судьбу мира. Эти следы словно встроены в нынешнее существование мира, и людям нужно лишь разгадать эти следы-знаки природы, чтобы она заговорила, открылась как память, как история.

Приведенные вначале споры в гносеологии по вопросу о предмете познания показали, что мы можем либо сохра-

нять «здравый смысл» и изучать историю как реальность трансцендентную, или разрушить его и изучать ее как реальность имманентную, замкнутую в «символическом универсуме» того или иного типа. Такой поворот в исторической науке может быть полезен не только философии, но и самой исторической науке. Р. Виппер пишет, что создание теории исторического познания есть необходимость, неизбежно возникающая в связи с периодической потребностью переосмысления старой картины истории и выстраивания *новой истории* на «почве другого мировоззрения», а также в связи с необходимостью очищения от старых терминов, классификаций, схем, научных принципов<sup>44</sup>. Нужно добавить, что такая рефлексия очищает не столько мировоззрение от устаревших познавательных средств, сколько саму картину истории, посредством деонтологизации принятых ранее принципов построения объекта и очищения от прежних процедур гипостазирования «анимистических» или антропоморфных характеристик. Но такая «очистка» даже в рамках теорий исторического познания происходит нечасто. Н.Е. Копосов, анализируя конструктивистские подходы к историческому познанию, обнаруживает, что «они затрачивали немало усилий на доказательство того, что общество и история конструируются разумом, но совершенно не интересовались конкретными формами разума, которые сказывались на наших представлениях об обществе и истории»<sup>45</sup>.

Е.Г. Трубина отмечает, что лингвистический поворот XX века привел не только к утверждениям о том, что доступ к исторической реальности возможен лишь в языковой репрезентации, но и к утверждениям, согласно которым любому пониманию и построению реальности предшествует «формирующее влияние языка»<sup>46</sup>. Но, как было показано выше, историком конструируется не только отображение, но и объект отображения, и конструированию истории средствами языкового отображения предшествует конструирование средствами мышления. Языковое воплощение картины истории, следовательно, есть отображение отображения. Особенности же языка и «языковых игр» сами детерминированы содержанием и границами сознания<sup>47</sup>. Специфика мировосприятия определяет как структуру языка, так и его «стилистику», в связи с этим

есть необходимость не лингвистического, а гносеологического поворота, как в исследовании истории, так и в исследовании языка<sup>48</sup>. Следовательно, в качестве «метаисторического» базиса, который конструирует и цементирует разрозненное множество исторических данных в связанную картину истории, необходимо рассматривать не такое вспомогательное средство, как язык, а сознание — исходный базис всякой конструирующей действительности.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы. История как объект познания может быть рассмотрена в трех ипостасях: 1) история как ушедшие в не-бытие реальные события; 2) история как восстановленная людьми репрезентация реальных событий прошлого; 3) история как совокупность ныне существующих «исторических следов», которые являются потенциальными знаками потенциального исторического дискурса.

В рамках «естественной установки сознания» реальная история существует, и мы ее познаем, но в наличной действительности истории в первом значении уже нет, и единственная история, какая действительно есть и с какой мы в действительности имеем дело, — это та, которая строится через конструирование знаков исторического дискурса. Поскольку историком конструируется не только отображение истории, но и сама отображаемая история, в соответствии с врожденными (априорными) и приобретенными (культурно-историческими) познавательными принципами и средствами, постольку в истории воплощается не только объект, но и субъект познания. Именно поэтому имеющаяся в нашем распоряжении история может быть средством изучения как объекта, так и субъекта; или, пользуясь языком диалектического материализма, можно сказать, что в «картине истории» овеществлено не только бытие, ушедшее в не-бытие, но и врожденные и приобретенные средства и способы ее производства. История, таким образом, есть объект антропо- и социоморфный, что заметно менее чем в мифологическом мышлении, потому что мы сами часть этой «мифологической» картины, и нам, чтобы осознать и преодолеть такой «морфизм» истории, необходимо выстраивать новую платформу, с которой мы могли бы посмотреть на

свою картину мира со стороны и, возможно, сделать наконец шаг к новому «осевому времени», к новому типу миропредставления.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Parner N.F.* Marking up lost time: Writing on the writing of history // *Speculum*. 1986. Vol. 61. № 1. P. 90–117; *Toews J.E.* Intellectual history after the linguistic turn: The autonomy of meaning and irreducibility of experience // *The American Historical Review*. 1987. Vol. 92. № 4. P. 879–907.

<sup>2</sup> *Философская энциклопедия*. М., 1989. С. 101.

<sup>3</sup> *Watson W.H.* On Method of Representation // *Philosophy of science*. Cleveland, 1960. P. 227.

<sup>4</sup> Здесь уместно привести цитату Д. Вико, который, по словам Р. Виппера, считал историю дедуктивной наукой: «История может стать наукой, столь же точной, как и геометрия, потому что она создает из самой себя мир известных величин, потому что она строит сама себя из собственных элементов» (*Vinper P.* Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 32).

<sup>5</sup> *Уколова В.И.* Арнольд Тойнби и постижение истории // Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 9.

<sup>6</sup> *Эко Э.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М., 1998. С. 21.

<sup>7</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. М., 1991. Вып. 1. С. 54.

<sup>8</sup> Там же. С. 55.

<sup>9</sup> *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1983. С. 158–159.

<sup>10</sup> Там же. С. 160.

<sup>11</sup> Р. Дж. Коллингвуд говорил, что историк, лишь обладая априорной (врожденной) идеей истории или исторического, использует настоящее как «свидетельство» его собственного прошлого: «Каждое настоящее располагает собственным прошлым, и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего» (*Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 236).

<sup>12</sup> *Грязнов А. Ф.* Философия Шотландской школы. М., 1986.

<sup>13</sup> *Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2000. С. 124.

<sup>14</sup> Там же. С. 131.

<sup>15</sup> *Радхакришнан Д.* Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 615.

<sup>16</sup> Там же. С. 616.

<sup>17</sup> См.: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989. Ч. 1.

<sup>18</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 474.

<sup>19</sup> *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. С. 235. Коллингвуд говорил также, что история, будучи априорной идеей, может порождать историю лишь из себя: «Историческое знание может расти только из исторического же знания», и чем большим историческим знанием мы обладаем, тем больше нам сообщают «предметы, выступающие в качестве свидетельств» (С. 235).

<sup>20</sup> *Трубина Е.Г.* Повествование и наука: от альтернативности к симбиозу // Альтернативные миры знания. СПб., 2000. С. 153–156.

<sup>21</sup> *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX. Екатеринбург, 2002. С. 13.

<sup>22</sup> Там же. С. 10.

<sup>23</sup> *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 166.

<sup>24</sup> См.: *Eaton R.M.* Symbolism and Truth. Cambridge, 1925.

<sup>25</sup> *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX. С. 12.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> См.: *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977. Нужно отметить, что описание Соссюром образования «языковых единиц» из двух однородных, бесформенных чувственной и мысленной масс с помощью «разрезания» их по «смыслу» и «функции» сходно со смысловой и функциональной разбивкой и организацией однородной массы исторических событий и фактов при создании событий-слов или целостного исторического дискурса историком. Это, возможно, говорит о наличии некоей универсальной «языковой» способности, конструирующей не только язык социальный, но и «язык» реальности (см. с. 114, 136, 144).

<sup>28</sup> *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX. С. 26.

<sup>29</sup> Ф. Анкерсмит считал, что «нарративные субстанции» или сложившиеся у историка представления о прошлом являются единственными референтами исторического дискурса (См.: *Копосов Н. Е.* Как думают историки. М., 2001. С. 289).

<sup>30</sup> *Барт Р.* Миф сегодня // Избранные труды: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 80–83.

<sup>31</sup> Там же. С. 73, 96.

<sup>32</sup> Там же. С. 98.

<sup>33</sup> *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX. С. 8.

<sup>34</sup> Там же. С. 10.

<sup>35</sup> Там же. С. 20.

- <sup>36</sup> Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1986. С. 267.
- <sup>37</sup> Тойнби А.Дж. Постижение истории. С. 630.
- <sup>38</sup> Бергман П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 76.
- <sup>39</sup> Там же. С. 101.
- <sup>40</sup> Там же. С. 69.
- <sup>41</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1. С. 65.
- <sup>42</sup> Шпенглер О. Закат Европы. С. 168.
- <sup>43</sup> Там же. С. 169.
- <sup>44</sup> Виппер Р. Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 3–5.
- <sup>45</sup> Копосов Н.Е. Как думают историки. М., 2001. С. 267.
- <sup>46</sup> Трубина Е.Г. «Метаистория» и историки // Уайт Х. Метаистория. С. 505, 506.
- <sup>47</sup> См. также: Ингве В. Гипотеза глубины // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
- <sup>48</sup> Павиленис Р.И. Понимание речи и философия языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986.

**Раздел V**

**ФИЛОСОФИЯ  
КАК ТИП ЗНАНИЯ**



### Философия: трудности становления и путь

Философия — это нечто... неизбежное.

*Х. Ортега-и-Гассет*

Философия — и, думаю, со мной согласится большинство, — является одной из самых ярких представительниц гуманитарного знания и одной из самых трудолюбивых разработчиц гуманитарных ценностей. Не будет большим преувеличением сказать, что в системе гуманитарного знания философия занимает *центральное* место. Философские идеи, основные положения какого-либо философского учения пронизывают и даже зачастую становятся фундаментом того или иного вида гуманитарного знания: культурологии, искусствоведения, психологии, истории, языкознания, социологии и пр. и пр. Невозможно представить себе творчество художника, в широком смысле слова, — писателя, живописца, музыканта — в отрыве от его, пусть и имплицитно присутствующих философских взглядов на мир, на собственную деятельность<sup>1</sup>. Больше того, по справедливому замечанию Хайдеггера, философия определяет лицо эпохи: «Метафизика (в рамках данной статьи нет необходимости различать такие понятия, как «метафизика», «философия», «философствование». — *Н.М.*) лежит в основе эпохи, определенным истолкованием сущего и определенным пониманием истины, закладывая основание ее сущностного образа. Этим основанием властно пронизаны все явления, отличающие эпоху. И наоборот, в этих явлениях для достаточно внимательного осмысления должно раскрываться их метафизическое основание»<sup>2</sup>. Философия — сердцевина гуманитарного знания, заряд и импульс его развития и движения. Живи, казалось бы, и радуйся. Но не тут-то было. Значимость и ценность философии ни в коей мере не ограждают ее самое от тех трудностей, кои сопровождают ее буквально с первых шагов ее пути.

Начать с того, что само возникновение нового, теоретического — философского — знания так и остается по сей день тайной за семью печатями. Предлагалось много вариантов объяснений — рост экономического благополучия, высвободившего время для абстрактного мышления, изменение социально-политического строя и т. п. Е. Ханпира полагает, что именно низвержение дионисийского культа расчистило почву для возникновения рационального мышления: «Жизнь инстинктивная, иррациональная, полная тайн и опасностей, уходит в подполье бессознательного. Общество обростает законами, традициями, строгой моралью. Человек с его разумом и доброй волей противопоставляет себя как личность безличностной природе, с которой он когда-то составлял единое целое... Отец-разум (воплощение требовательности, строгости, совести) возвысился над безразличной к гармонии Матерью-землей. Созидание пришло на смену разрушению, искусство одолело хаос. Индивидуальность победила природу»<sup>3</sup>.

В важной для понимания философии Античности книге М. Уэста «Ранняя греческая философия и Восток» ее автор очень убедительно показывает, что «именно вычурность восточной фантазии, освободив греков от ограничения очевидным, привела их к мысли о том, что за чувственным, за временем, скрывается мир Бытия. Эти концепции, игравшие важную роль в античной философии, были даром магов»<sup>4</sup>.

Повторяю, вариантов объяснений возникновения философии множество, и в каждом из них есть доля истины, однако, на мой взгляд, они скорее раскрывают механизмы и причины смены типов культуры, мироощущения, миропонимания. Но ни один из них не показал, а тем более не доказал, как и почему в *этом* месте и в *это* время возникают первые философские мысли, первые философские произведения. Да это и невозможно — не за давностью времен, а по определению: философия родилась вдруг, сразу, как Афина из головы Зевса.

Но это, хоть и избитое, но поэтическое, образное выражение не должно скрыть от нас, что начало философии (о продолжении — ниже) ознаменовалось двумя фактами: скандалом внутри философии и неприязненным отношением к ней со стороны тогдашнего общества.

Сначала о скандале. Признано считать первыми «чистыми» философами Гераклита и Парменида. Парменид в своей поэме «О природе» излагает нам первые «системы» онтологии и гносеологии.

*фр. 2* Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,  
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.

Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:

Это — путь Убежденья (которое Истине спутник).

*фр. 5* Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:

Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,  
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),  
Ни изъяснить...

*фр. 3* Ибо мыслить — то же, что быть...

*фр. 6* Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь

Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать<sup>5</sup>.

И вот спустя буквально несколько лет (а глядя из нашего двадцать первого века — мгновенно) является Горгий, который, по справедливому замечанию Барбары Кассен, иронично и даже грубо переиначивает первого философа<sup>6</sup>. Позволю себе задержаться на рассуждениях французской исследовательницы, ибо они не просто важны для нашего разбирательства дела «Парменид — Горгий».

Кассен вначале предельно лаконично излагает трактат Горгия, которому Секст Эмпирик дал название «О небытии, или О природе» (название, замечает Кассен, звучит вызывающе. Это то самое название, какое получили писания почти всех досократовских философов, сочинивших трактат «О природе», но в то же время это и его переверот точно вверх ногами): «Ничего нет». «Если оно есть, то оно непознаваемо». «Если оно есть и оно познаваемо, то его нельзя продемонстрировать другим»<sup>7</sup>. Трактат Горгия, пишет Кассен, являет нам «структуру попятного движения, расправляясь сразу же с главным тезисом, а затем переходя к частностям по всем признакам антилогии, защиты, дискурса всегда и неизменно второго порядка. Фрейд мастерски воспользовался этим ходом — и нам трудно удержаться от того, чтобы не повторить его еще раз: А позаимствовал у Б медный котел; по возвращении его Б жалуется, что

в котле имеется изрядная дыра, делающая его бесполезным. Вот как строит свою защиту А: 1. Я не брал у Б никакого котла. 2. Когда я взял котел, в нем уже была дыра. 3. Я вернул его целым и невредимым»<sup>8</sup>.

Итак, философия не успела сказать «есть», как тут же услышала в ответ «нет». И, замечает Кассен, горгиевские перестановки «есть» на «нет», «познаваемое» на «непознаваемое», «передаваемое» на «непередаваемое» вовсе не появляются извне, словно их по собственному произволу привносит какой-то ловкий фокусник. Напротив, они всецело вытекают из самой «Поэмы» и совершаются путем ее повторения и ловли на слове. «Все предприятие Горгия, — пишет французская исследовательница, — состоит в том, чтобы сделать очевидным следующее: онтологическая поэма уже как поэма есть софистический дискурс, а вся *philosophia perennis*, заключенная в ней, дает тому лишь наиболее полное свидетельство, будучи самым эффективным из всех возможных софистических дискурсов. Другими словами, софистика — тоже поэзия, но поэзия иного рода, может быть, поэзия грамматиков, стремящаяся сорвать покровы с механизмов действенности чар языка»<sup>9</sup>.

Нельзя не остановиться на сравнительном анализе философии и софистики, проведенном Кассен, ибо выяснение отношений между ними позволяет философии четче самоопределиваться, что очень важно для философии в самом начале ее трудного пути. Предваряя свой анализ, Кассен обращается к Андре Лаланду, который в своем («бессмертном», пишет Кассен) «Техническом и критическом словаре философии» дает два определения софистики: А. Совокупность учений, или, точнее, интеллектуальная позиция важнейших греческих софистов (Протагора, Горгия, Продика, Гиппия и пр.). Б. (нарицательное имя) употребляется для обозначения своего рода философии словесного рассуждения, чуждой основательности и серьезности. Отталкиваясь от этих определений, Кассен заключает: «...реальная практика тех, кого называли или кто сам называл себя “софистами”, становится в философии средством обозначения одного из типов иного, нефилософского поведения»<sup>10</sup>. Кассен утверждает: факт истории, эффект структуры состоит в том, что «точка спайки, в которой возникает объект “софистика”, есть платонический артефакт, продукт диалога. Сущность этого артефакта состоит

всего-навсего в том, чтобы сделать из софиста негативное *alter ego* философа: его дурное “другое”... Если софист — то “другое” философа, то, что философия из раза в раз силится изгнать со своей нивы, столь же очевидно, что и философ определяет себя (только и исключительно) как “другое” софиста, то “другое”, которое под натиском софистики постоянно вынуждено отступать даже внутри собственной линии обороны»<sup>11</sup>.

Кассен утверждает: софист (Протагор по поводу богов, Антифонт по поводу семьи, Горгий по поводу того, что существует и что воспринимается) всегда преувеличивает, всегда ставит чрезмерные вопросы, всегда выводит чрезмерные следствия. Эта дерзость просто-таки выводит философию из себя, заставляет любовь к мудрости преступать границы, которые она предписала себе. «Софистика есть не что иное, как оператор определения границ философии»<sup>12</sup> — вот к такому интересному выводу подводит нас Кассен.

Но мы еще не прощаемся с софистикой — она поможет нам плавно перейти ко второму факту, имевшему место быть в самом начале философского пути. Факт этот — раздраженность, настороженность и прямо-таки неприязнь по отношению к философии как новому знанию.

Итак, традиционный образ софистики был создан Платоном в его многочисленных диалогах. Разоблачения их деятельности идут по всем направлениям: в онтологии — софиста не занимает бытие, но он скрывается в тени небытия и случайности; в логике — он не взыскует истины, его цель — мнение, видимая согласованность, победа в ораторском поединке; в этике, политике, педагогике — он не ищет мудрости и добродетели, но алчет денег и личной власти. Но чуть ли не главное прегрешение софистов — их, мягко сказать, нелюбовь к философии. В диалоге «Горгий» Платон предоставляет слово ученику Горгия софисту Калликлу. Приведу чрезвычайно пространную речь последнего, гневно и страстно изобличающего никчемность философии, лишь с некоторыми купюрами, ибо, на мой взгляд, вполне можно предположить, что Платон устами софиста высказывает общее мнение о философии, распространенное в обществе того времени, а не только среди софистов. При этом нужно иметь в виду, что оскорбительную для фи-

лософов речь произносит не какой-то невежда, но человек, которого Сократ характеризует «как умного, обладающего знанием, доброжелательного»; Калликл, в свою очередь, неустанно подчеркивает свое дружеское расположение к Сократу и желает Сократу только добра (Горгий 487 а, с. — *Н.М.*). Поначалу Калликл заявляет, что есть своя прелесть у философии, но только если ею заниматься умеренно и в молодом возрасте. Стоит же задержаться на ней дольше, чем следует, — и она погибель для человека! «Если даже ты очень даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои годы, ты неизбежно останешься без того опыта, какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым. Ты останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы, частные ли или государственного значения, — безразлично, в радостях и желаниях — одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах»<sup>13</sup>. Калликл великодушно соглашается с тем, что нет ничего постыдного заниматься философией в юном возрасте просто ради образования. Если же ею занимается взрослый человек, то за это его следует высечь кнутом и даже надавать ему пощечин(!). «Когда я вижу человека в летах, — со страстью убежденного в своей правоте, заявляет Калликл, — который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут! (опять кнут, как же велико желание софиста *высечь философа*. — *Н.М.*) Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта<sup>14</sup>; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово»<sup>15</sup>.

«А между тем, — продолжает Калликл, — друг Сократ (не сердись на меня, я говорю это только потому, что желаю тебе добра), разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором, на мой взгляд, находишься ты и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили — тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, — и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь — ты оказался бы совершенно незащищен, голова у тебя пошла бы кругом, и ты

бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора.

Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, “приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит”, делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе? Такого человека, прости меня за грубость, можно *совершенно безнаказанно отхлестать по щекам*»<sup>16</sup>.

В заключение своего обличительного монолога Калликл дает Сократу несколько советов, которые должны направить того на путь истинный: «Послушайся меня, дорогой мой Сократ, прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел, обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, оставь другим уловки эти тонкие, — не знаю, как их называть, вздором или пустословием, поверь, они твой дом опустошат вконец»<sup>17</sup>. «Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами»<sup>18</sup>.

Итак, заниматься философией взрослому человеку ни в коем случае не пристало (вопрос на засыпку — кто же будет обучать философии молодых людей?), ибо философия обрекает его на полную беспомощность в житейских и гражданских делах, не приносит ему ни денег, ни славы, ни власти. Однако этим претензии к философии далеко не исчерпаны. Непростительная вина философии в глазах общественного мнения состояла в том, что она осмелилась идти против традиционных, глубоко укоренившихся в обществе мнений. Но иначе быть и не могло — возникло *новое* и по форме и по содержанию знание, которое должно было, расчищая себе путь, покончить со старыми представлениями о мироздании. Именно поэтому негативному отношению общества к философии предшествует во времени весьма нелицеприятная, доходящая до оскорблений критика философами своих предшественников, которых они попросту обзывают чернью. Заметьте: если, говоря о черни, мы имеем в виду низшие слои населения, то первые философы обрушиваются с руга-

ню на самых образованных людей, интеллектуальную элиту того времени. «Простой» народ не мог быть их противником, оппонентом в силу своего невежества, незнания основ собственной культуры. «Культурным» же людям, прекрасно разбирающимся в творениях Гомера и Гесиода, старой и новой мифологии и т. п., философы не прощают их приверженности к старым традициям, именно эту приверженность называя подлинным невежеством. Впрочем, достается не столько адептам старой культуры, сколько самим родоначальникам. Вот некоторые фрагменты Гераклита: «Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не знал (даже) дня и ночи! Ведь они суть одно»<sup>19</sup>; «Гомер стоил того, чтобы его выгнали с состязаний и высекли, да и Архилох тоже»<sup>20</sup>. А уж как досталось Пифагору: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем»<sup>21</sup>; «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за собственную мудрость многознание и мошенничество»; «(Пифагор) — предводитель мошенников (по другому толкованию: “изобретатель надувательств”）」<sup>22</sup>.

Но эта брань, тем более по адресу предшественников уже умерших, была внутренним (семейным) делом философии. Ситуация резко меняется в худшую для философии сторону, когда философ, до того творивший в тиши и уединении, выходит со своими идеями на суд общественности. «Как только какой-то тип человека, — пишет Ортега-и-Гассет, — дорастает до масштабов общественного явления, общество сразу вырабатывает свое отношение к нему. Действительно, как только в Афинах появляется первый философ, а им был Анаксагор, реакцией на него афинского народа становится раздражение, которого раньше здесь не знали. Греки нашли в своем языке слово для обозначения тех видов деятельности, которые вызывали у них раздражение: о таких людях они говорили, что те были *περίττα*»<sup>23</sup>. Как только народ, продолжает Ортега-и-Гассет, замечает мыслителя, положение последнего круто меняется: «В афинском народе были все еще очень прочны религиозные верования. Одним из них было убеждение в том, что в мире есть тайны, которые человек обязан уважать, поскольку знание этих тайн — привилегия богов. Таким образом, для каждого нормального афи-



нянина попытка проникновения в эти тайны была равносильна неверию в богов. Все, что происходит на небе, божественно, а следовательно, “метеорология”, стремившаяся раскрыть тайну и понять, что такое небо, как оно устроено и что на нем происходит, должна была казаться богохульным занятием. В последней трети IV века все три выдвинувшихся в Афинах философа — Анаксагор, Протагор и Сократ — были либо изгнаны из города, либо, как в случае последнего, “уничтожены”<sup>24</sup>.

Помимо всего прочего, новые мыслители выражают свои идеи столь замысловато, что их трудно или вовсе невозможно понять:

«Ч у ж е з е м е ц. Когда кто-либо из них высказывает положение, что множественное, единое или двойственное есть, возникло или возникает и что, далее, теплое смешивается с холодным, причем предполагаются и некоторые другие разделения и смешения, то, ради богов, Теэтет, понимаешь ли ты всякий раз, что они говорят?»<sup>25</sup>

Больше того, они и не стремятся быть понятыми:

«Ч у ж е з е м е ц. ...Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей. Но вот что кажется верным...

Т е э т е т. Что же?

Ч у ж е з е м е ц. А то, что они, *свысока взглянув на нас, большинство, слишком нами пренебрегли*. Нимало не забываясь, следим ли мы за ходом их рассуждений или же нет, каждый из них упорно твердит свое»<sup>26</sup>.

Все это вкуче, утверждает Ортега-и-Гассет, заставило мыслителей свою деятельность, первоначальное название которой было *ἀλθεια*, определить как *φιλοσοφια*, — по Ортега-и-Гассету, последний термин много беднее и менее выразительный, чем первый. Почему?

Ортега-и-Гассет в «Возникновении философии» справедливо замечает, что если мы оживим в себе смысл устоявшегося технического термина и попытаемся понять его до конца, то мы воссоздадим ту жизненную ситуацию, в которой оказался мыслитель, впервые увидевший перед собой *новый предмет*. «Это обстоятельство, этот живой опыт нового греческого мышления, который обернулся философской деятельностью, был замечательно назван Парменидом и некото-

рыми группами его современников “*alétheia*”»<sup>27</sup>. Дословно *alétheia* означает, по Ортеге-и-Гассету, раскрытие, исследование, обнажение, откровение (Ницше — «не-сокрытость»). Это слово, утверждает он, представляет нам философию в свете того, чем она является на самом деле: «разгадыванием загадок, откровением, которое выводит нас непосредственно к реальности в ее перво-зданном виде»<sup>28</sup>.

Через десять лет после смерти Сократа, пишет испанский философ, положение «мыслителя» несколько улучшилось, ибо уже два поколения афиняки получили новое образование *paideia*, однако неприязнь демоса вовсе не исчезла. «Мыслители» уже не действовали с самоуверенной беспечностью, которой отличались их предшественники в VI веке и в первой половине V века<sup>29</sup>. Это во-первых. Во-вторых, философствование становится повторяющимся явлением, т. е. становится профессией, о которой люди начинают судить «со своей колокольни». Теперь философ — общественная фигура, как городской голова, торговец, солдат и т. п., и в качестве таковой находится под пристальным — и, прямо скажем, неодобрительным вниманием общественности. Нужно было искать новое название для своей деятельности: с одной стороны, чтобы отгородиться — названием, только (!) — от своих предшественников, вызывавших неприязнь общества, с другой — чтобы выделиться среди все возрастающих самых противоположных видов интеллектуальной деятельности. Надо было вооружиться таким названием, пишет Ортега-и-Гассет, «которое по отношению к общественному мнению было бы оборонительным, а по отношению к другим формам “мышления” — наступательным»<sup>30</sup>. К этому моменту, продолжает Ортега-и-Гассет, уже более века существовало слово, значение которого было чрезвычайно расплывчатым и ни к чему не обязывало: «философствование». Параллельно со словом «*filokalein*» (соседство продолжалось довольно долго) поначалу оно просто указывало на некие свободные упражнения в искусстве, поэзии, идеях<sup>31</sup>.

Однако, сколь ни интересны рассуждения Ортеги-и-Гассета о возникновении термина «философия», обозначившего профессиональную интеллектуальную деятельность мыслителей после V века, приходится оставить их за рамками статьи, ибо моя задача в другом: показать, что в самом на-

чале своего пути философия вынуждена была обороняться от своих противников как справа, так и слева, как от жесточайшей критики интеллектуалов, так и от неприязни демо-са, что и заставило мыслителей сменить первоначальное название (как слишком претенциозное и дерзкое в глазах общества) на более нейтральное и совершенно ни к чему не обязывающее, — просто «любовь к мудрости»<sup>32</sup>.

Но и новое название не уберегло новое учение от подозрительного отношения к нему, непонимания и соответственно раздражения. Тогда философия нашла другой обходной путь, именно — укрыться внутри себя. Эзотерические (*esôterikos* — *внутренний*) учения предназначены только для узкого круга посвященных и недоступны для невхожих в этот круг других. Думается, что тайные учения создавались не только для развития тех или иных идей, которые могли быть доверены избранным из избранных, но и с целью скрыться от посторонних глаз, просто уйти с общественной площади в уединенное место. Сократ спрашивает Протагора, надо ли при обсуждении интересующих их вопросов разговаривать «наедине или при других», на что Протагор отвечает: «Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом, — сказал Протагор. — Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих, и старших и младших, — проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов»<sup>33</sup>.

Разумеется, существовали и существуют строго эзотерические учения, доступ к которым предельно ограничен небольшим числом посвященных. Но именно философия не может долго оставаться тайной лишь для некоторых — она по определению есть явление общественное, и уход «в подземелье», повторяю, вызван тактическими, а не стратегическими соображениями. Вот что пишет Т. Васильева по поводу неписаной философии Платона: «Античные сообщения о внутриакадемической деятельности Платона, несомненно, заслуживают самого тщательного изучения, но для противопоставления устного учения литературным произведениям Платона пока еще нет серьезных

оснований, и более продуктивным будет, вероятно, исследование, исходящее из предположения о *единстве* творческой личности великого афинского философа»<sup>34</sup>. Не вызывает сомнений, что Платон вел устные беседы с слушателями Академии, но, как правильно замечает Васильева, вряд ли предлагаемые в этих беседах идеи могли резко отличаться от идей, развитых в написанных диалогах. Даже чисто психологически трудно представить, что великий философ не только Античности на протяжении всей своей жизни тщательно, скрупулезно, кирпичик за кирпичиком выстраивавший сложнейшую, развернутую, продуманную до мельчайших деталей, аргументированную и пр. систему мироздания, в устных беседах говорил о чем-то *совершенно* ином. Поэтому вероятнее предположение о том, что именно из-за тактических соображений в определенные моменты Платон уединялся со своими учениками в аллеях Академии, неспешно обсуждая в частных, устных беседах волновавшие его проблемы. Судя по высказыванию Сократа в «Федре», Платон вообще очень любил устные речи («живые и одушевленные речи знающего человека» — «Протагор», 276 а), возможно, ставил их выше записанного, но предпочитал писать, дабы надежно и прочно сохранить их для будущего. (Как тема устного творчества Платона связана с нашей темой, читатель поймет чуть ниже. — *Н.М.*). Недостатки устных бесед очевидны — они живут мгновение, оставаясь в душе слушателя, пока он сам жив. В чем же их преимущество?

**Сократ.** ...Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет (вот еще один повод для «ухода» с общественной арены в аллею Академии. — *Н.М.*). Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе.

**Федр.** И это ты говоришь очень верно.

**Сократ.** Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат (! — *Н.М.*) первого, и насколько оно по своей природе лучше того и могущественнее?

**Федр.** Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает? 1

**С о к р а т.** Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать<sup>35</sup>.

Вот это «промолчать» очень важно. Хотя в диалоге подразумевается пауза в разговоре, молчание собеседников, задумавшихся об услышанном или размышляющих о дальнейшем ходе беседы, «промолчать» выводит нас на новый способ философствования (именно об этом моя ремарка в скобках чуть выше), радикальным образом позволяющий уходить от нападок и непонимания со стороны недоброжелателей философии. Впервые развернутое обсуждение проблемы молчания в философии я встретила в книге В. Бибихина «Язык философии».

Бибихин справедливо указывает на то, что в определенные исторические периоды создаются условия, совершенно невыносимые для развития философской мысли. Реакция философии — молчание. В частности, в XX веке есть десятилетия молчания русской мысли. С загадочной самоуверенностью, пишет автор «Языка философии», шумно утверждало себя вместо философии то, в чем не было мысли, но мысль не присоединилась к этому наводнению жизненной силы. Мысль предпочла молчание приспособлению к силе и не стала обслуживать исторически сложившиеся формы жизни. Жизнь показала чудеса выживания, высшие формы приспособления. В успехе выживания она оказалась качественно выше, чем жизнь в более спокойных частях мира. «Мысль в отличие от этого сохранила свою высоту не благодаря трудному приспособлению к новым условиям, а благодаря отказу от приспособления»<sup>36</sup>. Псевдофилософия, пишет Бибихин, произносила много слов, но ей не удалось сказать своего слова: молчащая мысль — или «говорящее молчание» (Бибихин) — не дала ей слова. «Своим молчанием, — продолжает Бибихин, — мысль вынесла худший приговор тому, что прилагало огромные силы, чтобы занять ее место. Молчание мысли, когда громко говорят фикции мысли, — залог того, что последнее слово в истории не останется за тем, кто спешит его взять»<sup>37</sup>. И сегодняшним философам Бибихин дает ценный совет: «Вместо суетливой спешки и нервных ожиданий лучше было бы довольствоваться простым знанием того, что ожидаемое

слово будет сказано в конечном счете тоже только мыслью, а не человеческими расчетами. Важно не спешить говорить, а готовиться расслышать, каким будет слово, которое скажет или не скажет мысль»<sup>38</sup>.

В связи с последней цитатой хочется сделать следующее замечание. Как часто сегодня упрекают философию в отрыве от жизни, в малом ее внимании к наукам, в недостаточном освоении новых смыслов, «поставляемых» современной действительностью и т. п. и т. д. И бесконечные призывы-требования: философия должна то-то и то-то, ей необходимо сделать так-то и так-то и т. п. Ничего философия не должна, и ничего она не может сделать по принуждению извне. Философия — интимное и спонтанное движение, зависящее исключительно от неведомых нам процессов внутри ее самой. Как она будет развиваться, как будет вносить новые смыслы или переосмысливать старые, — все это ни в какой степени не зависит от «человеческих расчетов». Прав Бибахин: нужно набраться терпения и готовиться расслышать мысль, может быть, она уже на подходе, а может быть, это дело неблизкого будущего.

Но вернемся к проблеме молчания философии. До сих пор мы говорили о молчании как реакции на неблагоприятные условия существования философского знания (начиная, как мы видели, с самого зарождения философии). Но поскольку уж зашел такой разговор, то остановимся здесь и на молчании как средстве самовыражения философии. В этом аспекте молчание есть не произнесенная, не высказанная вслух мысль, *несущая глубокое содержание*, т. е. молчание как язык философии. Бибахин справедливо отмечает, что право и возможность молчания есть только у человека: «Молчание — необходимый фон слова. Человеческой речи, в отличие от голосов животных, могло и не быть. Птица не может не петь в мае. Человек мог и не заговорить. Текст соткан утком слова по основе молчания»<sup>39</sup>. И еще одно очень важное замечание: «Как и что мы говорим, в свою очередь зависит от того, *как и о чем мы молчим*»<sup>40</sup>. В статье «Керкегор и проблема науки» Д. Лунгина очень правильно замечает: «Невнимание, намеренное или невольное, к тому, что у Керкегора *звучит и молчание*, ведет к прямолинейным и оттого несправедливым оценкам его мысли»<sup>41</sup>. Стиль Керкегора, замечает Лунгина, — это

образец «мышления пропущенными звеньями» (О. Мандельштам. — Прекрасное выражение поэта. — *Н.М.*), которые необходимо восстановить, «вышагивая вдоль керкегоровского корпуса и выстукивая пустоты. Наиболее интересным в Керкегоре мне представляется то, что им не высказано...»<sup>42</sup>. Здесь будет уместным напомнить читателю, что книга «*Fear and Trembling*» была издана Керкегором под псевдонимом *Johannes de Silentio*.

Но как молчание может донести до нас самую главную, последнюю в своем пределе мысль? Эту мысль мы можем вычленил из общего контекста философского учения. Библихин говорит о необходимости уметь найти ключи, «которые прошлое дает для понимания своих умолчаний». «Так, — пишет он, — общее место древнегреческой философской школы — напоминание, что “мудрость” не должна разглашать себя “непосвященным”. Применительно к философскому слову это равносильно указанию на то, что смысл тут никогда не ограничен обыденным значением говоримого, не открыт без подготовки»<sup>43</sup>. Молчание же в нашем теперешнем представлении, с горечью констатирует он, — «это отсутствие сообщения. Историограф чувствует свою миссию выполненной, когда фиксирует первое появление сообщения. Оно появляется, когда культура намека уже *надломлена*»<sup>44</sup>.

Очень нужные слова находит Д. Лунгина для разъяснения того, как Керкегор умеет высказать невысказываемое: «Средством сообщить что-то и, соответственно, утаить у Керкегора является даже интонация, все его многочисленные частицы, замедляющие и ускоряющие мыслящую речь, что заставляет услышать в известных утверждениях “существование неуловимо для разума”, “существование не дается мысли” прежде всего гамму отношения к этому обстоятельству вплоть до отчаяния, и уже потом — посылку для последующего умозаключения»<sup>45</sup>.

Однако нам пора вернуться к нашей основной теме — трудному пути философии, на котором она познала и славу и забвение, и доброжелательное внимание общества и резкое осуждение своей деятельности, и сладость побед и горькое поражение.

Средние века, точнее раннее Средневековье, — пожалуй, самый тяжелый период в развитии западноевропейской

философии. Нашествие «варваров» изменило западноримский мир и Европу в целом до полной неузнаваемости. На фоне новой географической и этнографической картины Европы возникают радикально отличные от прежних экономический уклад, социальные условия, культура, религия и пр. Как будто лавина обрушилась, сметая все старые формы жизни, чтобы освободить место для возникновения и развития новых. Подлинный хаос воцарился там, где еще только что было относительное благополучие и спокойствие. А там, где только что мы наблюдали высокую античную духовность, образовалась глубокая культурная яма. Неимоверно разрушительной для духовной культуры силой явился географический фактор, «перелопативший» буквально всю Европу. «В течение всего V в. и большей части VI в., — пишет М. Грабарь-Пассек, — карта Западной Европы непрерывно менялась. Из прочно организованных римских провинций Европа превратилась в подвижный конгломерат неустойчивых варварских государств, пытавшихся закрепиться то в той, то в иной части Западноримской империи как в последние десятилетия ее почти призрачного существования, так и после ее крушения»<sup>46</sup>. Уже одного этого (не говоря о других глобальных причинах) более чем достаточно, чтобы разрушить вековые культурные традиции и не дать возникнуть новым формам духовности. (Представьте себе: вы сидите за письменным столом, размышляя о высоком и вечном, а в комнате перетаскивают с места на место диваны, шкафы, стулья и пр. При этом рабочие не только громко и яростно ругаются, но постоянно дубасят друг друга. Тут уж не до «высокого и вечного».)

Однако к середине VI века обстановка в Европе несколько стабилизируется, и появляются, наконец, какие-никакие, но условия для интеллектуальных занятий. Эти занятия проходят... в монастырских кельях, и состоят они поначалу в собирании и переписывании древних рукописей. Замечательно написала Грабарь-Пассек: «И здесь, хотя и в несколько измененном виде, произошло то же самое, о чем за шесть веков до того писал Гораций:

Греция, взятая в плен, победителей диких пленила...

(Послания, II, 1,156).

Только в данном случае роль Греции сыграл Рим»<sup>47</sup>.



Говорить о создании новой культуры новой Европы еще рано. Речь может идти только о первых шагах к освоению прошлого, еще не понятого и не ассимилированного. Это даже не ростки духовной культуры, но подготовка почвы для этих ростков. Однако (как я была не права, когда писала выше, что о «высоком и вечном» в эпоху катастрофических потрясений размышлять невозможно), несмотря на столь неблагоприятные времена, философия продолжала свой путь. Когда же я говорила о том, что Средние века — один из самых тяжелых периодов в истории философии, я имела в виду тот факт, что в философии фактически произошла революция (ломка), не имевшая места ни до того, ни после: возникла *новая* религия — христианство, — *самым радикальным*, каким это только возможно, образом изменившая все существовавшие ранее понимания самого мироздания, с одной стороны, и места и цели человека в нем, с другой. Кстати, С. Неретина очень точно указывает на тот факт, что средневековая философия начинается в период, когда сама история Средневековья еще не начиналась, и именно благодаря тому, что христианство зарождается в Античности: «В отличие от истории средних веков, отсчет которой ведется, как правило, с IV века, истоки средневековой философии усматриваются в раннехристианском периоде»<sup>48</sup>. Так, непреходящее по своей значимости и сегодня произведение Августина «О граде Божиим» было написано ок. 413–426 годов, более чем за полвека до завоевания Рима в 476 году Одоакром.

Философы в коренным образом изменившихся условиях призваны были переосмыслить *все* смыслы, переоценить все ценности, установить *абсолютно новые* смысложизненные регулятивы. Античная философия, как мы знаем, несмотря на свое принципиальное отличие от мифологического миропонимания, часто и охотно использовала мифы для подтверждения и разъяснения той или иной новой мысли, идеи. Возникшая в Новое время наука заставила философию пересмотреть многие существенные свои положения, что-то уточнить, добавить и т. п., но смены миропонимания в том виде, в каком это произошло в Средние века, не было. Естественно, новые научные знания не могли не изменить представления о мире и в первую очередь такие важнейшие, как представления о времени и пространстве. Для средневеково-

го человека пространство, например, имело значение особого, сакрализованного пространства. «Человек в ту пору, — пишет И. Данилова, — не всегда ясно представлял себе, что находится за пределами его города, его страны, “за горами, за морем”, но он постоянно ощущал себя живущим между небесами и преисподней, между востоком, где был расположен “рай божий”, и западом, где перед его мысленным оком маячил “судный день”; и всегда для него совершенно определенное значение имела правая — хорошая и левая — плохая сторона»<sup>49</sup>. Новая наука исходит из противоположного толкования понятия пространства. Для нее пространство — абстрактное, гомогенное, изотропное пространство, в нем нет ни привилегированных мест, ни направлений (вверх, вниз) и в нем все точки эквивалентны друг другу. Тем не менее, изменение «земных» понятий не разрушало главного фундамента — извечно сотворенного Творцом Бытия. Религиозно-психологическая установка оставалась как для ученого, так и для философа одинаковой — христианской. Ньютон был убежден в том, что мир прекрасен и в нем царят законы, потому что мир имеет Творца — Бога. Именно поэтому, повторяю, наступление научной эры не было столь болезненно катастрофичным для философии, как смена одной религии другой, качественно новой.

Необходимо отметить и тот (естественно, широко известный факт), что средневековая философия развивалась в очень узких рамках, определяемых церковью. Существовало Священное Писание, в котором все уже было сказано — о мире, человеке, Боге, и по существу роль философии сводилась к тому, чтобы быть простой *служанкой* теологии. Однако в силу спонтанного развития философской мысли философия постепенно отвоевывает свои позиции, вырабатывает собственную проблематику, методологию и т. п. В этом плане показательна проблема веры и разума (центральная проблема средневековой философии). Тертуллиан (ок.160–после 220), пишет С. Аверинцев, «готов измерять силу веры именно ее несоизмеримостью с разумом и рационалистической шкалой оценок: “Сын божий распят; нам не стыдно, ибо полагалось бы стыдиться. И умер сын божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сообразно. И после погребения он воскрес; это несомненно, ибо невозможно” (De carne Christi, V)»<sup>50</sup>. Это рассуждение история чутко

сконцентрировала в лаконичное: «верю, потому что абсурдно», т. е. *для* разума абсурдно, но я верю. Ансельм Кентерберийский (1033–1109) говорил: «Credo ut intelligam» («верую, чтобы уразуметь»). Здесь уже вера призывается на помощь разуму в его деятельности. И хотя Ансельм смиренно продолжает вслед за «но верую, дабы уразуметь» — «верую ведь и в то, что “если не уверую, не уразумею”!»<sup>51</sup>, не будем забывать, что именно он впервые разработал доказательство существования Бога. Это — знаменитое онтологическое доказательство бытия Божия, сыгравшее неопределимую роль в истории всей последующей философии, в частности, философии Канта. Возможно, именно критический анализ этого онтологического доказательства привел Канта к *кантовскому* решению проблемы логического и реального, к различению аналитического и синтетического суждения, к его знаменитому утверждению: «безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей», высказанному в разделе «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога».

Абеляр (1079–1142) говорил иначе: «понимать, чтобы верить». Вера уже не принимается «на веру», необходимо обоснование веры рациональными доводами (правда, церковь не простила этого Абеляру, и он, осужденный Суассонским (1121) и Санским (1140) соборами, умер в изгнании. Но и противник ему достался чрезвычайно достойный — Бернар Клервоский).

Итак, средневековая философия, преодолевая внешние и внутренние трудности, привела философию к тому, чем ей предназначено быть по определению, — рациональному знанию о Бытии. Пройдя мрачно-веселое Возрождение, философия вступила в Новое время. Изменившиеся социально-политические, культурные, духовные обстоятельства, научная революция поставили перед философией новые вопросы и новые проблемы. Но это уже — другая история, и другие трудности на пути философии.

В заключение лишь несколько слов. На одной из египетских пирамид много тысячелетий назад была сделана надпись: «Люди погибли от незнания истинного мира либо от неумения пользоваться силами Природы». Что мы сотворили с природой, общеизвестно. Значит, у нас остался единственный путь спасения — познать истинный мир. Филосо-

фия — в первых рядах борцов за выживание человечества. В первых — ибо остальные виды гуманитарного знания вспахивают каждый свой кусочек земли. Философия — и в этом ее предназначенье и определение — ищет Истину Бытия, истину человеческого бытия и человеческого существования.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Из последних работ по данной теме см.: *Монин М. А.* Толстой и Фет. Два прочтения Шопенгауэра // Вопросы философии. 2001. № 3.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 41.

<sup>3</sup> *Ханлира Е. Э.* Античная трагедия и трагедия античности (Фридрих Ницше: Рождение трагедии из духа музыки) // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 103.

<sup>4</sup> *West M.* Early Greek philosophy and Orient. Oxford, 1971. P. 242.

<sup>5</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 295–296.

<sup>6</sup> *Кассен Б.* Эффект софистики. М.; СПб., 2000. С. 19.

<sup>7</sup> Более развернуто: «*Секст (adv. math. VII)*... в сочинении носящем заглавие “О несуществующем или о природе”, он устанавливает три главных положения... первое гласит, что ничто не существует; второе — что если что-либо существует, то оно непознаваемо для человека; третье — что если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего». См.: Хрестоматия по истории философии. М., 1997. С. 99.

<sup>8</sup> *Кассен Б.* Эффект софистики. С. 18.

<sup>9</sup> Там же. С. 19.

<sup>10</sup> Там же. С. 6.

<sup>11</sup> Там же. С. 7.

<sup>12</sup> Там же. С. 8.

<sup>13</sup> *Платон.* Горгий 484 c-d // Собр. соч.: В 4 т. Т.1. М., 1990 (далее будет указан только том).

<sup>14</sup> То есть Гомера (см. Ил. IX 440 сл.), пишет в примечаниях к «Горгию» А. Тахо-Годи. “Имеются в виду слова Феникса, воспитателя Ахилла, обращенные к нему:

Юный, не знал ни войны ты, для всех одинаково тяжкой,

Ни совещаний народных, где славой венчаются люди”.

(*Платон.* Т. 1. С. 805).

<sup>15</sup> «Горгий», 485 d-e.

<sup>16</sup> Там же, 486 а-с (курсив мой. — Н.М.).

<sup>17</sup> Здесь Калликл, пишет в примечаниях к диалогу Тахо-Годи, перефразирует строки из «Антилопы», причем, он опускает слово «софизмы», оставляя «уловки эти тонкие». Калликл, отмечает Тахо-Годи, «сам софист и прекрасно понимает, что такое софистические ухищрения, которыми Сократ не пользовался и которые он презирал» (Платон. Т. 1. С. 805).

<sup>18</sup> «Горгий», 486 с-d. Много лет спустя Сократ в «Теэтете» (написанном приблизительно в 369 году, а «Горгий» — в 80-е годы IV века) дает решительный отпор подобным взглядам на философию (это представляется здесь уместным, ибо «Теэтет» задуман Платоном как воспоминание о примерно тридцатилетней давности беседы накануне судебного процесса над Сократом). Да, говорит мудрец, не случайно, что люди, «большую часть своего времени проводящие в занятиях философией, выступая в суде, вызывают смех».

Ф е о д о р. Что ты хочешь этим сказать?

С о к р а т. Вероятно, если сравнить тех юношей, что толкаются в судах и тому подобных местах, с теми, что проводят время в философии и ученых беседах, то воспитание первых будет рабским перед воспитанием вторых.

Ф е о д о р. Почему?

С о к р а т. Потому что у последних, как ты выразился, никогда не бывает недостатка в досуге, и своим рассуждениям они предаются в тишине и на свободе... Первым же всегда недосуг, их подгоняют водяные часы, не позволяя им держать речь о чем либо, их связывает противник и зачитываемый иск, сверх которого ничего нельзя говорить. Речи же свои они держат, как раб за раба — перед господином, что восседает со своим законом в руке... От всего этого люди становятся ожесточенными и хитрыми («Теэтет». 172 с-е; 173 а). По Сократу, философы выгодно отличаются от подобных общественных деятелей:

С о к р а т. Эти же (философы. — *Н.М.*) с ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание; Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слухом не слышали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться... Ибо воздерживается он (философ. — *Н.М.*) от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко (173 с — е, 174 а; /курсив мой. — *Н.М.*; см. также 174 б-177 с, где читатель найдет очень ин-

тересные рассуждения о различиях между философами и общественными деятелями).

<sup>19</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. 43 (57 DK).

<sup>20</sup> Там же. 30 (42 DK).

<sup>21</sup> Там же. 16 (40 DK).

<sup>22</sup> Там же. 17 (129 DK), 18 (81 DK).

<sup>23</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии (Послесловие к работе Х. Мариаса «История философии»). — В кн.: *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. М., 1991. С. 280 (Ортега-и-Гассет считает, что лучший перевод слова *λεριττά*, несущего в себе множество семантических оттенков, дает Педро Симон Абриль, испанский гуманист XVI века: «то, что означает слишком много знать»).

<sup>24</sup> Там же. С. 280–281.

<sup>25</sup> *Платон*. «Софист». 243 b.

<sup>26</sup> Там же. 243 a–b (курсив мой. — *Н.М.*).

<sup>27</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. С. 244.

<sup>28</sup> Там же. С. 245. Интересно замечание Ортеги-и-Гассета по поводу того, что выражение «голая истина» есть тавтология: «Благодаря забавной взаимосвязи между “раскрытое — реальность”, или обнажение реальности, мы зачастую говорим о “голой истине”, что является тавтологией. То, что обнажено, — это реальность, а обнажать ее — это истина, исследование, или *alétheia*» (Там же. С. 245).

<sup>29</sup> Ортега-и-Гассет пишет, что к V в. «мыслитель» (слово «мыслитель» Ортега-и-Гассет ставит в кавычки, чтобы подчеркнуть, что оно замещает слово «философ», еще не существовавшее в те времена. — *Н.М.*) уже осознает себя таковым и понимает, что посвятил себя важному виду человеческой деятельности, но его профессиональное лицо еще не оформилось в той мере, которая необходима, чтобы народ, истинный народ, заметил его и выработал свое отношение к нему. «Отсюда та, ни с чем не сравнимая свобода, которой пользовались как ионические физиологи, так и первые философы. “Мыслитель” еще не был общественным лицом» (Там же. С. 278).

<sup>30</sup> Там же. С. 283.

<sup>31</sup> Там же. С. 284.

<sup>32</sup> Но еще одно замечание испанского философа не могу не привести: даже среди составных слов слова *φίλο*, пишет он, начинающиеся на *φίλο*, представляют собой совершенно особый случай, поскольку *φίλο*, хотя и является почти полным словом, из-за частого употребления превратилось в нечто очень близкое к приставке. «Это обстоятельство чуть ли не полностью стерло первоначальный смысл этого слова, означающий “пристрастие”, “вкус к” “удовольствие от”, оставив только значение многократно-

сти и продолжительности, указывающее на определенную особенность или склонность. Одним словом, нечто похожее на латинские суффиксы *osus* и *bundus*» (там же. С. 284).

<sup>33</sup> «Протагор». 316 e-d.

<sup>34</sup> *Васильева Т.В.* Неписаная философия Платона // Вопросы философии. 1977. № 11. С. 160.

<sup>35</sup> «Протагор». 275 d-e, 276 a.

<sup>36</sup> *Бибихин В.В.* Язык философии. М., 1993. С. 37.

<sup>37</sup> Там же. С. 38.

<sup>38</sup> Там же. С. 39.

<sup>39</sup> Там же. С.24.

<sup>40</sup> Там же. С. 26 (курсив мой. — *Н.М.*).

<sup>41</sup> *Лунгина Д. А.* Керкегор и проблема науки // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 162 (курсив мой. — *Н.М.*).

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> *Бибихин В.В.* Язык философии. С. 35.

<sup>44</sup> Там же (курсив мой. — *Н. М.*).

<sup>45</sup> *Лунгина Д.А.* Керкегор и проблема науки. С. 162.

<sup>46</sup> *Грабарь-Пассек М.Е.* От античности к Средневековью (IV–VIII вв.) // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970. С. 11.

<sup>47</sup> Там же. С. 12.

<sup>48</sup> Философия. М., 1996. С. 54.

<sup>49</sup> *Данилова И.* От средних веков к Возрождению. М., 1975. С. 64.

<sup>50</sup> *Аверинцев С.* Тертуллиан // Философская энциклопедия. М., 1970. С. 226.

<sup>51</sup> *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995. С. 128.

## **Рациональность философии как ценность культуры**

Когда спорят о «рациональной философии», дискуссия легко соскальзывает на обсуждение терминов. Что такое рациональность? Что такое философия? Об этом можно говорить бесконечно. Боэцию философия являлась прекрасной женщиной, утешавшей его мудрыми речами на краю гибели. В наше время нередко услышишь, что философия — замшелый мусор, который пора вымести из университетских аудиторий. Рациональность некогда представлялась божественным светом, пронизывающим тьму незнания и греха, перед которым отступают пороки и ложь. Сегодня рациональность часто выступает синонимом деловитости, приспособленности к жизни, умения обходить препятствия и достигать задуманного. К тому же в ней видят некий антипод чувства, полноты переживаний, высушенную мумию человечности. Говорят, что нынешние и будущие беды человечества связаны с торжеством чудовищно гипертрофированной рациональности, современного Молоха, принимающего кровавые жертвы у тех, кто ему поклоняется.

Наличие крайностей в воззрениях и оценках обычно свидетельствует о том, что мы имеем дело с фундаментальными понятиями. В эти понятия имплицитно закладываются представления о том, что такое человек. А какой вопрос более важен для нас?

Здесь я хотел бы поразмыслить, к каким последствиям для понимания культуры и ее ценностей ведут различия представлений о рациональности и рациональной философии.

### **1. Можно ли определить «рациональность» через какие-либо иные понятия?**

Для начала приведу пример, иллюстрирующий довольно распространенное представление о рациональности. За-



мечу, что в нем видна озабоченность взаимозависимостью понятий «рациональность» и «культура».

Г.Л. Тульчинский под рациональностью понимает «эффективность и конструктивность целенаправленной деятельности»<sup>1</sup>. Смысл прост: рационально все, что способствует достижению поставленной цели; нерационально то, что не способствует этому, иррационально то, что уводит от цели, препятствует ее достижению. Возможны по крайней мере две стратегии целенаправленной деятельности и, соответственно, два типа рациональности. Первый тип — «техническая рациональность» — предполагает идею «замышленного действия», имеющего определенную цель. Таковы, например, действия любого «креатора»: столяр задумывает стол, превращает этот замысел в конструктивный план и реализует его, преобразуя некий материал с помощью эффективных инструментов; Мир есть реализация Божественного замысла (какими инструментами пользовался Создатель, нам судить не дано, но о Его конструктивном плане кое-что можно вызнать с помощью научных исследований). Тульчинский говорит, что синтез идей «технической рациональности» и «единобожия» дает то, что мы называем «европейской рациональностью». «От Бога-творца к деизму и от него к человеку-инженеру — вот путь европейской цивилизации»<sup>2</sup>.

Второй тип — «космическая рациональность», она отвечает идее гармоничной целостности мира, близка идее «Дао» как истины-пути и ответственности за следование ему, за гармоническую целостность мира. «Космическая рациональность» не отбрасывает «техническую». Познать меру и глубину ответственности человек может только традиционными рациональными методами (теоретическое знание, моделирование и др.). Однако «техническая рациональность» не является в этом случае самодостаточной, она подчинена «космической рациональности», является средством для нее.

В основе этой типологии лежит *различие целей*, относительно которых определяется рациональность деятельности. Для «технической рациональности» выбор цели не существенен. Что строит «креатор» — больницу или газовую камеру для ликвидации «неполноценных» людей — это никак не сказывается на определении его деятельности как

«технически рациональной». Если он считает свою цель важной, значительной, благородной, возвышенной, великой, божественной — это его личное дело. Конечно, он может быть самозванцем. Кто-то строит «счастливое будущее» для людей, на что его вовсе не уполномочивали; у строителя и у тех, для кого постройка якобы предназначена, могут сильно расходиться представления о счастье. Но самые ярые противники целей самозванца не могут не признать его действий рациональными, если они, действия, действительно «конструктивны и эффективны». Например, действия Пол Пота, который стремился в нищей Кампучии обеспечить приличный уровень жизни, уничтожив несколько миллионов лишних ртов, можно обсуждать с точки зрения их «технической рациональности» (кому-то они покажутся вполне и даже единственно рациональными, кому-то — не совсем удачными, кому-то — неумными), при этом вопрос о их моральной оценке (благородные они или подлые, возвышенные или низменные, «людоедские») просто не имеет смысла.

Субъект «технической рациональности» отвечает только за достижение целей деятельности, но не за смысл самих целей. Тот, кто нажимает кнопку пусковой установки смертоносного оружия, отвечает за то, чтобы была нажата «правильная» кнопка и чтобы ракета поразила цель. Но не за выбор цели. Тот, кто полагает некую цель, тоже может действовать в духе «технической рациональности», если решит, что достижение данной конкретной цели есть эффективное средство достижения иной, возможно, более общей цели. Когда цели весьма отдаленны и носят абстрактный характер (например, достижение всеобщего счастья и справедливости), то судить о «технической рациональности» действий, к ним якобы направленных, очень трудно. «Техническая рациональность» локальна, ее сфера ограничена обозримыми в своих последствиях действиями. Это позволяет устанавливать более или менее явную ответственность «креатора». Тот, чьи цели неизвестны или несоизмеримы с человеческим пониманием, не подлежит и ответственности за действия, им совершаемые: к нему можно направлять мольбы, его можно проклинать, но нельзя обвинять в том, что он якобы действует неэффективно или нецелесообразно.

Как знать, быть может, те, кто считают, что Мир не создан никем, а обладает лишь «естественной целесообразностью», сами того не ведая, выступают адвокатами Создателя, обеспечивая Ему алиби на том суде, на котором человек судит Бога. Возможен ли такой суд — этот вопрос оставим для иных дискуссий.

«Космическая рациональность» (синоним Дао) — путь к заведомо великой и возвышенной цели, всемирной гармонии. Понятно, что на этом пути ограничен произвол при выборе частных «технических» целей. Став на этот путь, рациональный «креатор» не должен своими действиями вызывать нежелательные, разрушительные и противогуманные эффекты (от этого разрушился бы сам путь, а это в свою очередь было бы нерационально!). «Техническая рациональность» — полезная вещь. Ее можно и нужно использовать как «эффективное» и «конструктивное» средство достижения целей, согласных с Дао.

Какой тип рациональности автор считает более высоким, объяснять не надо. «Путь традиционной рациональности — путь произвола и самозванства, путь разрушения природы, человеческих связей и душ. Другой путь — путь свободы и ответственности, путь утверждения бытия и гармонии — и в душе, и с миром»<sup>3</sup>. Также не будем выяснять, в чем именно состоит «путь Дао», что такое «космическая гармония», кто и как отличает «высокие цели» от «низких» или «плохих», каким образом «телеологический принцип» применим ко всем и всяким родам человеческой деятельности, и другие, столь же сложные и древние вопросы.

Меня интересует другое. Что проясняется, когда термин «рациональность» редуцируется к понятию «целесообразности»? Разве этот второй термин более «ясен» и «отчетлив», чем первый? Не думаю.

Может ли быть рациональной деятельность, которая не достигает поставленной цели? Возьмем такую, казалось бы, заведомо рациональную деятельность, как научное исследование. Как часто бывает, что оно не достигает цели — той, которая была намечена и поставлена исследователем! Но ход исследования может быть вполне логичен, последователен, конструктивен. Что делать, бывает — все усилия напрасны, исследование не привело к искомому результа-

ту, оно оказалось «неэффективным». Значит, оно не было рациональным?

Цель научного познания — истина. Пусть так. Тогда, напомнил Т. Кун, большинство научных теорий, оказавшихся ложными, должны считаться нерациональными, поскольку они не достигли этой цели. История науки — это история нерациональных предприятий, затеянных учеными. Еще более странные выводы получим, заявив, что цель научных исследований — достижение некоей пользы (как бы ни трактовалось это понятие). Одни и те же научные теории, методы, результаты, открытия стали бы одновременно и рациональными, и нерациональными, поскольку полезное в одном отношении может быть вредным в другом: попробуем оценить полезность открытия цепной ядерной реакции с точки зрения жертв Хиросимы! Такова цена сведения рациональности к целесообразности.

Подозрительна сама идея «определения» рациональности через какие-то иные, якобы «интуитивно ясные» понятия и термины. Можно показать, что какая бы то ни было редукция рациональности — к логичности, последовательности, согласованности частей во взаимосвязи целого, к причинно-следственным объяснениям, к следованию образцам деятельности (практической или теоретической) и т. д. — всегда может быть подвергнута критике. А ведь большая часть нашей литературы по проблеме рациональности — это как раз попытки развертывания различных «интуиций» о природе рациональности в методологические концепции.

Общее свойство таких попыток в том, что они ходят по «логическому кругу» — рациональность «определяется» через какие-то свои признаки, а те в свою очередь считаются признаками именно рациональности, а не чего-либо иного. Попробуйте ответить на вопрос: рационально ли считать рациональность сводимой к целесообразности? Какая цель преследуется таким сведением? Можно ли говорить о выборе цели как об особой целесообразной деятельности? На эти вопросы можно дать самые разные ответы.

Вряд ли было бы легче определить и термин «философия». Вернее сказать, определений-то можно предложить множество, но в каком из них термин «философия» определяется через более «понятные» термины? Похоже, что сле-

дует искать какие-то иные способы введения таких терминов, избегая «логического круга» и стремясь к тому, чтобы они связывались в некоторую последовательную систему. Возможно, в тех случаях, когда мы имеем дело с такими понятиями, «определения» являются просто *объявлениями о способе употребления терминов*, и наша забота в том, чтобы эти способы были удачными.

## 2. Похожа ли рациональная философия на науку?

На одном из заседаний методологического семинара по проблеме «Рациональность философии» в Институте философии РАН И.Т. Касавин предложил соблазнительный подход: прекратить непродуктивные споры, признать, что есть интуитивно ясные представления о рациональности научных и философских текстов, и следовать этим представлениям, когда речь идет об оценке таковых текстов. Тогда, например, рациональной будет философия (лучше сказать: философствование), которая отвечает следующим требованиям: последовательность и логичность рассуждений, отказ от метафизических претензий, отказ от построения всеобъемлющих (онтологических или аксиологических) систем, вообще отказ от необоснованных требований универсализма, выведение своих суждений из фактов и правильных описаний (дескриптивизм), а не из «первопричин» и тому подобного. Все это набор хорошо знакомых требований из антиметафизических программ, например, позитивистской.

С методологической точки зрения, это означает, что философские рассуждения должны отвечать критериям рациональности, обычно применяемым в науке. Другими словами, философия, чтобы быть рациональной, должна быть научной (или похожей на науку).

Что такое «научная или похожая на науку философия»?

Было время, когда на подобный вопрос отвечали уверенно: философия есть наука в ряду других наук, совокупность которых охватывает все сущее. «Философия для разрешения своих задач имеет твердое научное основание, с одной стороны, в фактах и явлениях внутренней, умственной жизни человека, с другой же — в фактах и явлениях внешнего мира. На основании этих фактических данных фило-

софия доходит до своих общих воззрений как на средства и пределы познания, так и на мир вообще, при помощи тех же самых общих методологических приемов, которыми пользуются и специальные науки. Поэтому ей присущи свойства “научности” наравне со всеми другими науками»<sup>4</sup>. Поэтому ненаучной философии просто не может быть.

В наше время такая уверенность разделяется далеко не всеми. Х. Ортега-и-Гассет заявлял, что «философия не наука, ибо она нечто гораздо большее»<sup>5</sup>. Конечно, дело не в том, что больше (или лучше): философия или наука. Это вопрос спорный, если не бессмысленный. Но равенства между наукой и философией нет. А.Л. Никифоров разъясняет это так: философия не удовлетворяет критериям научности, которые сама (в роли философии науки) устанавливает. В отличие от науки философия равнодушна к подтверждениям своих суждений фактами. Она совместима с фактами и даже пытается использовать их в своих рассуждениях. Но факты не могут рассматриваться как интерпретации логических выводов из философских положений — в отличие от той связи, какая имеет место между теоретическими положениями науки и эмпирическими данными. Утверждения философии непроверяемы и непроверяемы — в том смысле, в каком проверяемы или опровержимы суждения науки. В философии нет общепринятых теорий; она принципиально плюралистична. Вопреки тому, что утверждал Г. Струве, философия не пользуется научными методами, например, в ней нет места наблюдениям и экспериментам. Философия не имеет даже единого поля проблем: то, что составляет важнейшую проблему для философа-экзистенциалиста, может быть просто бессмысленным набором слов для философа-позитивиста. Это и многое другое говорит о том, что «философия давно перестала быть наукой и осталась просто философией»<sup>6</sup>. Просто философией — значит, определенной формой мировоззрения. Имеет ли мировоззрение человека (в том числе и того, кто считает себя философом) отношение к научности — это вопрос, на который нельзя дать ответа заранее.

В цитированной выше книге Г. Струве утверждал, что философия не только стоит в ряду других наук, но и занимает в этом ряду привилегированное место: она способна

разрешать противоречия между результатами разнородных специальных наук «на основании их сравнительного критического разбора с точки зрения основных начал знания, умственных и предметных»<sup>7</sup>. Вряд ли кто-нибудь из современных ученых согласится с такой ролью философии; если вообще допустить, что результаты исследований в различных областях науки могут вступать в противоречие между собой, то уж разрешать эти противоречия ученые вряд ли доверят философам, а постараются обойтись собственными силами. Вполне возможно, что замечания философов (например, о корректности применяемых в той или иной науке методов рассуждения, о соблюдении логических правил, о границах языка, используемого учеными и т. п.) могут быть полезными в научных диспутах, выступать частью приемлемой и ценной аргументации. Но последнее слово все равно останется за наукой. Скажем, было бы очень странно, если бы те ученые, которые выстраивают физическую картину мира, основываясь на общей теории относительности Эйнштейна, и те, которые придерживаются релятивистской теории гравитации (А.А. Логунов и др.), разрешали бы свои споры обращением к философии (к какой именно?). Впрочем, именем философии велись погромы в «советской» биологической науке (и не только в ней), но этот факт — предостережение: философию можно привлечь к решению научных споров в роли идеологического надсмотрщика, что, по сути, означает смерть самой философии.

Иногда говорят о научной философии как о сфере философских рассуждений, где значительную роль играют методы и суждения науки, в том числе математики и логики. Именно они сообщают этим рассуждениям не только продуктивность, но и осмысленность. Более того, считают, что когда научные понятия внедряются в ткань философских дискурсов, тем самым эти дискурсы очищаются от псевдопроблем, а некоторые реальные проблемы находят удовлетворительное решение. Подобные идеи высказывали Б. Рассел, Р. Карнап, Я. Лукасевич, Г. Райхенбах, Л. Витгенштейн и многие другие. Но дело не только в борьбе с псевдопроблемами. Насыщение философских текстов научной терминологией, рассмотрение философских вопросов в терминах специальных наук как бы придает этим

текстам наукообразность (далеко не всегда это приводит к действительному прояснению обсуждаемых проблем), создает видимость единого смыслового поля, на котором ученые и философы могли бы найти общий язык и взаимопонимание. Правда, часто философские работы при этом выглядят как упрощенный пересказ научных концепций, а популярные статьи ученых, обладающих высоким авторитетом в науке, принимаются за философские откровения и охотно цитируются философами. «Онаучиваются» подобным образом не только рассуждения из области философской онтологии (работы о пространстве, времени, бытии, материи, формах ее движения и пр.), но и работы по проблемам познания, социальной философии, этики, эстетики, не говоря уже о таких специальных разделах философского анализа, как логика и методология науки, философия языка, или о работах, объединенных под рубриками «философские проблемы естествознания» или «философские проблемы социальных наук». Продвигая стратегию «онаучивания» достаточно далеко, пытаются создать особые ветви философского исследования, например, так называемую философскую антропологию, которая в некоторых своих вариантах предстает как смесь научных и философских текстов, выдаваемая за особый тип философской теории.

Что сказать о такого рода философствовании? В приснопамятные времена, когда в отечественной философской литературе было слишком много пустословия и идеологических заклинаний, такое «пропитывание философии наукой» выглядело полезным; ведь помимо прочего, оно требовало определенной образованности, давало возможность ученым говорить с философами и сообщать им некоторые удивительные вещи, о которых философы спешили составить свое суждение. Иногда это приносило обоюдную пользу и удовлетворение, иногда было пустой тратой времени и бумаги, а иногда, как я уже напомнил выше, оборачивалось скандалами и погромами.

Теперь другие времена. И хотя, как и встарь, бывает, что философские работы мимикрируют «под науку», насыщаясь сверх меры научной терминологией, украшают себя ссылками на научную классику, «инкрустируют» свои рассуждения цитатами из физики или социологии, биологии



или теории систем и т. д., уже труднее объяснить, зачем все это делается, и кому нужна философия, говорящая не на своем языке, а на языках различных наук (это напоминает поведение русских дворян XIX века, демонстрировавших свою принадлежность к привилегированному классу превосходным знанием французского и почти полным неумением изъясняться по-русски).

Иногда говорят, что таким-де путем философы не только «образованность показывают», а «обобщают» научные идеи и методы, доводя это обобщение до мировоззренческого уровня. Не буду оспаривать такие заявления. «Блажен, кто верует, тепло ему на свете». Но замечу, что подобные заслуги могли бы признать за собой очень и очень немногие, и что-то не слышно радостных кликов в среде ученых по поводу того, что их идеи так хорошо и плодотворно обобщаются философами. Зато вовсю слышны голоса тех, кто называет эти потуги, — простите за откровенность, — паразитированием на науке, которая не нуждается в подобных услугах, как их ни рекламируй и в какую броскую обертку ни заворачивай. Далеко не всегда это голоса умных людей, часто — даже совсем наоборот, но хор их все громче, и, положив руку на сердце, разве нет у подобных заявлений некоторых резонансов? Разумеется, сказанное не относится к тем действительно выдающимся примерам плодотворного диалога философов и ученых, которые всем известны и которых, к счастью, все же не так мало.

И все-таки «научной» или «рациональной» философия становится не потому, что философы говорят и пишут на языке научных теорий, а потому, что рассматривают и обсуждают свои проблемы так, словно это происходит за столом научной дискуссии.

### 3. Критерии научной рациональности

А что происходит за таким столом? Если описать в терминах методологии науки «идеальную научную дискуссию», то можно сказать, что ее участники обязаны следовать определенным *критериям научной рациональности* (реальность, разумеется, почти всегда сильно отличается от идеала). Кто и как устанавливает эти критерии, об этом будет сказано ниже. К ним относятся правила и законы логи-

ки, принципы и законы фундаментальных наук, нормы и правила научно-исследовательской деятельности, образцы решения исследовательских задач, а также многое другое — все, относительно чего можно сказать: если знание или способ его получения соответствуют этим критериям, то они *научно-рациональны*.

Возможны различные системы критериев такого рода. Их различие определяется тем, какие именно критерии играют в них важную (системообразующую) роль, а какие имеют второстепенное значение; кроме того, системы могут различаться по составу входящих в них элементов (например, в одних системах важнейшую роль играет принцип детерминизма, в других он может иметь «периферийное» значение или даже вовсе исключаться из числа критериев рациональности; одни системы включают в себя правила классической «двузначной» логики, другие обходятся без некоторых из них, например, без закона «исключенного третьего»; некоторые виды рациональных рассуждений в рамках аристотелевской физики не будут таковыми в рамках ньютоновской физики и т. п.). Различные системы критериев научной рациональности можно рассматривать как модели, с помощью которых строится «образ рациональной науки»<sup>8</sup>. Иначе сказать, благодаря этим моделям возможны ответы на вопрос, рациональны или нерациональны та или иная научная теория, дисциплина, тот или иной способ научной деятельности, то или иное научное рассуждение. Понятно, что такие ответы релятивизированы по отношению к различным моделям научной рациональности. Поэтому правильный ответ на вопрос «Рационален ли данный фрагмент науки?» будет следующим: «Рационален (нерационален) с точки зрения данной модели научной рациональности».

Выделим два типа таких моделей. К первому типу (M1) отнесем те модели научной рациональности, которые позволяют судить о рациональности или нерациональности некоторой *системы научного знания* (научной теории, научно-исследовательской программы, доказательства, системы аргументации и пр.). Ко второму типу (M2) отнесем модели, позволяющие судить о рациональности (нерациональности) *изменения* (перестройки, модификации, замены и пр.) *систем научного знания* (критериев выбора тео-

рии, критериев роста достоверности, критериев увеличения правдоподобия или роста эмпирического содержания теории и т. д.).

Оценка рациональности некоторой системы научного знания по модели  $M1$  является достаточной, чтобы провести разграничительную («демаркационную») линию между рациональным и нерациональным научным знанием. Всякое знание, систематизированное так, что это нарушает какое-либо требование  $M1$ , или удовлетворяющее такому критерию, который несовместим с  $M1$ , считается *нерациональным* или *иррациональным*.

Это, кстати, позволяет судить о том, что такое «рациональная научная критика». Такая критика всегда относится к некоторой модели типа  $M1$ . Пусть даны две системы научного знания,  $S1$  и  $S2$ , каждая из которых рациональна «по-своему»:  $S1$  рациональна с точки зрения модели  $M1_a$ ,  $S2$  — с точки зрения модели  $M1_b$ . Тогда  $S1$  «нерациональна» с точки зрения модели  $M1_b$ ,  $S2$  «нерациональна» с точки зрения  $M1_a$ . Иначе сказать, критик всегда «рационализирует» некоторую систему знания с точки зрения своей рациональности. Именно поэтому «рациональная критика» всегда ограничена; «универсальная рациональная критика» была бы следствием предположения о существовании некоей «абсолютной системы критериев рациональности» — чего-то вроде Божественного свода правил Ума.

Несмотря на свою ограниченность, рациональная научная критика всегда возможна и почти всегда полезна. Неправы те, кто говорит о «несоизмеримости» моделей научной рациональности. Если одна модель включает в себя «закон исключенного третьего», а другая отвергает его применимость, то критики, пользующиеся этими моделями, не только могут привести множество вполне рациональных аргументов, обосновывающих свою правоту, но и прекрасно поймут друг друга, хотя и останутся при своих убеждениях. Добавим, что модели научной рациональности могут различаться некоторыми своими элементами или способами их организации в систему, но никогда не бывает так, что эти модели «абсолютно различны», иначе какая-то из них вообще не имела бы отношения к науке.

Особенность модели  $M2$  заключается в том, что она позволяет провести иной тип «демаркации» — не между ра-

циональной и нерациональной системами знания, а между рациональным и нерациональным способами *изменения* этих систем, их развития, роста, выбора между ними и т. д. Например, если M2 включает в себя критерий «роста эмпирического содержания теории», то рационально выбрать из двух систем S1 и S2 ту, которая обеспечивает этот рост, и нерационально упорствовать в применении S1, если эта система не обеспечивает рост эмпирического содержания или делает это хуже системы S2 (И. Лакатос).

Важно подчеркнуть, что в данном случае на выбор оказывает решающее влияние именно критерий «роста эмпирического содержания», а не другие критерии рациональности, даже такие важные, как, например, критерий непротиворечивости системы знания. Если противоречивая система при определенных условиях (разумеется, не безусловно, не огульно, иначе работал бы логический принцип «из противоречия следует все, что угодно») дает возможность увеличивать рост эмпирического знания, то ее применение, т. е. выбор этой системы среди прочих, является рациональным. Вопрос о рациональной критике с помощью M2 решается также вполне определенно.

Таким образом, научная рациональность описывается *двумя типами моделей*, и оба эти типа («критериально-нормативный» — M1 и «критико-рефлексивный» — M2) необходимы для такого описания, хотя взятые в отдельности, они противоречат один другому (противоречат потому, что M1 *не допускает* никакого изменения, а M2 *предполагает* рациональное изменение некоторой системы знания), но, взятые совместно, работают в соответствии с принципом дополнительности<sup>9</sup>.

Очень важен вопрос о том, как образуются модели обоих типов. Это вопрос о том, как некоторые утверждения (сформулированные в виде принципов, законов, правил и т. д.) принимаются в качестве критериев научной рациональности. В философии науки распространена гипотеза, которую я считаю продуктивной: таковыми они становятся как *конвенции*, принятые научной элитой, которые затем через систему обучения, профессиональной подготовки научных кадров, а также через некоторые другие важные каналы, внедряются в сознание работающих в науке людей, интериоризируются, а потому приобретают статус «априорных»

(в известном смысле) условий осмысленной научной деятельности. Однако этим еще не объясняется то, *на каком основании или основаниях принимаются эти конвенции.*

Почему следовать тем или иным законам логики — рационально, а нарушать их или не обращать на них внимания — нерационально или иррационально? Почему в XVIII веке уподоблять мир и мировые процессы работе механизма (часов, например) — считалось рациональным, а предполагать энтелехию или мировую душу (вспомним попытки романтиков XVIII века создать не-ньютоновскую науку) — нерациональным? Иными словами, чем руководствуются люди, когда отождествляют рациональность (разумность) своих рассуждений со следованием таким-то, а не иным, критериям?

Конечно, можно на такие вопросы вообще не обращать внимания. Приходится слышать, что вопрос о рациональности решается просто и ясно: все логически грамотное, последовательное, а в науке — еще и соответствующее определенным законам (законосообразное), упорядоченное, выстроенное в строгую цепь причинно-следственных объяснений и т. д. — все это и есть «рациональное». Да, здесь есть некое подобие «логического круга», но это неизбежно на уровне широких, даже предельных обобщений (нечто подобное некогда утверждал философствующий вождь мирового пролетариата, когда «определял» материю через сознание и *vice versa*).

Опять-таки не буду спорить. Мне сейчас важно (важнее, чем допытываться, какой именно уровень обобщения можно считать предельным, чтобы соглашаться с наличием на этом уровне неизбежности «логического круга») понять, почему иными мыслителями одни критерии рациональности считаются бесспорными и общепринятыми, а другими — те же самые критерии либо подвергаются сомнению, либо вовсе отвергаются. Почему закон «исключенного третьего» одними логиками и математиками принимается в качестве бесспорного критерия рационального доказательства, а другими критикуется и отвергается? Почему ссылки на интуитивную ясность и очевидность могут безоговорочно приниматься в качестве оснований для того, чтобы считать научное рассуждение доказательным (рациональным), и столь же безоговорочно отвергаться в качестве

таковых? Почему для одних ученых наличие «контрпримера» является достаточным основанием для того, чтобы применить по отношению к гипотезе *modus tollens*, а для других — вовсе нет?

Ответы на подобные вопросы сводятся к некоторому почти очевидному факту. Критерии рациональности, образующие ту или иную модель M1, зависят от *философских положений*, явно или неявно принимаемых учеными. Иными словами, каковы философские взгляды ученого (его философское мировоззрение), таковы и критерии рациональности, которые он согласен принять (заклучив при этом соответствующие конвенции с другими учеными) и которым он согласен следовать, считая их обязательными.

Таким образом, принятие моделей научной рациональности — это процесс, основанный на некоторой философии. *Корни научной рациональности уходят в почву философского мировоззрения.*

Это относится к моделям рациональности обоих типов: M1 и M2. И рациональность научных теорий (например), и рациональность процессов изменения научных теорий или программ зависят от того, какая «философия рациональности» доминирует в данный период развития науки. В качестве примера можно привести эволюцию взглядов на процессы изменения научного знания от индуктивизма и кумулятивизма до, скажем, методологии научно-исследовательских программ Лакатоса или концепции «умеренного рационализма» Ньютона-Смита.

#### **4. Применимы ли к философии критерии научной рациональности?**

Перейдем к рациональности философствования. Поставим вопрос так: можно ли рассуждать о рациональности философствования в терминах моделей M1 и M2?

Что касается модели рациональности типа M1, то она может применяться в тех случаях, когда философская концепция изложена в виде системы. Разумеется, тогда от нее можно требовать логичности, последовательности, соответствия между основоположениями и выводами (следствиями). Очевидно также, что система критериев рациональности, применимых для оценки *философствования*,

не может вполне совпадать с системой, применимой для анализа *научных систем*. Согласимся с А.Л. Никифоровым: некоторые критерии научной рациональности бессмысленны при оценке философских построений — например, критерий эмпирической проверяемости, законы фундаментальных теорий. Но для философствования важны такие критерии рациональности как логичность, последовательность, доказательность, точность терминологии, однозначность семантических характеристик, непротиворечивость, системность, взаимосвязанность различных фрагментов и направлений исследования и т. д.

Всякая ли философия может быть представлена как концептуальная система? Систематичность — принцип *научного знания*. Если философ строит свою концепцию, ориентируясь на этот принцип, то он сближает, а иногда и отождествляет свою философию с наукой. Так, Гегель заявлял, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее», и свою философию считал не более и не менее как универсальной наукой: «Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки, к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*»<sup>10</sup>.

Конечно же, не все философы согласны с Гегелем в этом вопросе. Классический оппонент Гегеля, С. Кьеркегор резко выступал против отождествления философии с «действительным знанием», утверждая, что философия, занимаясь самым важным для нее вопросом о человеке и его личности, принципиально не может быть систематизируемой и выражать некоторое «объективное» (всеобщее) знание. Если же философ все же пытается выразить «невыразимое» в терминах всеобщего знания, то он как бы раздваивается: с одной стороны, это философ-профессионал, работающий за деньги, при этом он говорит и пишет, выступая в роли (часто самозванной) представителя всего человечества; с другой стороны, он остается личностью, которая философствует, вовсе не претендуя ни на общезначимость и объективность своих суждений, ни на их рациональность и истинность. При этом он, разумеется, рискует: Кьеркегор говорил о том, что это риск «безумия», т. е. риск невозможности отделить здравомыслие от сумасшествия, болезни.

Однако нежелание так рисковать не мешает тому, что некоторые философы, близкие по духу Кьеркегору, все же претендовали и претендуют на систематичность своих концепций, приводя в систему то, что в принципе не может быть систематизируемым. Таковы системы Сартра, Хайдеггера. Вопрос о том, являются ли их философские концепции действительно системами, а не *псевдосистемами*, т. е. текстами только имитирующими систематичность — мы оставим сейчас в стороне, он требует специального анализа. Такой анализ, думаю, показал бы, что системность, — лишь костюм, в котором они являются на философский бал-маскарад. Но, повторю, это нужно специально доказывать, чем сейчас я не могу и не хочу заниматься.

Таким образом, определять рациональность философствования с помощью критериев, составляющих модель М1, — предприятие, которое может быть успешным только в том случае, если это позволяет сам тип философствования. *Иными словами, философия сама решает, применим ли к ней метод критериального анализа, устанавливающий ее рациональность или нерациональность.*

В самом деле, какие суждения в рамках философской концепции играют роль, аналогичную той, какую в научных системах играют фундаментальные положения и принципы (например, «законы природы»)? Это, конечно, основные, исходные положения, определяющие характер философского мировоззрения (что-то вроде «материя первична, сознание вторично», «мир бесконечен и не сотворен», «истина есть соответствие знания определенной реальности» и т. п.). В ряду таких положений может быть, например, такое: «истина должна быть найдена в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом» (Л. Шестов). Следовательно, оно должно выполнять роль критерия рациональности. Если в эту же самую систему входит положение о том, что противоречие (абсурд) не допустимо в значимых рассуждениях (логический «закон непротиворечия»), то сама модель становится абсурдной и противоречивой. Как оценить такую ситуацию?

Для философии, в которой нарушение закона непротиворечия является ошибкой или пороком, такая модель должна быть отброшена. Но философская концепция Шестова вовсе не такова. Что же делать? Просить Шестова отказать-



ся от своего требования допускать абсурд? Назвать его философию «абсурдной», «иррациональной», а на все его попытки доказать свою правоту «замкнуть руками слух, чтоб этой речью недостойной не оскорбился гордый дух»? Нечего-де и слушать человека, который не может отличить абсурд от рационального рассуждения. Таких философов, как Шестов, следовало бы лечить в психиатрической клинике — вот и весь приговор суровых критиков философского иррационализма.

Приговор-то суровый, но какое отношение он имеет к философии? Кто и когда уполномочил критиков выступать от имени всей философии, а не от какого-то ее отдельного, пусть и многочисленного цеха? Что если философ полагает свою философию передачей внутренних, глубоко интимных движений души, а не только интеллекта, если он уверен в том, что его дело — «заставать» дух за работой, а не окончательная шлифовка суждений, после которой они идут во всеобщее употребление? И разве не прав М. Фуко, который доказывал, что применение рационально-когнитивных методов к анализу душевных движений индивида превращает этот анализ в психиатрическую практику, но не может быть признан философией?

Да, это выглядит как парадокс: философы, подобные Шестову, *рассуждают* об абсурде, приветствуя его как условие проникновения в подлинность человеческого бытования. Но рассуждают, соблюдая *логику, правила и нормы языка, его грамматику*, переходя от одних доводов к другим, приводя иллюстрации и «подтверждающие факты»... Коротче, они действуют так, будто они рационалисты, взявшиеся... разрушить рационализм. Рациональные средства используются ими как инструменты, без которых трудно обойтись. Не молчать же в самом деле, чтобы показать, что «мысль изреченная есть ложь», ведь даже эту мысль нужно «изречь»!

Рациональное философствование, которое приводит к отрицанию рациональности, похоже на рассуждение по типу «парадокса Эвбулида». Возможно, поэтому многие мыслители предпочитают иной способ философствования, порывающий с манерой наукообразного рассуждения, приобретающий черты непрерывного вопрошания, «биения» мысли о словесную скорлупу, прибегающий к метафорам, что сбли-

жает их философские тексты с поэзией, эссеистикой, художественной прозой. Таковы Ницше, Шестов, Достоевский, Розанов, Батай, Мамардашвили, Камю и множество других. «Рациональная реконструкция» таких текстов — дело трудное и неблагоприятное, если вообще возможное. Здесь — поле для интерпретации, субъективного истолкования, герменевтического анализа и т. п. Если «рациональная реконструкция» все же проделывается, часто бывает, что она и реконструируемый философский текст обладают различными значимостями, даже различными смыслами.

Примеров тому — превеликое множество. Возьмем почти наугад один из них: «Познание вульгарное или познание, обретенное в смехе, тоске либо в другом подобном опыте, подчинены, — что вытекает из правил, которым они следуют, — краю возможного. Каждый вид познания значим в своих пределах, причем следует знать, что может значить этот вид познания, если край тут, рядом, следует знать, что ему добавляет опыт крайности. Прежде всего, следует знать, что на краю возможного все обрушивается: рушится ли само здание разума, в миг невысказанного мужества рассеивается вся его величественность; из этих руин поднимаются шаткие останки, им не успокоить чувства смятения. Бесстыдно и тщетно кого-то обвинять: так было нужно, ничто не может устоять перед необходимостью двигаться дальше. Иной, если потребуется, заплатит безумием»<sup>11</sup>. Что это — поэзия или философия? То и другое? Ни то, ни другое? Подвергать подобные тексты «рациональной реконструкции» так же сложно, как пересказывать «своими словами» молитвы. Крошечная мысль: познание всегда ограничено теми средствами, которыми оно располагает, но стремление познавать постоянно вынуждает искать новые средства. Но текст Батая написан вовсе не для того, чтобы передать эту банальность. Тревога так и хлещет через рамки слов, мы чувствуем и понимаем смятение автора, заражаемся его страхом перед безумием, вместе с ним заглядываем в бесконечную пустоту, в пропасть, разверзшуюся перед тем, кто рискнул «в миг невысказанного мужества» шагнуть «за край», туда, где нет под ногами прочных опор «всеобщего», где нет вообще никаких опор, а человеку нужно рассчитывать только на себя, и нечем проверить этот расчет, но нельзя

и останавливаться, зависать в пустоте, а значит, надо идти (падать?), и безумие — не слишком большая плата за это движение.

Я уже сказал выше, что рациональная критика всегда опирается на принятые критиком критерии. Выбор критериев зависит от философской позиции критика. Но это означает также, что рациональная критика философских концепций — это не суд некой, якобы существующей независимо от всех философий рациональности, а *спор различных философий*. Если я пытаюсь применять к анализу философского текста такие критерии рациональности, которые отвергаются самим этим текстом (именно отвергаются, а не бессознательно нарушаются его автором!), то я вступаю с ним в идейный спор. Мой приговор predetermined еще до того, как выслушаны доводы моего противника, это не суд, а поединок.

*Проблема рациональности философии (философствования) возникает и тем более решается только в рамках определенных философских взглядов.*

Так, философ-аналитик, пытаясь оценить рациональность философствования некоего автора, должен проследить, все ли выводы из принятых положений сделаны корректно, не противоречат ли друг другу сами основоположения, уточнены ли термины, однозначна ли их семантика, не противоречит ли философский текст правилам и нормам языка и т. д. Если такой критике подвергается философский текст, написанный в стиле Ницше или Батая, то легко понять, что она будет не слишком продуктивной и, прямо сказать, не слишком умной, хотя и вполне рациональной, например, в том смысле, в котором рациональность понимается в рамках аналитической философии. Для примера можно вспомнить, как А. Айер издевался над фразой Хайдеггера «Ничто ничтожит», показывая, что эта фраза есть недоразумение, демонстрирующее только то, что известный философ может морочить людям голову неправильным построением предложения, неумелым использованием субъектно-предикатных структур. Или убежденность логических позитивистов или философов и логиков Львовско-Варшавской школы в том, что многие так называемые глубокие философские проблемы порождаются элементарными логическими ошибками или неуточненностью понятий<sup>12</sup>.

Итак, применение моделей рациональности М1 к философствованию возможно лишь с позиции определенных философских взглядов о рациональности. Иными словами, прежде, чем рассуждать о рациональности философствования, надо уже быть (сознаешь ты это или нет) рационалистом. В чем-то эта ситуация напоминает ту, о которой говорил К. Поппер: «Можно сказать, что рационалистический подход должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами»<sup>13</sup>. В основании рационалистического подхода, если угодно, рационалистического настроения, лежит «иррациональная вера в разум», писал Поппер, и это, конечно, вызывающее утверждение. Можно ту же мысль выразить мягче: готовность распространить рационализм так далеко, что он окажется основанием критики любого и каждого, в том числе и своего собственного (философского или научного) рассуждения, — является исходной психологической установкой исследователя.

В еще большей степени это очевидно, если мы задаемся вопросом о применимости к анализу философских концепций или способов философствования моделей типа М2. Какие критерии рационального выбора и изменения могли бы быть предложены для построения такой модели? Существует ли возможность рационального моделирования развития философии?

И на этот вопрос можно отвечать по-разному. Для Гегеля он решался однозначно: если философия занимается прослеживанием саморазвития Идеи, то она есть не что иное, как Логика этой Идеи и, следовательно, переход от ранних стадий философского развития к более поздним обусловлен этим саморазвитием. Следовательно, он рационален по определению. При этом, конечно, изменение самой гегелевской философии, ее дальнейшее развитие иррационально по той же самой причине. Отсюда известное противоречие между методом и системой гегелевской философии.

Мы знаем, однако, что историко-философский процесс может быть понят и не по-гегелевски. Его можно представить как соперничество, если угодно, конкуренцию, различных мировоззрений, их идейных каркасов. Тогда выбор мировоззрения  $\frac{1}{4}$  это решение субъекта. Разумеется, на это

решение влияют многие и различные факторы, и, возможно, одной из интересных исследовательских задач является изучение (вполне рациональное) этих влияний. Например, факторы среды, воспитания, степени образования, фактор жизненного (физического и духовного) здоровья, жизненный опыт и многое другое. Но было бы ошибкой «вычислять» процесс мировоззренческого выбора, интегрируя или дифференцируя эти факторы, так сказать, *выводя* из них этот выбор. В конечном счете, выбор философского мировоззрения — это проблема экзистенциальная, она решается благодаря духовной и мыслительной свободе человека.

Мы и здесь обнаруживаем *философские основания рассуждений о рациональности философствования*. Это логический круг — змея кусает свой хвост. Мы выбрались из подобного круга, когда заявили о *философских* основаниях рассуждений о рациональности науки. Есть ли аналогичный выход, когда речь идет о рациональности *философии*?

## 5. В поисках выхода — к горизонту культурных ценностей

На первый взгляд — нет. Логическое кольцо сковано прочно, и разорвать его не представляется возможным. Ведь рационально ли изменение философских взглядов — на этот вопрос нельзя ответить, исходя из какой-то более общей, чем философия, позиции. Это не то, что рациональность науки. Рассуждая о науке, мы на вопрос «рационально или нерационально» отвечаем, руководствуясь принципами методологии или философии науки. Но есть ли смысл искать уровень (называть ли его «фундаментальным» или «метауровнем»), который позволил бы решать коренные вопросы философствования, выходя за рамки самой философии?

И все же не будем торопиться с ответом.

Прислушаемся к воображаемому спору Рационалиста с Иррационалистом. Первый упрекает второго в том, что он непоследователен, ибо, оставаясь в рамках рационального рассуждения, выступает против всевластия разума, т. е. универсальности этих рамок. Второй упрекает первого в том, что он пытается втиснуть в рамки рационального то, что в эти рамки никак не может быть помещено («Человек

не делится на разум без остатка» — К. Ясперс). Оба упрекают друг друга в *неискренности*, в ношении *маски*.

Иррационалист скажет, что маска рационалиста надета на человека, глубоко иррационального по своей природе. То, что модус его философствования совпадает с содержанием его философии, не меняет сути дела. Просто, скажет Иррационалист, мой оппонент носит свою маску с удовольствием, она прочно приросла к его лицу, и он уже сам с трудом ее отличает от своего лица. Но самый убежденный рационалист все же хорошо помнит, что «мысль изреченная есть ложь», что существует «невыразимое», что *знать* и *понимать* — не одно и то же, и т. д.

Рационалист не менее жестко ответит на такую критику. Он упрекнет Иррационалиста в непоследовательности: если ты против разума, погружайся в безумие, в экстаз, ступай куда угодно, но не в науку, не в образование. Короче, нечего критиковать рациональность, паразитически пользуясь ее плодами.

Оба спорщика видят *зазор* между философствованием и человеком. И этот зазор оценивается отрицательно. Это *плохо*, что человек не совпадает со своим философствованием. (А. Камю относительно аналогичного зазора высказывался прямо: если философ говорит, что самоубийство — лучшее, что может выпасть человеку, то ему и следует застрелиться, иначе его словам грош цена; а вот Сократ сделал свою смерть последней философской беседой — его философия и он сам оказались до конца нераздельными.)

Мы видим, что оба спорщика одинаково серьезно относятся к рациональности философствования. Оно представляет для них сверхважную проблему. Сам мир вокруг нас, наше место в нем, наше отношение к миру и к самим себе — все это поставлено на карту, все зависит от того, философствуем ли мы от имени Всеобщности Разума (конечно, в меру наших сил и возможностей), или же мы говорим только от своего собственного имени, и нам так же чужда эта Всеобщность, как мы чужды ей.

Рациональность в этом споре выступает как *ценность культуры*, к которой возможны различные отношения (от ее превознесения до ниспровержения). Рационалист признает и поддерживает культуру, в которой эта ценность доминирует. Иррационалист не хотел бы видеть эту ценность

*доминирующей*, он готов признать за рациональностью лишь *подчиненную, инструментальную* роль (без рациональности ни стола не сделаешь, ни бумаги, на которой можно писать иррационалистические трактаты), но не смыслообразующую, организующую вокруг себя полноту человеческого бытия. Он не признает за рациональностью ее права на власть над человеческой экзистенцией, охраняет от нее мир человеческих переживаний, надежд, верований. Он хочет позволить и мысли выражать себя без оглядки на критерии рациональности, представлять на суд не Разума, но Души.

«Сон разума порождает чудовищ!» — грозно предупреждает Рационалист. «Так пусть же Разум бодрствует, но не заполняет собой все пространство бытия» — отвечает Иррационалист. Их борьба и спор вечны, и в этой борьбе осуществляется жизнь культуры. В борьбе, но не в погибели одного из борющихся. Вне этой борьбы наши спорщики — не культуротворцы, а — *монстры*: разросшийся до масштабов Универсума самодовольный, потерявший способность к критической рефлексии Разум, превративший жизнь человека в «глупую арифметику» (как говаривал «подпольный человек» у Достоевского); вырвавшаяся на волю из подполья, куда ее с таким трудом заточила Рациональность, химера Безумия, взывающая к животным страстям и порывам, крушащая и оскверняющая творения рационалистической культуры.

Спор между философиями о рациональности — это спор за право говорить от имени культуры и ее ценностей. Рациональное философствование — это способ самореализации философии в культуре, в которой рациональность является признанной и доминирующей ценностью. Философствование, отрицающее абсолютную ценность рациональности — это способ деуниверсализации рациональности как ценности, ограничения ее роли как служебной и инструментальной.

Оба эти типа философствования при всех своих антагонизмах — порождения одной и той же культуры. Оба сваливают друг на друга изъяны и пороки культуры и цивилизации. Одни видят причину этих пороков в гипертрофии рациональности, другие — в недоразвитости рациональности, в ее однобокости или непоследовательности.

Вряд ли этот спор когда-нибудь будет окончательно разрешен. Ведь его порождают внутренние противоречия культуры — между должным и сущим, свободой и необходимостью, между всеобщим и особенным, между Человеком («родовой сущностью человека») и человеком (смертным и ограниченным своим существованием индивидом), между историческим временем и временем экзистенциальным...

Вечность утомительна, вечность спора раздражает. Мы наблюдаем, как уставшая от этого спора европейская культура порождает «свое иное» — *антикультуру*. Я называю антикультурой не какие-то эксцессы, не бунтарские выходы, не кривляния масскульта, даже не вандализм, экстремизм или нигилизм — все это болезненные, но всего лишь симптомы того, что культура подошла к какому-то перелому своей истории.

Антикультура — это отказ от ориентации на ценности культуры. Антикультура — это низведение *ценностей* на уровень *знаков*, допускающих произвольное, чаще — ироническое толкование того, что, претендуя на высший по отношению к человеку статус, на самом деле является просто игрой его воображения, уступкой слабостям духа (человеку-де хочется опереться на нечто высшее, ему скучно и страшно оставаться без этой опоры, но наступает время, и иллюзии обнаруживают себя, а человеку становится ясно, что пора обходиться без них).

*Глашатай антикультуры — постмодернизм*. Я уже писал об этом<sup>14</sup> и уже встречал возражения тех, кто в постмодернизме видит если не панацею от болезней культуры (болезней серьезных, это надо признать, настолько серьезных, что они могут угрожать летальным исходом человеческому миру), то всего лишь очередной зигзаг культурной истории, зигзаг объяснимый, а главное — вполне терпимый, ничем особенным не угрожающий ни самой культуре, ни людям, живущим в ней. С этой позиции знак равенства между постмодерном и антикультурой выглядит нелепым и несправедливым обвинением. Есть и другая позиция. Ее суть выразил М. Эпштейн в короткой и емкой формуле: «Постмодернизм — зрелое сознание увечной эпохи»<sup>15</sup>. Хорош или плох постмодернизм — не в этом суть, как бы говорят сторонники этой позиции. Постмодернисты дали верное отображение



современного состояния культуры, и это состояние — «увечность», уродство. «Мир вывихнулся», — говорят современные Гамлеты, но в отличие от принца Датского они и не помышляют «вправить ему суставы». Будем жить в «вывихнутом мире» и постараемся, чтобы это не доставляло нам бесполезных тревог и неудобств. Наступила зрелость духа, который не без сожаления, но и без драматических переживаний, расстаётся со своими юношескими мечтами и идеалами. Стратегия Разума потерпела крах, но ничего трагического в этом нет. Жизнь такова, какова она есть, и больше ни какова.

А какова она — нынешняя жизнь европейской культуры в изображении постмодернистов? «Прерывистость, фрагментарность, дисгармоничность, иронизм, интертекстуальность, эклектизм, эротизм — характернейшие черты постмодернистского текста (в широком смысле слова), т. е. и постмодернистского артефакта, и дискурса как такового. И шире — ПОСТ-культуры, в целом, как переходного этапа от Культуры к чему-то иному. Фактически это характеристики глобальной системы расшатывания, деконструирования, демонтажа Культуры как некоей могучей целостности; разборка Храма. На руинах его уже мельтешат какие-то новые фигуры и фигуранты. Монтируется что-то, но за клубами пыли от рушащихся святилищ еще нельзя разобрать почти ничего вразумительного»<sup>16</sup>. Можно было бы еще многое добавить к этим словам (к которым я полностью присоединяюсь), но тогда разговор наш переключился бы на совсем иную тему.

Для постмодернизма рациональность или иррациональность философии — пустые звуки, не имеющие никакого ценностного и даже просто ценного смысла. Ими можно интересоваться как экспонатами исторического музея, даже позабавиться, поиронизировав над ними, вот, мол, какими пустяками занимались люди на протяжении веков, из-за какой ерунды они ломали копьё.

Бессмысленно говорить о рациональности или иррациональности самой философии постмодернизма; она невосприимчива к таким оценкам. Постмодернизм — это как бы исход спорящих из Храма с последующим закрытием самого Храма с перспективой его переоборудования в кунст-камеру.

Это не означает, что постмодернизм вообще отворачивается от рациональности. «Техническая рациональность» вполне уживается с постмодернизмом. Исчезает не рациональность, а проблема рациональности. Ведь мы помним, проблема рационального философствования — это споры вокруг того, какие ценности определяют собой культуру. Ироническая трактовка ценностей, свойственная постмодернизму, прекращает эти споры как бессмысленные: что толку спорить о том, чего нет? Нет ценностей — нет и проблем, вызванных ими.

Но культура, в которой нет проблем, относящихся к ценностям Истины, Веры, Справедливости, Рациональности и других «универсалий» из того же ряда, это уже, собственно, и не культура<sup>17</sup>. А что же это? Одни говорят — «посткультура», другие — «постчеловеческая действительность»<sup>18</sup>. Как-то зябко от таких слов. А может быть, это и не так уж плохо, что на смену отжившей культуре и в еще большей степени отжившим представлениям о ней идет нечто новое, не бывшее ранее, и именно этому новому и принадлежит будущее?

«Сегодня мы вправе поставить вопрос о конце культуры, — пишет С. С. Неретина. — Не о конце жизни, не о смерти человека, а именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец... Поэтому, на мой взгляд, сейчас, в эпоху переходности, необходимо требуется не упование на культуру, которая сродни религиозной мольбе, а критика культурного разума»<sup>19</sup>. Эта мысль сейчас тревожит (или успокаивает) многих. Философы, социологи, культурологи, историки на все лады повторяют мысль о том, что время культуры истекло, что человечество вступает или уже вступило в посткультурную фазу своего бытия. Но для одних эта констатация трагична, другие, наоборот, призывают отнестись к ней как к неизбежности и, привыкнув к мысли об этой неизбежности, подвергать новую реальность научному анализу.

З. Бауман в книге «Индивидуализированное общество» пишет, что «мы вступили в пределы, в которых ранее не обитали человеческие существа, в пределы, которые прежде наша культурная традиция считала в принципе непригодными для обитания»<sup>20</sup>. Ему вторит В. Л. Иноземцев: «Современная социальная и политическая наука должна, на наш

взгляд, серьезно умерить свои воздыхания о необходимости создания справедливого мирового порядка и обратить основное внимание на анализ той реальности, которая естественным образом складывается в мире XXI века, реальности, в которой равенство и справедливость представляются явлениями, независимыми друг от друга, если не сказать — враждебными друг другу... Сегодня настало время задуматься не только о том, какие формы человеческого существования, какие формы общения и коммуникации могут возникнуть в эпоху поистине постсоциальную»<sup>21</sup>. Слова другие, но смысл тот же: новая реальность, как ее ни назови, постсоциальной или посткультурной, уже вступила на сцену бытия, и на этой сцене нет места культурным универсалиям, а если они еще и появляются на ней, то между ними уже нет никакого единства (скорее они враждебны друг другу); это осколки былой культуры, а не сама культура.

Здесь не место полемизировать с этими идеями и умонастроениями. Останемся при факте: *философия, в которой рациональность более не является проблемой, выступает от имени посткультуры.*

Таким образом, мы все-таки смогли разорвать логический круг. Рациональное и иррациональное философствование представляют собою различные модусы отношения к рациональности как культурной ценности. Они уходят корнями в культуру, жизнь которой порождает противоречия духа, выражающиеся в соперничестве различных мировоззрений. Различных, но культурных по своему генезису и смыслу. Однако само это соперничество угасает и обесмысливается, если вырождается культура, если рациональность перестает быть ее «универсалией», ее ценностью. Посткультура порождает постфилософию, прообраз которой явлен в постмодернизме.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. О существенном // Мысль. Ежегодник петербургских философов. 1997. № 1. С. 136.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 137.

<sup>4</sup> Струве Г. Е. Введение в философию (репринтное воспроизведение издания 1890 г.). Ростов н/Д., 2002. С. 119.

<sup>5</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 70.

<sup>6</sup> *Никифоров А. Л.* Природа философии. Основы философии. М., 2001. С. 18.

<sup>7</sup> *Струве Г.Е.* Введение в философию. С. 107.

<sup>8</sup> Подробнее см.: *Порус В.Н.* Системный смысл понятия «научная рациональность» // Философская и социологическая мысль. 1992. № 1, 2.

<sup>9</sup> См. подробнее: *Порус В. Н.* Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). М., 1999.

<sup>10</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Сочинения. Т. 4. М., 1959. С. 3.

<sup>11</sup> *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 80.

<sup>12</sup> Вот характерное высказывание Я. Лукасевича: «В логику я пришел из философии, и логика, правда, не из-за своего содержания, а ввиду своего метода, оказала огромное влияние на мои суждения о философии... Моя критическая оценка философии того времени является реакцией человека, который, выучив философию и досыта начитавшись разных философских книг, наконец, столкнулся с научным методом не только в теории, но и в личной живой и творческой практике. Это реакция человека, который лично познал ту особую радость, которую дает правильное решение однозначно сформулированной научной проблемы, решение, которое в каждый момент можно проконтролировать при помощи точно определенного метода и о котором просто знаешь, что оно должно быть таким, а не другим, и что оно останется в науке на вечные времена как прочный результат методического исследования. А впрочем, как мне кажется, это нормальная реакция каждого ученого относительно философской спекуляции. Только математик или физик, не знающий философии и столкнувшийся с ней случайно, обычно не имеет достаточно отваги, чтобы громко высказать свое мнение о философии. Кто, однако, был философом, а потом стал логиком и познал точнейшие методы рассуждения, которыми мы сегодня располагаем, у того нет таких сомнений. Он знает, чего стоит прежняя философская спекуляция. И знает, чего может стоить рассуждение, проведенное, как это обычно бывает, с использованием неточных, многозначных слов естественного языка, а не основанное ни на опыте, ни на точных рамках символического языка. Такая работа не может иметь научной ценности и только жаль времени и мыслительной энергии, которая расходуется на нее» (Лукасевич Я. Логика и философия // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 208, 209–210).

<sup>13</sup> *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 267.

<sup>14</sup> См.: *Порус В. Н.* «Конец субъекта» или пострелигиозная культура // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 93–113; «Проблема демаркации» в культурном контексте эпохи // Полигнозис, 2001. № 3. С. 3–17; Вырож-

дение трагедии // Субъект. Познание. Деятельность. К 70-летию В.А. Лекторского. М., 2002. С. 269–285.

<sup>15</sup> *Эпштейн М.* Постмодернизм в России. Литература и теория. М., 2000. С. 41.

<sup>16</sup> *Бычков В.В., Бычкова Л.С.* XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис, 2000. № 3. С. 82.

<sup>17</sup> Разумеется, это верно лишь при том понимании культуры, которое идет от кантовской философской традиции; но если под культурой понимать просто совокупность артефактов, «вторую» природу, созданную деятельностью человека, то «универсалии» и «ценности» не являются обязательными условиями ее существования; в таком случае осколки битых бутылок возле пивного ларька — это тоже явление культуры. Мне такое понимание претит.

<sup>18</sup> См.: *Самохвалова В.И.* Контуры постдействительности // Полигнозис, 1999. № 2.

<sup>19</sup> *Неретина С.С.* Современность — это гностицизм? // Философский факультет. Ежегодник. 2001. № 2. М., 2001. С. 45, 46.

<sup>20</sup> *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 250.

<sup>21</sup> *Иноземцев В.Л.* Рецензия на книгу З. Баумана «Индивидуализированное общество» // Вопросы философии, 2001. № 8. С. 177.

## Философия и филология

В этом тексте речь пойдет о древнем отношении, которое стало актуальным и дало повод для многих современных полемик<sup>1</sup>. Отношение философии и филологии складывается вокруг фундаментального для европейской культуры стыка — «слова» и «понятия»<sup>2</sup>.

Мы не будем здесь давать общего определения философии, отметим лишь, что нам кажется наиболее интересной та тенденция в философии, которая может быть названа эпистемологической в традиционном европейском смысле слова — она строится в опоре на историю и теорию науки и представляет собой учение о способах и методах, условиях и границах познания, где бы и как бы оно ни осуществлялось. Что же касается филологии, то национальные традиции употребления этого термина различны. Для ряда европейских традиций (Англия, отчасти Франция) филологией считается изучение древних и восточных языков и культур — в той мере, в какой они опираются на словесные памятники. Мы будем понимать филологию широко — как это позволяет нам российская традиция употребления этого термина, не имеющая этих европейских предметных ограничений.

Мы считаем филологией *науку о том, как понимать культуру через памятники словесности, через тексты*. В нее входит многое — концентрическими кругами. В центре ее современной формы — лингвистика (знать что-либо мы можем, только зная естественный язык<sup>3</sup>, далее вокруг располагается литературоведение (в той мере, в какой его внимание сосредоточено на специфических особенностях языка отдельных категорий текстов), еще шире — изучение культуры в целом: оно позволяет объяснить, что значат те или иные упоминаемые в текстах предметы и их связи. В любом случае филология имеет дело, прежде всего, с текстами, а тексты — главный способ закрепления философского знания, главная форма существования понятий — кирпичиков философского знания<sup>4</sup>.

Нас интересуют здесь, в основном, современные аспекты соотношения философии и филологии, однако для лучшего их понимания нам потребуется рассмотреть, хотя бы вкратце, некоторые исторические эпизоды и теоретические моменты их соотношения.

## 1. Филология: исторические аспекты

В древности филология возникла из потребности объяснить словесные памятники, которые уже потеряли для членов коллектива непосредственную понятность (первыми такими памятниками, осознанными как наследие, теряющее непосредственную понятность, были поэмы Гомера). При этом уяснять и растолковывать приходилось и обороты языка, и образы, обозначенные теми или иными языковыми единицами, и конкретные реалии изображенной жизни. Поэтому в состав филологии в ее современном понимании в той или иной мере и степени входят и лингвистика, и поэтика, и исследования культуры, и источниковедение, и история, и археология и др. Не все из этих дисциплин входят в филологию, но лишь те, что имеют прямое отношение к вербально зафиксированной информации. Разбираться с исторической опосредованностью всего того, что нам дано в слове, — традиционное дело филологии. Тем самым она выступает как служба понимания в культуре. В диахронии ее предметом становилось собственное прошлое, а в синхронии — чужое, иноязычное. Свое собственное культурное «настоящее» стало предметом филологического внимания не сразу, а лишь тогда, когда в Европе стали складываться национальные языки и национальные литературы.

Исторически филология (точнее — знание о языке, риторика, которые еще не были отчетливо выделены) стала интенсивно развиваться уже у софистов, но в более оформленном и отчетливом виде — как толкование авторских текстов — появилась в Александрии в III веке н. э. Первым ярким примером связи филологии с философией служит «Поэтика» Аристотеля: здесь отсутствует разбор отдельных произведений, зато наличествует внятное изложение предпосылок связи наших двух дисциплин. Однако как раз в этом качестве — образца связи философии с филологи-

ей — «Поэтика» Аристотеля, к сожалению, никогда и никого не интересовала.

Едва ли не до самого конца XVIII века между философией и филологией — по крайней мере, в тех ее разделах, которые были ближе к нынешнему «литературоведению» (связь философии с филологией через проблему языка сформировалась раньше<sup>5</sup>), — было больше отчужденности, чем притяжения. К примеру, Буало формулировал свою концепцию классицизма, не ссылаясь на Декарта; причем и он, и его современники опирались только на литературную практику и опыт литературной критики<sup>6</sup>. А вот уже в эпоху немецкой классической философии философия и филология уже оказываются заметно повернуты друг к другу: философия осознанно обращает внимание на филологию, а филология (во всяком случае теория литературы) начинает систематически оглядываться на философию. Это, видимо, становится возможным потому, что между этими эпохами (сначала — отчужденности, затем — внимания) появляется эстетика — как раздел философии и как наука. Эксплицитно это происходит во второй половине XVIII века — в трудах Баумгартена, в статьях французских энциклопедистов.

Статус филологии в глазах философов явно повышается в послегегелевский период, в связи с сомнениями во всеобщности разума и перенесением внимания на иную форму общности — человеческий язык. Он начинает восприниматься не только как средство выражения мысли, но и как прямой участник ее формирования, способный определенным образом влиять на этот процесс. Язык осознается как фундаментальная антропологическая универсалия, как первая и главная структура человеческой и социальной жизни.

Гадамер некогда заметил, что проблема языка постепенно становится для философии такой же важной проблемой, какой ранее была проблема сознания и самосознания. Тем самым филология оказывается полем разнонаправленного философского внимания и философских притязаний. При этом на одном полюсе сосредоточивается проблематика формализации языка (в частности, проблема языка науки и научных теорий), а на другом — все больше осознается причастность языка всей толще герменевтически интерпре-



тируемых смыслов. Между этими полюсами располагаются различные формы и уровни конкретной работы с языками и смыслами.

## 2. Филология: эпистемологические аспекты

Вопрос о статусе гуманитарного и, в частности, филологического знания подсказан философией, но в той или иной форме вызывает он и изнутри самих наук, сосредоточиваясь в особом слое знания — слое рефлексии над собственными основаниями и методами (эта эпистемологическая обеспокоенность возрастает в кризисные периоды, когда наличие сомнений перевешивает наличие уверенностей). Главным моментом в процессе самоопределения гуманитарного знания всегда так или иначе был вопрос о его соотношении с уже сложившимся естественнонаучным знанием. С конца XIX века и на протяжении всего XX века этот вопрос встает многократно и в разных формах: как вопрос о соотношении «наук о духе» и «наук о природе», «понимания» и «объяснения», «двух культур» как двух типов знания. Исторически эта альтернатива сложилась на рубеже XIX и XX веков. Марбургское неокантианство, «третий» позитивизм, структурализм занимали в этих противостояниях позиции «научности», подвергая критике соответственно герменевтические, экзистенциалистские, психоаналитические и другие подходы или отбиваясь от их критики.

1960-е годы были, наверное, последним периодом яркого противостояния, когда филологические (прежде всего — литературоведческие) теории явно разделялись по типу на сциентистские и антропологические. Первые характеризуются стремлением построить гуманитарную науку с выверенной методологией, максимально исключая из рассмотрения мировоззренческие и идеологические проблемы. Вторые делают акцент не на произведение, а на творящую и воспринимающую личность, применительно к которой уместно в принципе даже не столько познание, сколько переживание, интуиция, чувствование.

В качестве полярных филологических ориентаций в это время кристаллизуется оппозиция герменевтики и структурализма. Герменевтика предполагает возможность эмпа-

тического постижения уникального, иногда даже без помощи языка, а в иных случаях — посредством интерпретативной работы в языке и с языком. Формально-структурные (структурно-семиотические) подходы пытаются ставить интуицию под контроль объективных, и в пределе статистически выразимых методов доказательства. Герменевтика, нацеленная на переживание уникального — хотя и на фоне общности «горизонтов» восприятия — тяготеет к искусству. Структурализм, нацеленный на познание опосредованного и общего, ориентируется на ценности науки, хотя и не пользуется самим словом «ценности». Попытку учета обеих позиций — правда, ближе к герменевтике и феноменологии — мы видим в творчестве П. Рикёра. Попытку учесть обе позиции ближе к структуралистской филологии мы видим в творчестве Ю. Лотмана. Широта интеллектуального горизонта и одновременно художественная чуткость позволяли ему воспринимать структуру на фоне всего того, что выходит за ее рамки, но трактуется не как в принципе неструктурное, но как относящееся к иной, неведомой нам структуре.

В последней трети XX века такие некрайние, промежуточные позиции, стремившиеся так или иначе учесть обе крайности, встречаются все чаще. На снятие жесткой антитезы, хотя и на других основаниях, нежели Рикёр или Лотман, претендуют и деконструктивисты. Они подвергают критике как структурализм, так и герменевтику, противопоставляя одному более радикальные формы устранения всего, что мешает структурированию (снятие всех «центров»), и напоминая другой, якобы обходящейся без участия знаков, о первичной языковой и языкоподобной расчлененности любого познавательного материала.

Во всех этих дискуссиях вопрос об эпистемологическом статусе гуманитаристики (в нашем случае — филологии) имел целый спектр возможных решений<sup>7</sup>. Можно схематично и упрощенно представить себе следующие основные позиции.

Первая: филология есть *не знание, а мнение*, в ней существенна лишь интуиция, но отсутствуют общезначимые суждения.

Вторая: филология есть *знание, но специфическое*: его предмет и методы получения знания отличны от естествен-

ненаучных, но у этого знания есть свои критерии (например, полнота и др.).

Третья: филология есть знание, общее по методам получения с естественнонаучным при существенном различии предметов.

Четвертая: филология — это знание, общее с естественнонаучным и по предметам, и по методам.

Итак, в данном случае порогами и градациями оказываются «мнение» — «специфическое знание» — «знание, общее по методам при различии предметов» — «знание, общее и по методам, и по предметам». Претензию на научность в естественнонаучном смысле так или иначе предполагают третья и четвертая позиции, хотя в более широком смысле к области филологии как знания относится и вторая. Когда этот вопрос о критериях попадает на конкретную почву, он становится еще более запутанным из-за реального многообразия форм наличного знания, дающего пищу и доводы и «спецификаторам», и «уравнителям», и еще другим, более дробным позициям. При этом сторонники «умеренной середины», анализируя полюса между «внутренним» рассмотрением и внешним наблюдением, между сопричастностью предмету и его созерцанием из отстраненной позиции, пытаются строить разнообразные схемы «челночного движения» между разными опорами.

Все эти упражнения с выверением критериев не являются чистой схоластикой. Внимание к структуре и реальному функционированию науки в принципе важно для философии. Поначалу это были естествознание и математика — именно эта опора позволила построить и практически развернуть идеалы научной рациональности. А сейчас, когда начинает все больше осознаваться жизненная значимость знания о человеческих феноменах, о возможностях и границах гуманитарного познания, это прямо затрагивает и филологию — одну из самых древних, но и самых актуальных гуманитарных наук.

Однако там, где современная филология во всем многообразии ее форм и течений могла бы, кажется, рассчитывать на просвещенное и объективное внимание со стороны философии, это внимание оказывается достаточно односторонним и в чем-то тенденциозным. Те труды, которые стремятся быть научными без скидок на гуманитарность, как

правило, интереса не вызывают. Привлекательными оказываются, главным образом, работы, ориентированные на «специфически» гуманитарное знание; назвать их научными в строгом смысле слова было бы затруднительно. Претензии на идеологически обеспечиваемую научность, к счастью, канули в лету, но привкус принуждения к научности остался — по крайней мере у тех, кто это принуждение пережил. Но есть здесь и другие обстоятельства. Для российской духовной жизни издавна была характерна яростная полемика великих гуманитариев (и не только гуманитариев) с позитивистами (при, кажется, малом реальном знакомстве с их работой). И эта «антипозитивистская» традиция так или иначе продолжается и ныне, хотя и в самой филологии, и на стыке ее интересов с философскими имеет очень много областей, требующих огромной работы описания и систематизации фактов, где без нормального «позитивистского» внимания к «фактам», способным не только быть вычлененными, но даже накапливаться — несмотря на все смены «теорий» — просто не обойтись.

### **3. «Общие места» философского интереса к филологии**

Итак, антропологические тенденции в филологии сейчас привлекают философов больше, чем «сциентистские». Структурализм и позитивизм (былая антитеза, о смысле которой все уже забыли), поспешно сдаются в утиль, зато Хайдеггер, к примеру, процветает. Филологи зачарованно смотрят на философию уже не столько через вопрос о методе, сколько через вопросы «онтологические», в особенности — ободренные уверенностью Хайдеггера в том, что язык и есть дом бытия. Все это, например, «повышает рейтинг» концепций, ориентированных на миф и мифопоэтику, дает им дополнительную легитимацию. Философы тоже делают набег на филологические территории. И хотя филология, как правило, интересуется философами своей специфичностью, наша задача здесьшний раз напомнить, что филология может быть интересна философии и своим научным крылом<sup>8</sup>, и стыком между структурируемым и неструктурируемым, между выразимым и невыразимым, при усло-

вии, что, работая с этим пределом невыразимого, мы стремимся отодвинуть его как можно дальше.

Среди ярких примеров взаимодействия философии и филологии находится область философии и литературы — литературы как философии и философии как литературы. Протагонисты в этой области — современные представители постмодернистской философии — как на Западе, так и в России. Это, если можно так выразиться, область негативного внимания философии к филологии, область навязываемого философией филологии сражения — за власть, за право голоса в интерпретации, за место авторитета в суждении о словесном тексте — особенно в текстах современных. Одну из таких битв на российской почве нам уже доводилось рассматривать в обзоре дискуссий философов и филологов 1990-х годов<sup>9</sup>. В этих спорах постмодернистские философы защищают право на «непосредственность», культурную неподготовленность «чтения» любого текста. Это должно быть не чтение-познание, а чтение-«наслаждение» — и самой процедурой, и якобы улавливанием подлинных авторских стратегий. Они даются спонтанному жесту вольного читателя, а не «жрецу»-филологу. Этот жрец — хранитель норм и полномочий — должен быть устранен, а в лучшем случае признан не имеющим никакого отношения к современной культуре, современной чувствительности, ее вызовам.

Другой пример взаимодействия философии и филологии — голько уже не размежевания, а сближения — можно видеть на почве «диалога». Главным авторитетом в этом споре выступает М.М. Бахтин. Его яркое творчество подчас воспринимается и как идеальный образец гуманитарной науки. При этом такие его понятия, как «диалог», «полифония», иногда трактуются философами как яркая альтернатива мертвому «теоретизму», гипостазируемости идеи трансцендентального субъекта и проч. Здесь, конечно, не место обсуждать этот вопрос во всех деталях, но все же. Диалог — понятие, опирающееся на «парность» человеческого речевого поведения в процедурах поочередного говорения и слушания. Но бахтинский «диалог» у Достоевского — это своего рода идеализирующая абстракция, никак не соотношенная с той эмпирией, в которой она должна была бы укореняться. Наверное, трудно найти менее «диало-

гического», менее способного слушать чужую точку зрения писателя, чем Достоевский. Но не был «диалогистом» и сам Бахтин. Во всяком случае трактовка Бахтина как диалогиста не безусловна, а проблематична, а с нашей точки зрения некорректна, хотя, конечно, этот вопрос нуждается в развернутом обсуждении<sup>10</sup>.

К идее диалога обращаются сейчас не только философы гуманистической ориентации, но и те представители философии науки, которые прошли через все разочарования постпозитивистской эволюции. В качестве противоядия от объективирующего и дегуманизирующего «теоретизма» они выдвигают также идеи субъект-субъектных отношений; герменевтики как необъективирующего прочтения; философии как духовной формы, близкой к искусству. В недавнем прошлом великим утопистом диалога и субъект-субъектных отношений был, например, Г.С. Батищев, который, кстати, отвергал «коммуникацию», противопоставляя ей особое личностно нагруженное «общение». В любом случае, по-видимому, диалог (как, впрочем, и понимание) не являются первичными и исходными феноменами. Они могут быть лишь итогом, результатом, а не предзаданной предпосылкой. Универсальны и первичны не диалог и понимание, но скорее их отсутствие, побуждающее к трудной работе взаимного перевода — мнений, суждений, позиций.

Наряду с диалогом, имеют место другие формы философского вторжения на традиционные филологические территории — это превращение экзегетической герменевтики, занимающейся толкованием библейских и литературных текстов, в герменевтику философскую (Хайдеггер и Гадамер); повышенное философское внимание к проблемам языковой коммуникации в социуме (Хабермас); учет риторики и стилистики (школа Х. Перельмана, постмодернистское философствование). Наверное, можно сказать, что сейчас в центре внимания находится проблема коммуникации. А из нее логически вытекают проблемы содержания сообщения (герменевтика тут пригодится), проблема воздействующих аспектов сообщения (риторика и стилистика), учет позиции слушающего и взаимодействия с ним (диалог).

При этом конкретная трактовка этих проблем различается в зависимости от того, кто их трактует. А именно, тот, кому важен онтологический поворот, выберет в качестве

опоры герменевтику, а эксплицитную коммуникацию сочтет второстепенным моментом. Тот, кто выберет коммуникацию, как например, Хабермас и его сторонники из Франкфуртской школы, положит в основу коммуникативные социальные практики. Те, кто предпочтет риторику (школа Мю, школа Х. Перельмана, Мишель Мейер), всё построит на этой основе, соответствующим образом осмыслив и коммуникативный, и герменевтический, а при случае и диалогический моменты<sup>11</sup>.

Все вышеперечисленные моменты — коммуникация, герменевтика, риторика, диалог — вполне «оправданы» и по-своему симптоматичны. Это законные темы взаимного интереса философии и филологии. Однако есть и другие темы их общего интереса и подчас продуктивного взаимодействия: они менее очевидны, но представляются едва ли не более актуальными.

#### **4. Философия и филология: актуальные взаимодействия**

Наша задача здесь показать, как собственные интересы философии, заставляющие ее обращать внимание на коммуникации, на герменевтические, истолковательские процедуры, на риторику и диалог, могут быть заострены, эффективнее сформулированы с помощью тех форм филологии, которые ближе ее «научному» ядру, а не ее мифопоэтическим разворотам. Участниками этих взаимодействий становятся лингвистика и социолингвистика, теория и практика перевода, история науки и эпистемология. Но это не значит, что мы пытаемся строить новую лингвистическую или филологическую философию. То, что добыто компетентностью других дисциплин, ни в коей мере не предназначено «учить» или «поправлять» философию в соответствии с некоторой нормой или вневременным идеалом, но оно может помочь ей четче сформировать свой собственный современный образ.

#### **5. Анализ дискурсивных практик<sup>12</sup>**

Особой актуальной задачей представляется нам анализ современных дискурсивных практик философии. Хотя

речь идет о языке (языках), которыми пользуется философия (философии), нашей целью не является очистка философских высказываний от метафизических терминов и тем самым — от неразрешимых проблем. Дело не в очищении философии от неопределимых понятий, а в учете и оценке структур и способов функционирования ее вербально фиксируемых практик. Это в свою очередь поможет получить и картину ее способов мысли в их словесном выражении. Спрашивается, как мы говорим (изъясняем) в философии, что специфично, а что типично в этих разговорах, речах, дискурсах, как изменились за два последние десятилетия словарь и способы связи понятий и образов, каковы их преобладающие стилистические окраски? Ответы на эти вопросы позволили бы современным российским философиям продвинуться в своем самопознании, в своей критической рефлексии.

Наблюдая все эти процессы, мы сталкиваемся с множеством разнородных языковых явлений. Это и сохранение старых слов и мыслительных связей — как правило, в некоем «оговорочном», закавыченном, самоироничном стиле. Как правило, это касается областей, где дают о себе знать невыясненные отношения с марксизмом (это «так сказать, общественное сознание» или это, «как раньше говорили, общественное сознание»...). Это и новые лексические доминанты — «культура» (всего чего угодно) и «культурология», теперь уже начавшая отходить на задний план в связи с успешней за последнее время еще раз измениться ориентацией учебных и исследовательских программ. Между тем на Западе и бывшие советологи, и не запятнанные кремлинологией русисты уже успели написать не только статьи, но и монографии на тему «культурология как симптом идеологических перемен в постсоветском обществе».

«Реальность», «реализм» — тоже слово из нового лексикона; оно поднимается над антиномией «материализма» и «идеализма» и обозначает нечто положительное, в ладу со здравым смыслом и нормальной практичностью и проч. «Менталитет» теперь во многих контекстах заменяет «общественное сознание», а мир в составе многих сложных слов — бывшую «окружающую действительность». В мир можно погружаться, человек может находиться в «объемлющем его мире», он может иметь «мироощущение»,



«миропонимание» и даже немного неловкую беспредложную «мироориентацию». Традиционное слово «мировоззрение», которые ранее предполагало ассоциации с «научным мировоззрением», а также дихотомией «наука и мировоззрение», употребляется теперь, как правило, только в описании прежних эпох. При этом справедливо уточняется, что правильнее было бы говорить, например, не «научное мировоззрение», а «научно ориентированное мировоззрение», поскольку речь идет именно об ориентации, направленности интересов и идеалов, а вовсе не об их практической достижимости. Сам же этот вопрос обострился в связи с потребностью учесть слои и уровни сознания, ориентированные, скажем, на религию, искусство, миф. Слово «диалог» глядит на нас со страниц сочинений по философии, политологии, культурологии, философии науки, этики и проч. Пышным цветом расцвели организмистские метафоры. Человек должен быть не рупором знания от имени безличной силы, а органом Вселенной, апологетом «живой жизни», «жизненности» во всех ее проявлениях, носителем и уловителем «энергии» и «энергетики». Эта лексика живого переживания жизни отличает теперь далеко не только экзистенциальных мыслителей или эстетиков непосредственного восприятия, но также и более строгих мыслителей, например философов науки.

Сейчас стало принято цитировать русских философов, как правило, писавших — отвлечемся здесь от содержания — ярко и выразительно. Нередко вторжение этих красивых текстов в наши собственные тексты выглядит убийственно для цитирующего, который по-прежнему изъясняется на «новомов», хотя теперь и более раскованной. И потому взглянуть на наш групповой лингвистический портрет нам будет, пусть иногда и неприятно, но полезно.

Сам по себе процесс смены слов и понятий, а также их взаимосвязей в истории мысли и истории культуры естествен и обычен. Менее естественно другое — то, что эти новые слова и понятия и их связки вводятся как бы неосознанно, как нечто отныне самоподразумеваемое, даже в философии, и в этой своей самоподразумеваемости напоминают прежние, отвергнутые понятия. Смена набора «общих мест», набора клише должна была бы осознаваться говорящим, пишущим, мыслящим. Анализ актуальных

дискурсов может помочь такому осознанию, и потому выступает как момент критико-рефлексивного подхода, его неотъемлемая часть.

Важен, наконец, и еще один аспект дела. Отказ от навязанной идеологии не уничтожил идеологию (идеологии). Механизмы их действия и сдвиги опорных идеологем культуры проявляют себя в дискурсах и могут быть выявлены в дискурсивном анализе.

## **6. История философии и сравнительная эпистемология**

Историко-философская роль филологии не нуждается в отдельном обосновании. Именно филологи, прежде всего, античники, но не только они, — как правило, переводят, комментируют, аннотируют, систематизируют фундаментальные тексты европейской философии. История философии, построенная при участии филологов, стимулировала и философию как таковую (так, философия Спинозы предстает как непосредственное развитие философии стоиков, а классическая немецкая философия — как наследница диалектики Сократа и Платона и т. д.). Правда, не всякая философия считает историю философии своим конститутивным элементом. Иногда полагают, что история философии не стимулирует, а сковывает творческий процесс в философии. Единого мнения о месте истории философии внутри философии не существует. Так, во Франции нет, наверное, ни одного философа, который бы не был специалистом в той или иной области истории философии. Напротив, в США, куда философия была ввезена из Европы, история философии нередко рассматривается как обременительный багаж, не нужный для решения насущных философских вопросов, которые ставятся и разрешаются преимущественно логическим и лингвистическим анализом знания.

Включение истории философии в философию или же ее исключение имеют каждый раз свои основания, базирующиеся на культурных и интеллектуальных традициях, специфике переживания времени, ощущении своего места в мировой истории. Есть такие основания и в США — стране, лишенной европейского переживания культурной исто-

рии и в свою очередь воспринимающей европейское культурное пространство как перегруженное культурными памятниками, как прямую помеху творчеству и инициативе. Это отображается и в программах обучения. Так, обучение философии в США практически не предполагает знакомства с историей философии. Что же касается Франции, то в ней обширные программы философского обучения в старшем классе лица опираются на изучение фрагментов из фундаментальных текстов европейской истории философии разных времен, и строится эта работа на соответствующей филологической подготовке, в которой умение «тщательно читать тексты», разбирая их содержание, стиль, риторику, занимает весомое место.

Важный момент построения философского знания, опирающегося на историю философии, — чтение и перечитывание историко-философских произведений. И в этой работе вступает в дело филологический постулат опосредованности всякого знания, невозможности «чистого», «непосредственного» восприятия текста другой эпохи и культуры. Хотя философы нередко сопротивляются постулату недостижимости непосредственного знания и считают, что можно начать читать и понимать любого философа с любого места, все же освоение истории философии постоянно напоминает нам о необходимости «филологической» работы с текстом, вписывающей его в историю и культуру.

В противном случае могут возникнуть ситуации, когда философ читает в историко-философских текстах скорее самого себя, нежели изучаемого автора. Такое «своецентричное» (термин Г. Батищева) чтение может быть свойственно не только новичкам в философии. Напротив — оно подчас бывает свойственно тем, кто имеет собственную сложившуюся концепцию. Как мы помним, немало споров среди философов разных ориентаций вызвала рецензия Т.В. Васильевой на работы М.К. Мамардашвили по античной философии. В этой рецензии был показан ряд «филологических» неточностей, перераставших в философские. Сходные упреки высказывались также по поводу его трактовки Декарта и других нововременных философов. Высказывалось, например, мнение о том, что мамардашвилиевские портреты европейских философов Нового времени оказыва-

ются все на одно лицо<sup>13</sup>. И главное — очень похожи на их автора.

Все это говорится не для того, чтобы преуменьшить заслуги Мамардашвили перед российской философией — они безусловны и неоспоримы. Однако вряд ли можно было бы согласиться с теми, кто утверждает, будто Мамардашвили «создал в России философский язык». Он был по преимуществу устный, а не письменный философ, а потому не особенно заботился о точности исторических контекстов истолкования, и в этом смысле он был типичным «антифилологом». А философский язык, как и любой другой терминологический язык, не может существовать без работы систематизации.

Иногда и те, кого именуют, как это делает, например, А. Пятигорский<sup>14</sup>, «филологическими философами», при сколько-нибудь строгом отношении к филологии тоже могут считаться «антифилологическими философами», хотя и по иным основаниям, чем Мамардашвили. «Деррида не хуже филолог, чем Лотман», — говорили его российские поклонники. И ошибались, так как Деррида, у которого много филологического материала, вовсе не филолог, — опять-таки именно потому, что он читает тексты очень причудливо, выборочно, раздувая малое до великого, незаметное до главного и, как правило, не приводя при этом оснований для своего выбора. Напротив, собственно филологическое чтение требовало бы учета сравнительной статистической значимости величин и не допускало бы выводов сугубо вкусового характера.

Мораль, вытекающая из вышесказанного, неоднозначна. Философ не хочет и не может быть филологом в измерении истории философии. Однако вовсе не держа в сознании полюс филологической работы, релятивизации понятий их историко-культурными контекстами и языковой выраженностью, он рискует слишком поддаться естественному нарциссизму собственной позиции. Постулат опосредованности чтения напоминает нам, что нельзя писать диссертацию о Платоне, не зная греческого языка, и стало быть, философски компетентными в этой области могут быть только те, кто изначально прошел филологическую школу. И вообще — античная (и во многом новоевропейская) философия определена кругом основных словарных значе-

ний, которые могут оставлять свой отпечаток на позднейших переосмыслениях, что так или иначе приходится учитывать.

В философии историко-филологический комплекс подталкивает нас к разработке того, что можно назвать сравнительной эпистемологией. Эта проблемная область, разрабатываемая ныне школой профессора Серио в Швейцарии, находится на стыке философии, филологии, истории, других конкретных дисциплин. Одни и те же слова значили разные вещи в контексте культур, конъюнктур и проч., так что видимость непосредственной понятности даже самых «общих» слов и понятий, таких как «структура», «система»<sup>15</sup>, «революция»<sup>16</sup>, «язык», «нация» (эти понятия на материале французской, немецкой, английской культур и словоупотреблений разрабатывались П. Ашаром и П. Серио) и др. — обманчива. Чтобы показать это и понять сказанное, иногда приходится проводить долгое и кропотливое расследование, как это было сделано П. Серио применительно к понятиям, лежащим в основе общеевропейских представлений о структурализме и структуралистских методах. Другой известный франкоязычный исследователь, Барбара Кассен, завершила сейчас подготовку к изданию фундаментального европейского Словаря философских «непереводимостей» (где речь идет, собственно, не столько о «непереводимостях», сколько о сложностях перевода). Сейчас становится все заметнее, что историко-культурная филологическая составляющая не просто желательна, но необходима для постижения философских текстов, для нормальной работы в философии.

## 7. Выработка концептуального языка

Выработка концептуального языка в процессе перевода и саморефлексии представляется одним из важнейших аспектов работы на стыке философии и филологии. Она, конечно же, предполагает и анализ современных дискурсивных практик, и историко-философское исследование. Нам уже случалось писать о том, чем обусловлена в наши дни эта необходимость. Прежде всего — это концептуальные дефициты, накопившиеся за 70 лет отрыва как от собственной философской традиции, так и от западной (современ-

ной западной) философии. Соответственно, вторжение этих двух ранее малодоступных областей мысли на интеллектуальную и культурную сцену в постсоветской России создало едва ли не кризисную культурную ситуацию и потребовало артикуляции содержаний, не имевших адекватных языковых средств своего выражения.

Такие задачи вовсе не являются, по крайней мере для нас, уникальными. В русской истории это уже, по сути, третий период мощной выработки понятийного языка при столкновении с западной мыслью. Эти три периода — постпетровский, постнаполеоновский и постсоветский. Каждый раз они так или иначе знаменуются открытостью к Западу. К сожалению, эти периоды почти не исследовались в интересующем нас здесь повороте — с точки зрения взаимодействия и взаимопомощи философии и филологии. При этом два первых периода имеют замечательные яркие параллели в истории строительства немецкого философского языка. Их сопоставительный анализ может многое раскрыть в общей динамике становления и выработки концептуального языка.

Исключительно богатый материал дает, например, в первой половине XVIII века сопоставление картин становления немецкого философского языка (в работах Х. Вольфа) и — с некоторым сдвигом во времени — русского философского языка (в работах В. Тредьяковского и А. Кантемира). Так, в своем философском трактате о пользе премудрости и в некоторых других сочинениях и переводах Тредьяковский делает гигантские (и вполне систематические<sup>17</sup>) усилия по развитию русского философского языка. В «Трактате о пользе премудрости» он фактически изобретает русские эквиваленты для таких фундаментальных западных терминов, как *existentia* (бытность, бытие), *substantia* (существо), *essentia* (сущность), *mens* (ум), *purus intellectus* (разум), *intelligentia* (разумность), *sensatio* (чувственность) и другие.

Философский язык всегда так или иначе формируется в процессе перевода. Эта общая закономерность относится ко всем европейским философиям, кроме греческой. Казало бы, признать и увидеть формирование собственного интеллектуального языка в процессе перевода из философии, уже существующей на другом языке и в другой культуре, — это никак не унижает — напротив, показывает на-

личие европейских культурных и интеллектуальных взаимосвязей на таких уровнях, которые редко бросаются в глаза. Однако иногда эти этапы филологической выработки философского языка в культуре замалчиваются, что само по себе симптоматично и требует отдельного исследования.

Яркий пример такого замалчивания дает как раз становление немецкого философского языка. Сейчас нам уже многое известно о том, как в первой половине XVIII века Х. Вольф, Готтшед, Брейтингер и другие ученые, а позже Гердер — формировали немецкий понятийный язык. Это происходило в процессе перевода с других европейских языков — латинского, французского, иногда даже английского. Как признают известные германисты, подчас, глядя на отдельные пассажи из Вольфа, нельзя даже понять, на каком языке они написаны — к основным понятиям, намеченным на ощупь, дается сразу по нескольку эквивалентов, и это — не декоративно-орнаментальное разнообразие, а «дефиниционно-эвристическое». Это и есть напряженная выработка философского языка в действии. Этот процесс продолжался и во второй половине XVIII века.

Оказалось, однако, что уже в своих «Речах к немецкой нации» (1808) Фихте как бы начисто забывает об этом процессе: он трактует немецкий язык как первоизданный и первоисточный, как обладающий уникальной способностью понимать и переводить то, что говорят другие, в то время как носители других языков, считает он, не способны на такое же по отношению к немецкому языку. Словом, возникает мощная ретроспективная иллюзия антифилологического характера, и было бы интересно проследить, каким образом она впредь помогала (или мешала) выработке главных абстракций немецкой классической философии.

## 8. Проблема перевода

Итак, куда бы мы ни шли, мы утыкались в проблему перевода — от ее конкретных «технических» форм до самых общих вопросов. Возрастание роли этого скромного технологического понятия перестает нас удивлять: ведь к нему так или иначе сходятся все проблемы коммуникации. После вопроса о бытии, вопроса о сознании, вопроса о языке — во-

прос о коммуникации стал сейчас, наверное, главным на повестке дня философской работы, в каких бы конкретных формах она ни осуществлялась. В узком смысле перевод — частная форма коммуникации, в широком смысле — то, что делает и диалог, и коммуникацию возможными. Реестр философских понятий не определен раз и навсегда. Некоторые понятия могут терять, а иные — приобретать философский статус. Представляется, что философский статус приобрело, например, истолкование, «понимание». А в наши дни то же происходит с проблемой перевода.

Нарастание слоев посредников между людьми обостряет вопрос о достижении понимания как перевода на свой язык. Способ бытия философского текста через прочтение, истолкование, перевод все больше предстает как проблема<sup>18</sup>. Все больше осознается необходимость практики, навыки которой в современной российской культуре недостаточно сформированы, что мешает усвоению новых массивов современной западной литературы, да и пониманию наследия отечественной мысли. Обе эти области в течение нескольких десятилетий были мало доступны или вовсе не доступны читателю — и любителю, и профессионалу. Конечно, проблемы перевода стоят и для западной культуры, однако в нынешней России эта потребность обострена.

Не случайно переводческая работа начинает все больше привлекать к себе внимание, хотя это внимание сейчас совершенно недостаточно. Каковы в истории и современности базовые принципы перевода, каковы его возможности и пределы, в какой мере возможен и нужен перевод, сохраняющий терминологическую сторону оригинала в соответствующих единицах перевода, можно ли совместить терминологическое и художественное, что означает установка на автора и установка на читателя, могут ли они совмещаться или тут необходим осознанный и обоснованный выбор? Все эти и многие другие вопросы не только современны, но даже фундаментальны для самого существования философской мысли. Перевод — чье это дело? Разумеется, перевод философских текстов — это дело философов совместно с филологами: одни улавливают базовые понятия, другие проводят их через языковую фактуру. Поэтому творение философского языка — совместный продукт философско-филологического труда.



Те намеченные здесь аспекты соотношения философии и филологии, которые были охарактеризованы как анализ современных дискурсивных практик, как историко-философское чтение текстов и практика сравнительной эпистемологии при анализе понятий, как выработка концептуального языка и как проблема перевода, конечно, определенным образом соотносятся с теми «общими местами» соотношений философии и филологии, о которых говорилось выше. Анализ дискурсивных практик философии представляет собой одну из форм исследования коммуникации, сравнительная эпистемология концептуализирует один из разворотов герменевтической проблематики, а проблема перевода оказывается, в целом, как нам представляется, более конструктивной и более операционализуемой, чем более привычный «диалог».

### **Вместо заключения: о критической рефлексии**

Взаимодействия между философией и филологией — в таких областях, как анализ современных дискурсивных практик, история философии, выработка концептуального языка, перевод — складываются в общую картину, свидетельствующую о том, что элементы филологической компетенции и филологического кругозора полезны философам (хотя их общие познавательные ориентации иные): филологическая утонченность позволяет философии заострить, углубить, усилить способность к критической рефлексии.

Сейчас нам становится все заметнее, что осуществление критической рефлексии — дело индивидуальное. Набор компонентов мысли, из которых складывается индивидуальная позиция, очень велик, но даже сходные элементы образуют разные комбинации. Индивидуализация рефлексии не отменяет устремленности к (все)общему, просто пути к нему различны. Если кто-то из нас пришел в философию через филологию и психоанализ, а кто-то — через естественные науки и математику, то и области концептуальной чувствительности этих людей, и их описания работы собственного сознания и познания будут различными.

Выработка критико-рефлексивной позиции в принципе не может быть стадной, хотя магия соблазна и моды проникает и в интеллектуальный труд. Эта беда и болезнь везде

одинакова, однако в России, где перенятие мод преобладает над их созданием, она еще опаснее. Легко возникают метки, ссылки — слова, понятия, имена, по которым люди опознают друг друга как членов группы, племени — но может ли все это быть признаком интеллектуального сообщества? По самой своей идее критико-рефлексивный подход должен исключать массовые броски, стадные движения. Именно в осмыслении этой индивидуализации критической рефлексии нам видится ценное приложение ныне столь распространенной «антропологической» ориентации исследовательской работы.

Несмотря на достаточно массовые формы доверия к размытой, «ненаучной» философии, наиболее актуальны для философии, по-видимому, не «литературные», а как раз «научные» ее виды и формы. Отказ от апологии непосредственного или нетеоретического, внятный разговор о научном наследии, об актуальных возможностях филологии нехаризматической, отказывающейся быть служанкой поэзии в модных одеждах или претендовать на непосредственный диалог с любой эпохой и культурой, — все это важно не только в филологии, но и в философии. Иные филологи слишком соблазняются сейчас разнообразными мифами, а философы — хайдеггеровским этимологизированием и многими другими «филологическими» искусствами. В этой ситуации артикулированный контакт философии и филологии, прояснение предпосылок, взаимная оглядка, учет другой позиции в обращении с общим и необщим материалом позволяют лучше противостоять как филологическому, так и философскому произволу в работе со словом и понятием.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О некоторых аспектах полемики философов и филологов в современной России см.: Автономова Н. Философия и филология (о российских дискуссиях 1990-х годов) // Ускользящий контекст: русская философия в XX веке. М.: Ad Marginem, 2002. С. 256–283; То же // Логос, философско-литературный журнал, 2001. № 4. С. 91–105.

<sup>2</sup> Ср.: Арутюнова Н. Д. Наивные размышления о наивной картине языка // Язык о языке. Сб. статей // Общ. ред. Н. Д. Арутюновой. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 7–19. Место «слова» в обыденном со-

знании людей обусловлено влиянием византийской богословской традиции, для которой «слово» (Логос) означало Слово Божие и имело сакральный характер, лишь постепенно переходя и в мирские тексты. В дальнейшем именно вычленение слова положило начало аналитическому подходу к речи и далее способствовало вычленению понятий, т. е. «обобщению смыслов, их отвлечению от прагматических условий коммуникации» (С. 14).

<sup>3</sup> Приобретение лингвистикой теоретической самостоятельности иногда осмыслялось как разрыв с традиционной филологией, однако при том широком понимании предмета филологии, которое было намечено выше, лингвистика все равно остается частью филологии.

<sup>4</sup> Вопрос о тексте, текстах не является полностью ясным. Для одних (Деррида) «вне текста ничего нет», для других, напротив, «текста не существует». О категории «текст», ее становлении и различии трактовок см., напр., в статье: *Луи Э. Текста не существует // Доказательность и достоверность в исследованиях по теории и истории культуры: сборник статей. Кн. I и II // Сост. и отв. ред. Г.С. Кнабе. М.: РГГУ, 2002. С. 513–530.*

<sup>5</sup> Ср.: *Гринцер Н. П. Лингвистические основы раннегреческой философии // Язык о языке. Сб. статей // Общ. ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 45–62.* В статье показана роль филологической (лингвистической) компоненты — языковых примеров, языковедческих рассуждений — в развитии раннегреческой философии, в структуре философского доказательства. «Логос» имел в себе как лингвистический, так и абстрактно-логический смысл. Язык был для философов конкретной «осязаемой» основой философствования, а философские наблюдения над языком (и прежде всего — принципы соединения и разделения) стали в свою очередь основанием позднейшей филологической традиции.

<sup>6</sup> Критика (литературная) существует с античности. Она меряла литературу прошлую и нынешнюю набором правил, которые формулировала и совершенствовала сама, без оглядки на философию. Однако с конца XVIII века, с рассуждения Шиллера «о наивной и сентиментальной поэзии» критика начинает судить рассматриваемые произведения с оглядкой на «вечные» философские категории и на исторический процесс. В России об этом свидетельствуют, например, работы Белинского: каждый раз он начинает разбор очередного романа с того, что было при Гомере и как менялось вплоть до настоящего времени, и во-вторых, строит свое рассуждение с учетом философских (эстетических) категорий (например, пафоса).

<sup>7</sup> В любом случае нам вряд ли стоит называть естественные и гуманитарные науки разными терминами (первые — «наука», вторые — «зна-

ние»), заведомо подчеркивая тем самым особый статус гуманитарных дисциплин. Западная терминология не дает нам однообразных подсказок на этот счет: англоязычная традиция подчеркивает специфику гуманитаристики термином *humanities*, а немецкая, напротив, подчеркивает единство наук структурой терминов *Gesteswissenschaft* и *Naturwissenschaft*.

<sup>8</sup> Как мы помним, ни химия, ни биология не могли стать науками, пока не научились количественно фиксировать свой материал — так почему мы отказываем в такой возможности гуманитарному знанию? Оно не дает нам образа человеческой целостности? Но ведь и биологию мы ныне считаем наукой, но разве она дает нам целостный образ жизни? Конечно, нет. Так почему же мы требуем, чтобы гуманитарные науки непременно давали нам целостного человека, его душу или еще что-либо подобное?

В качестве образца того, что доступно и что недоступно формально-структурным методам, упомянем, к примеру, работы Гаспарова по истории и теории русского и западноевропейского стиховедения. В данном случае к науке мы относим исследование, которое готово к intersubъективной проверке и подтверждает впечатления гипотезами, в той или иной мере подкрепленными статистикой. Ср. следующие работы М. Л. Гаспарова: Современный русский стих (метрика и ритмика). М., 1974; Очерк истории русского стиха (метрика, ритмика, рифма, строфика). М.: Наука, 1984; Очерк истории европейского стиха. М.: Наука, 1989; Метр и смысл (об одном из механизмов культурной памяти). М.: РГГУ, 1999; а также Избранные труды: В 3 т. М.: Языки русской культуры, 1997.

<sup>9</sup> См.: Автономова Н. Философия и филология (о российских дискуссиях 1990-х годов).

<sup>10</sup> Характерно и то, что диалог у Бахтина неразрывно связан с его теорией романа как «полифонического» жанра. Но если вспомнить, что роман Толстого, по Бахтину, это не роман, а диалоги Сократа, напротив, — роман (начатки романа), тогда сводить концы с концами нам придется, лишь подставляя под слово «роман» нечто ему противоположное — «антироман». Это соображение почти одновременно высказали два известных филолога: французский филолог Мишель Окутюрье в предисловии к французскому переводу «Эстетики словесного творчества» и М. Л. Гаспаров (*Гаспаров М. М. Бахтин в истории русской культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту: ТГУ, 1979. С. 111–114*).

Подчас притягательность Бахтина для современных философов вызвана тем, что его концепция как бы вовсе не имеет ограничивающей ее категориальной определенности. Такие исследователи, как Кристева, в своих статьях о Бахтине и Библер в своей книге «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика Культуры» (М.: Прогресс, 1991), с явным одобрени-

ем показали в Бахтине все скольжения позиций, все протеические переходы: он и философ, и культуролог, и этик, и филолог, и семиолог, а сейчас к тому же - и религиозный мыслитель. В общем, наверное, можно было бы сказать так: в случае Бахтина философия заимствует из филологии (Бахтин считал себя философом, однако его главные работы — о Достоевском и о Рабле — явно помещены им в поле филологии) то, что ей наиболее близко, что в ней наиболее философично. Но тогда как быть с идеей концепции Бахтина как своего рода образца, примера подражания для гуманитарных наук?

<sup>11</sup> Современные отношения философии и риторики представляют собой инверсию этих отношений в древности. Если во Второй софистике философия, сосредоточенная на высшем, презирала риторику за ее низменные интересы (убедить кого угодно в чем угодно) и одержала верх, то теперь это риторика теснит ее с былых позиций, вписывая себя как необходимый момент в те контексты мысли, познания, коммуникации, где ранее философия, казалось бы, справлялась сама. В любом случае содержательно-философское и стилистико-риторическое моменты перестали быть взаимоисключающими.

<sup>12</sup> Некоторые принципы дискурсивного анализа были разработаны французскими и франкоязычными учеными на стыке философии, теории идеологий, лингвистики, психоанализа, социологии. Ср.: Квадратура круга. Французская школа анализа дискурса // Сост. и общ. ред. П. Серрио. М., Прогресс, 1999.

<sup>13</sup> *Озобкина Е.* «Точка схода» и «фигура возврата» в опыте мысли Мераба Мамардашвили // Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, С. 143–148. «И в тексте о Декарте, и в тексте о Прусте можно встретить такие места, когда, именуя кого-то Декартом, а кого-то Прустом или Кантом, — Мераб Мамардашвили говорит буквально одно и то же. Это совершенно не случайно (С. 144). “...может быть, именно в этих точках схода существует наибольшая вероятность обнаружения того места, где располагается сам Мамардашвили”. “...Мамардашвили читает Декарта остановками, не считывая его систему аргументации. ...Мамардашвили не двигался по параграфам трактата... он собственно не осуществлял систематической работы в области классической метафизики, но постоянно создавал ситуацию понимания, то есть пытался провоцировать изначальную ситуацию метафизического понимания” (с. 147). ...говорит ...только он сам, фигуры, на которые он опирается, являются скорее фоновыми и даже в определенном смысле фантомальными фигурами» (С. 143).

<sup>14</sup> *Пятигорский А.* Краткие заметки о философском в его отношении к филологическому // *Philologica*. 1995. № 3–4. С. 127–130.

<sup>15</sup> *Серво П.* Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе, 1920–30-е гг. М.: Языки славянской культуры, 2001.

<sup>16</sup> О сходствах и различиях русского и французского понятия «революция» (революции, превращения) см., в частности: *Одесский М. П.* Современное гуманитарное знание и статус научного слова // Доказательность и достоверность в исследованиях по теории и истории культуры: сборник статей. Кн. I и II // Сост. и отв. ред. Г. С. Кнабе. М.: РГГУ, 2002. С. 863–865.

<sup>17</sup> Так, в постраничных сносках он на протяжении всего трактата приводит латинские эквиваленты всех важнейших понятий, которые в пределах текста дает в своей русскоязычной версии, а в конце для пользы усвоения «философических знаний» теми, кому легче читать по-французски, — прилагает словарь употребленных в трактате понятий на французском языке. *Тредьяковский В.* Слово о премудрости, благоразумии и добродетели // Он же. Сочинения. Том первый. СПб., 1849. С. 481–553.

<sup>18</sup> См.: Traduire les philosophes. Actes des Journées d'études// J. Moutaud, J. Bloch, eds. Publications de la Sorbonne, 2000.

## **Вера как гуманитарная ценность (мировоззренческий и гносеологический аспекты)**

Вера была и остается одним из самых загадочных и до конца неотрефлексированных феноменов духовной культуры. По прошествии многих столетий она продолжает оцениваться мыслителями и как «величайший тормоз для правдолюбия» (Ф. Ницше), и как «основной мотив» научного творчества (А. Эйнштейн). Объясняется это, помимо всего прочего, тем, что вера сохраняет непроницаемым для рационального мышления некий общий для всех ее культурно-исторических интерпретаций сущностный «остаток», который продолжает провоцировать определенные мировоззренческие, нравственные, аксиологические, гносеологические и прочие коллизии. Многочисленные, не поддающиеся никакому подсчету попытки «ухватить» сущность веры средствами чистого интеллекта и установить четкие семантические границы данного понятия не только не привели ко всеобщему согласию, но и не обеспечили условий, приближающих к единому ее толкованию в рамках того или иного типа общественного сознания. Даже беглый обзор претендующих на некоторую общность дефиниций позволяет выявить одну важную особенность: чем многословнее и обстоятельнее по своему содержанию предлагаемое определение веры, тем больше размывается и затемняется ее сущность; чем уже круг призванных прояснить эту сущность понятий, тем отчетливее дает о себе знать известный логический порок — *idem per idem*<sup>1</sup>. Возможно, поэтому сознательно или неосознанно, следуя известному предупреждению Т. Гоббса о вредности для веры дефиниций и различного рода объяснений, многие мыслители, независимо от их мировоззренческих ориентаций и профессионального статуса, так и поступают, предпочитая в своих рассуждениях подразумевать, но не фиксировать в четких понятиях тот или иной «общепринятый», с их точки зрения, ее смысл.

Основная причина семантической «эластичности» понятия «вера», обуславливающей возможность многочисленных толкований и объективных затруднений в идентификации соответствующего феномена, кроется, как показал еще Д. Юм, в игнорировании (преднамеренном или неосознанном) факта двух культурно-исторических ее ипостасей — *belief* и *faith*, принципиально отличающихся друг от друга и по предмету, и по функциям. Одно дело — вера как форма неотрефлексированных предположений, побуждающая человека признать что-либо в качестве истинного<sup>2</sup> (*belief*), и другое дело — вера как факт чисто религиозного мировоззрения, как ожидание чуда со стороны «слившихся в святине» человеческих душ (*faith*). В монотеистических концепциях последняя была по существу отождествлена с соответствующим типом религиозного сознания. Не человек ищет Бога посредством личной веры, а Бог, как утверждал Бернар Клервоский, открывает себя человеку, даруя достойным веру в спасение. Именно такая вера стала основой идеологии и практики христианства.

Значимость юмовского замечания относительно обсуждаемой проблемы столь же трудно переоценить, сколь трудно поверить в то, что «двойственная» природа веры оказалась незамеченной и не принятой во внимание его предшественниками<sup>3</sup> и была, как утверждают некоторые исследователи, воспринята многими философами как откровение. Дело в том, что за этой «незамеченностью» скрывается определенный принцип «практического» — воспользуемся кантовской терминологией — разума, суть которого, как утверждал Ф. Ницше, состоит в том, что вопрос о ценности в конечном счете признается более фундаментальным, нежели вопрос о достоверности. Применительно к обсуждаемой теме это означает следующее: вера, разумеется, проявляет себя и как *belief* и как *faith*; вопрос, однако, в том, какая из этих ее форм (ипостасей) имеет большую культурно-историческую, а значит, и духовную ценность — вера как своего рода форма предзнания, как род «природного инстинкта» (по выражению того же Юма) или как высшая форма самопроявления духа, способная вывести человека за узкий круг контактов с отдельными фактами и вещами и обеспечить ему возможность «обличения невидимого»?



Этому достаточно частному, казалось бы, вопросу суждено было в силу ряда причин перерасти в серьезную философскую проблему, не потерявшую своей актуальности за прошедшие столетия.

\*\*\*

Объяснять причины сделанного позднеантичной философской мыслью, оказавшейся под сильным влиянием христианской идеологии, выбора — излишне. Не последнюю роль в нем сыграло, безусловно, и весьма скептическое отношение к вере (*pistis*) Платона, рассматривавшего ее как форму элементарного чувственного восприятия, не связанного ни с рассудком, ни с разумом. Не прибегая к помощи последних и, тем самым, не соответствуя природе и стилю философского мышления, вера, с его точки зрения, не представляла для последнего серьезного интереса. Интерес многих мыслителей позднеантичного периода был обращен на привнесенный в языческую Европу, заимствованный в иудаизме и утвердивший себя в христианстве, новый культурно-исторический феномен — *amen (fides)*. В нем они увидели не просто другой облик *pistis*, но качественно иную духовную ценность. В свою очередь, в гуманитарном насыщении и своего рода философском облагораживании веры оказалась заинтересованной и часть христианских теологов, понимавшая, что, только опираясь на одно из влиятельнейших направлений античной философской мысли, поставившей всю систему чувственного бытия под власть некоей высшей трансцендентной сущности (Логоса, Единого, Идеи и пр.), христианство сможет сохранить и укрепить свой авторитет. Такого рода союз не только не нес опасности для *fides*, но, напротив, стал ее надежной теоретической опорой. Неслучайно многие выдающиеся мыслители следующих поколений (в частности Вольтер) считали платонизм отцом христианства.

Осознанное стремление идеологов христианства к его «рациональному оправданию» (К. Поппер) поставило их перед необходимостью, с одной стороны, опереться на силу знания, с другой — не позволить ему посягнуть на авторитет веры, дабы избежать конфликта с важным догматом Священного Писания, устанавливающим их генетическое и функционально-качественное различие, и тем самым

снять серьезную озабоченность одного из авторитетнейших и последовательных в своих воззрениях идеологов христианства — Тертуллиана, прозвучавшую в известном и отнюдь не риторическом вопросе: «Что общего у Афин и Иерусалима?»

Это и другое (более известное) его — во всяком случае ему приписываемое — высказывание безусловно способствовали сохранению «чистоты» веры, но крайне затрудняли или даже вовсе исключали ее философское «облагораживание». Выход из данного затруднения христианские богословы попытались найти на пути наметившегося расширения смысла и содержания понятия «знание». Особенно заметно эта тенденция проявилась в схоластике. Корреляция как содержательно-смысловых сторон понятий «вера» и «знание», так и складывающихся между этими феноменами взаимоотношений, призвана была укрепить софийный статус первой и, тем самым, содействовать смягчению чисто идеологической компоненты христианства. В русле этой тенденции можно рассматривать и замеченное уже на раннем этапе формирования христианско-философской мысли оригеново сомнение относительно престижа «голой» веры, и идущее еще от Сократа через Августина, Псевдо-Дионисия, Эриугены и других «ведающее неведение» (*docta ignorantia*), и призывы св. Фомы к разумному осмыслению принципов вероучения и их «онаучиванию», и, наконец, экспликацию веры как «свёрнутого знания» Кузанцем, внесшим заметный вклад в разработку того, что можно было бы назвать апофатической гносеологией, не нуждающейся ни в помощи чувств, ни в «посохе рассудка». В христианский лексикон вошли и прочно в нем закрепились такие понятия, как «высшее знание», «сердечное знание», «знание-откровение» и др.

В той мере, в какой позднеантичная христианская философия расценивала себя как инструмент чисто духовного совершенствования человека с целью помочь ему заслужить право на вечное блаженство, она выступала как интеллектуализированная вера. В той степени, в какой она стремилась содействовать ему в установлении (с «Божьей помощью») благоразумных отношений с себе подобными и окружающей действительностью, она утверждала себя как высшая цивилизная мудрость. В первом случае ценност-

ный статус и предметная сфера знания полностью определялись верой; во-втором — знание, при всей его трансцендентной направленности и обусловленности, претендовало уже на роль активной и независимой от веры стороны человеческого духа. В итоге победила все же первая тенденция. Безусловный примат веры над знанием и пониманием сохранялся, по существу, на протяжении всей истории средневековой христианской<sup>4</sup> философии. Нарушившая его «дерзость» П. Абеляра была, думается, излишне преувеличена историками, ибо высшая истина самой веры, возведенная Священным Писанием, оставалась, по убеждению философа, все же недоступной человеческому разуму.

Качественный сдвиг в вопросе об отношениях веры и знания в европейской философии произошел лишь в XVII столетии. Возросший авторитет науки и научной методологии, формирование гносеологии как особой философской дисциплины не могли не привести к смене приоритетов в духовно-интеллектуальной сфере.

Установка на доминирующую роль веры была решительно отвергнута основоположниками философии Нового времени, как не имеющая ни малейшего отношения к подлинной метафизике, которая, согласно Р. Декарту, представляла собой самую основу познания и которая, по словам Г. Лейбница, не требовала «погасить для себя свет разумения под предлогом веры»<sup>5</sup>. Эту метафизику необходимо было освободить от засилья чуждой для нее проблематики — такой, в частности, как тайна триединства. Именно в данный (а не «юмовский», как принято считать) период развития философской мысли наметилась тенденция возвращения интереса к «чисто греческому» (*pistis*) пониманию веры, при одновременном, однако, пересмотре платоновских представлений о ее роли в творческой деятельности человека.

Трудность, с которой сразу же столкнулось новое философское направление, состояла в том, что полуторатысячелетнее господство христианской идеологии не могло не трансформировать саму философскую мысль: Бог слишком прочно занял свое место в умах и чувствах даже тех, кто вовсе не считал себя религиозным мыслителем. Вопрос, который поставила перед собой рационалистическая и сциентистски ориентированная философия, был, однако, не

в том, принимать или не принимать Бога и, следовательно, считать или не считать Его своим «предметом», а в том, как Его «поделить» с теологией, не подрывая при этом ее авторитета и вместе с тем оправдывая свое на Него «право» и избранный к Нему путь. Сделать это можно было лишь при том условии, что место отданной на откуп богословия *fides* (*faith*) будет занято знанием. Это не было ни для религиозного, ни для философского сознаний кощунственной претензией на *знание* Бога. Мысль реформаторов была гораздо тоньше: критерий и качество всякого знания, пояснял Спиноза, определяются степенью его «нацеленности» на Бога. Такая цель позволяла существенно расширить горизонт собственно философских размышлений и вместе с тем сохранить их христианский дух. «Развод» философии с ортодоксальным богословием не означал ее «развода» с самой христианской религией. Это обстоятельство не забывал постоянно подчеркивать Ф. Бэкон, соглашаясь с тем, что «небесные тайны религии» не подвластны человеческому разуму, что естественная философия остается верной «служанкой религии» и что вместе они представляют надежный заслон от суеверий. При этом британский философ безоговорочно ставил знание и науку выше веры и прочих религиозных чувств. Помещая веру между разумом и рассудком, он не отрицал ее роли в предвосхищении научных идей, нередко имеющих бóльшую ценность, чем рассудочные истолкования явлений природы.

Разделяя мнение своего старшего современника о знании как форме «верховой власти», Гоббс соглашался впустить веру в философскую мысль в качестве особого «состояния ума», предшествующего знанию и в ряде случаев способствующего его формированию. По достижении уровня (качества) знания, вера, исполнив свою вспомогательную роль, полностью элиминирует себя. Эта мысль, поддержанная в частности Дж. Локком, впоследствии надежно закрепились не только в науке и научно ориентированной философии, но и в умах части христианских мыслителей<sup>6</sup>.

\*\*\*

Сложившаяся уже в начале XVII века тенденция на минимизацию роли веры в системе умственной деятельности человека была весьма положительно оценена просвещенче-

ской мыслью. Вместе с тем открытая ориентация ведущих европейских мыслителей Нового времени на «числовое» и естественнонаучное знание, сопровождаемая порой проявлением некоторого пренебрежения к ценностным качествам и ролевым функциям знания гуманитарного<sup>7</sup>, никак не способствовала утверждению и развитию концепции общественного прогресса, апеллирующей, в числе прочего, к конституированной еще Платоном парадигме: знание без идеи Блага — в лучшем случае бесполезно. Глубину и истинную философичность этой мысли лучше других, пожалуй, понял и оценил И. Кант, позволивший себе, однако, прибегнуть к чисто христианской ее интерпретации.

Разделяя мнение о наличии в мироздании двух видов блага — природного и божественного (благодати), Кант согласился с тем, что «тайны мира иного» остаются скрытыми как от теоретического, так и практического разума, и доступ к ним может обеспечить лишь вера, покинувшая сферу, или, как говорил сам философ, «язык» знания. Не имеющие, однако, практической значимости и разумной экспликации, «тайны мира иного» вовсе не интересуют Канта, как не интересуют его и все формы «иллюзорной» веры, имеющие своим предметом чудеса и разного рода вздор. Это не означало, что вера и философия покидают друг друга, но это значило, что философскую и гуманитарную ценность имеет далеко не всякая вера<sup>8</sup>. Так, например, Кант отказывает в статусе истинной веры — вере «церковной» («богослужебной»), основанной, по его мнению, на слепом повиновении и страхе. Истинно верующий для него тот, кто верит в Добро и содействует его утверждению, а не тот, кто молится и тащит на себе «хлам благочестивых обрядов»<sup>9</sup>.

Столь резкими суждениями Кант отнюдь не стремился подорвать авторитет религии. Напротив: именно святость и «богоугодность» есть, по его мнению, истинное лицо веры. Но религия не может и не должна отождествлять себя с церковным богослужением<sup>10</sup>. Церковный культ, считал философ, полезен и оправдан лишь на ранних этапах религиозной практики; на зрелой стадии он превращается в оковы религии и дискредитирует ее. Здесь Кант делает существенную оговорку: религиозность истинной веры — как бы вторичное ее качество, ибо сама религия — не самоцель,

а средство морального формирования человека. Так философ подводит читательскую мысль к истинной цели своего профессионального интереса — к феномену веры как гуманитарной ценности и, в сущности, — к важнейшей идее своей философии — идее культа морального долга.

Заявив, было, о том, что вера не допускает никаких императивов — что и придает ей видимость свободного деяния — Кант, следуя поставленной цели и логике собственных суждений, эксплицирует ее, тем не менее, исключительно как «доверие к обетованию морального закона», как «упование» на праведность избранного пути, цель которого — исполнение предустановленного свыше долга. Такая вера, не обусловленная фактором откровения, не содержит в себе никакой тайны: она ясно и открыто отражает моральные, следовательно, в высшей степени разумные отношения между человеком и Богом. Именно «моральная» вера как наиболее совершенный ее тип освобождает человека от самой мысли о возможности (или невозможности) спекулятивно-метафизического доказательства Бога. Принимая Его (посредством веры) как высшее благо (*summum bonum*) и, тем самым, отвергая всяческие язвительные спекуляции на Его счет, человек не только спасает свой моральный облик, но и демонстрирует уровень развития своего разума. Разумная вера в Бога важнее веры «сердечной», представляющей собой лишь полезное дополнение первой.

Избранная и отстаиваемая Кантом позиция в отношении веры позволяет предугадать и его подход к решению проблемы «вера — знание». То, что Кант был, по его собственному признанию, вынужден сделать, устанавливая отношения между соответствующими феноменами, думается, ничуть не подрывает его философского имиджа, так что извинительный тон его известного на сей счет высказывания был, пожалуй, излишен. Никакого принижения роли знания, конечно же, не было. Напротив, знание освобождалось от навязываемых ему сомнительных функций и позиций. Объективная невозможность интеллектуального и чувственного проникновения в некую виртуальную реальность вовсе не дискредитирует знание как инструмент реального освоения столь же реальной действительности, и потому кантовское стремление отдать Богу — богово, а Кесарю — кесарево следует оценить положительно. И в этом нет ника-

кого агностицизма. Что касается вполне реальных гуманитарных ценностей — таких, как долг, достоинство, совесть и пр., то и здесь возможности знания в их полной идентификации не следует преувеличивать. Искренняя и не подкрепленная доказательствами вера в эти ценности действительно «чиста» и разумна (но не спекулятивна), а потому гуманистически оправдана. Там, где знание объективно не может достичь уровня полной достоверности, там вера как убежденность (*Überredung*) может иметь реальный нравственно-практический приоритет и служить человеку «путеводной нитью» в его праведных делах. Наличествующая в данной ситуации личная ответственность человека за принятые решения исключает всякие подозрения в стремлении укрыться за ширмой объективных фактов и обстоятельств.

Настаивая на том, что моральный контакт с Богом предпочтительнее как рассудочного, так и чувственного сближения с Ним, Кант дает понять, что и «максима» знания, и религиозная «максима» суть лишь средства укрепления «максимы» морального практического разума при том, что тот способен восторжествовать сам по себе, без всякой внешней учености или слепого поклонения. Моральный разум и есть по существу кантовский бог, в которого — позволю себе дерзость домыслить Канта — «можно только верить».

Итак, удалось ли великому философу создать действительно «чисто философское» учение о вере? Если опять же прибегнуть к его аргументации и логике суждений, то ответ будет положительным, ибо само философское знание, по Канту, нельзя ограничивать строгими законами и нормами: оно, вопреки утверждению Платона, — всего лишь мнение, и в этом, быть может, его практическое преимущество и иммунитет против догматизма. Собственное мнение Канта относительно того, что суть человеческого разума — не в познавательной способности, а в моральности, можно проигнорировать, но его невозможно разумно же дезавуировать, хотя можно и, думается, нужно скорректировать, заменив понятие морали понятием нравственности. С такой коррекцией кантовской сентенции наверняка согласились бы многие выдающиеся умы до- и посткантовской эпохи; экзистенциалисты и русские христианские мыслители, серьезно и небезосновательно обеспокоенные перманент-

ным опережением цивилизационного развития по отношению к развитию духовному, — во всяком случае. Откровенный морализм Канта ставил, правда, под сомнение философскую «чистоту» и строгость его суждений<sup>11</sup>. Философ Кант с легкостью уступает дорогу Канту-бюргеру, когда, к примеру, оправдывает «морально безразличный», по его собственной оценке, церковный культ — «ярмо под личной божественного авторитета» — ради сохранения душевного спокойствия обывателя и его традиционного законопослушания.

То, что Кант «сотворил» с верой в своем «чисто философском» учении о ней, можно считать первым и вместе с тем решающим шагом на пути к созданию той идеальной конструкции, которая впоследствии будет официально конституирована его соотечественником К. Ясперсом под именем «философской веры». Смысловое содержание этого понятия не останется неизменным, но в одном важном моменте преемственность будет сохранена. Речь идет о полном обособлении веры «философской» от веры «церковной» с одновременным, однако, сохранением ее религиозного духа. Тем самым, классическая философская мысль платоновского типа подтвердит свою неизменную лояльность идеям христианства, удерживая себя от возможности вмешательства в чисто церковную идеологию и практику. Эта позиция не стала безоговорочно всеобщей для христианско-философской мысли, но довлеющей — несомненно.

Согласившись с кантовской мыслью о недопустимости отождествления религиозной, т. е. философской (коль скоро философия есть, безусловно, форма религиозного мировоззрения) веры с верой «церковной», Гегель вместе с тем решительно смещает акцент с этического на эпистемный статус веры, восстанавливая тем самым соответствующие интенции средневековой христианско-философской мысли, с одновременным, однако, удержанием коллег от упрощенного толкования самого знания. Вера — не просто «своеобразная» форма знания; она есть знание «достоверное» (в достоверности — «самый ее нерв»), знание «духа посредством духа». Все ранее известные попытки отделить веру от рационального мышления, а тем более противопоставить их, свидетельствуют, по убеждению великого немецкого философа, об опасной болезни человеческого духа



и утрате философской культуры. Подлинная вера, которую он решительно противопоставляет вере «в якобы философском смысле», представляющей собой форму элементарного здравомыслия<sup>12</sup>, есть, таким образом, вера разумная, а еще точнее — вера в Разум. Только она, но никак не «суетный рассудок просвещенчества», делает человека Человеком, а философию — средством приобщения к тайнам рефлектирующего Духа.

\*\*\*

Есть большой соблазн в том, чтобы в контексте обсуждаемой темы попытаться вслед за А. Уайтхедом, назвавшим семнадцатый век веком «веры, основанной на разуме», а восемнадцатый — веком «разума, основанного на вере», найти эффектные эпитеты к характеристикам веков девятнадцатого и двадцатого. Впрочем, поиски однозначного определения соответствующего периода развития культуры, с точки зрения ее отношения к проблеме веры, вряд ли способны привести к положительному результату.

В рамках постклассической философской мысли, для которой рубеж двух последних веков стал достаточно формальной вехой, нашли пристанище все исторически сформировавшиеся и конституировавшие себя концепции веры — от крайне скептических, активно утверждаемых такими мыслителями, как Поппер, до апологетических, характерных прежде всего для русской христианской философии. И тем не менее данная ситуация не стала препятствием к постепенному проявлению в новейшей культуре некой межполюсной тенденции восприятия и оценки феномена веры. Предпосылки ее появления следует искать прежде всего в расширении предметного поля и методов знания, в переоценке некоторых его характеристик. Формирование знания без участия веры считалось уже невозможным для представителей не только религиозно-философской, но и научно-философской мысли. Так, Ч. Пирс рассматривал веру как основу метафизики, а А. Уайтхед, коего также трудно заподозрить в склонности к иррационализму и спонтанности в мышлении, утверждал, что стремление к непременной доказательности и логической безупречности суждений свидетельствует о несовершенстве философской мысли и, в частности, об игнорировании ею

фундаментального факта гносеологии, суть которого состоит в признании объективной ограниченности сферы сознательного понимания. В том же духе высказывался и «не христианин» Б. Рассел, не признававший ценности знания без любви и находивший «элементы мудрости» в мистицизме. По способности философской мысли преодолевать альтернативу «наука — мистицизм» можно, по его мнению, судить о ее зрелости.

Повышенное внимание к феномену веры со стороны научно ориентированной мысли было, таким образом, обусловлено ее интересом к *belief*, обладавшей, как принято было считать, до конца не раскрытым эвристическим потенциалом. При этом одни философы рассматривали такую веру как естественную и необходимую часть собственно познавательного процесса, другие — и таких, пожалуй, большинство — считали ее своего рода возбудителем некоего эпистемного беспокойства и средством удержания мысли на пульсе той или иной проблемы. В культурный лексикон вошло и прочно в нем закрепилось понятие «научная вера», которое, в противовес *faith*, символизирующей непоколебимую убежденность в своей значимости и «полный покой ума» (Пирс), обеспечивало своему пользователю право на сомнение, за которое традиционно, но далеко не всегда успешно, боролась истинно философская мысль.

Позитивное отношение большинства представителей постклассической философской мысли к науке не сопровождалось, однако, неизменным почитанием научной философии, апеллирующей, как правило, к «количественному» (по выражению Х. Ортеги-и-Гассета) разуму декартовского типа, обитающему разве что в научных лабораториях. Лишенный «полноты веры» и «прелести наивности», он, по убеждению испанского философа, представляет собой иронию над реальной жизнью и неизбежно ведет к краху всей европейской культуры. Проникая в философию и любую другую гуманитарную мысль, он сужает ее горизонт и сковывает творческую инициативу субъекта познания. Разделяя, судя по всему, мнение Ницше о том, что мир не имеет единого смысла и потому всякое познание есть лишь «истолкование», Ортега приходит к выводу, согласно которому не обладающая «собственной физиономией» реальность просто обречена иметь чисто человеческое изме-

рение. Сумма этих измерений, синтезированных по своего рода принципу дополнительности, и есть то, что принято называть знанием.

Идея укрепления и развития личностной компоненты знания, получившая широкое распространение в экзистенциальной философии, была призвана способствовать его истинной гуманизации, проявляющей себя прежде всего в противодействии «опустошению» человеческого духа социально апробированным и стандартизированным просвещением, в усилении оценочного фактора и создании условий для интимного проникновения к скрытому от рассудочного мышления глубинному смыслу познаваемого, в утверждении преимущества пафоса искания над пафосом обладания. Все это, однако, вновь подталкивало мысль либо к существенной корректировке «общепринятых» принципов познавательной деятельности, либо к поиску альтернативы знанию в его претензии на истину. Будучи, вслед за Ницше, убежденным в том, что философ есть человек «единичный», Ясперс приходит к выводу о праве последнего на свой особый путь к истине, именуемый им «философской верой» (*philosophische Glaube*).

Осознавая значение кантовских усилий в исторически первой попытке придания вере специфически философского облика, Ясперс, в целях оправдания собственной позиции в данном вопросе, обязан был найти дополнительные или совершенно новые опоры веры в структуре философского мышления. Последнее, будучи делом отдельных личностей, никак не укладывалось в рамки общезначимых моральных норм и заповедей. Не мораль обуславливает и оправдывает веру, а вера придает ей, как, впрочем, и всему остальному, так или иначе затрагивающему человеческие интересы, высший смысл. Вместе с тем Ясперс принимает кантовскую позицию относительно качественной обособленности веры от знания и всячески стремится подчеркнуть этот факт, несмотря на их «союзнические» отношения. От знания — и прежде всего знания научного — «философская вера» отличается отказом от «пошлости рассудочного прямолинейного мышления» и способностью движения к истине «обходным путем». Как трансцендирующее и принципиально беспредметное мышление, не имеющее ни объективной основы в мире вещей, ни конеч-

ной цели, «верующая» философия есть лишь «смирение в незнании перед лицом Бога». Вера, какую бы культурно-историческую форму она ни носила, остается именно верой. Историческая судьба человека зависит не от того, будут или не будут люди верить, а от того, как и во что они будут верить. Вера, в том числе и вера «философская», может быть неустойчивой, но качества безусловности она не может утратить ни при каких обстоятельствах<sup>13</sup>. Соглашаясь с тем, что любое философское содержание живет лишь посредством религиозной веры, Ясперс, однако, считает, что от последней, основанной на принципах послушания и откровения, «философскую веру» отличает прежде всего опора на «мыслительные связи».

Не вдаваясь в дальнейший анализ не отличающихся строгостью и оригинальностью авторских суждений относительно веры, отметим их основную интенцию. «Философская вера» не есть некий частный, существующий наряду с другими элемент философского мышления; она есть *особый его тип*. Неслучайно сам Ясперс говорит о том, что к традиционной философии «философская вера» относится с почтением, но не с послушанием. Как инструмент творческого мышления, действующего в обширнейшем пространстве между «да» и «нет», «философская вера» представляет собой своего рода философский *freestyle*, реализующий себя в форме науки, теологии или поэзии. Ее задача — максимальная гуманизация философской мысли, осознание «экзистенции в отношении с трансценденцией» и дарованной Богом ответственности человека за себя. Онтологическая, социальная, гносеологическая и прочая проблематика интересует «философскую веру» лишь в той мере, в какой она способствует прояснению природы и самоценности человеческого бытия.

\*\*\*

Если в западной постклассической философии тенденция на гуманистическое насыщение веры наиболее заметно проявилась, пожалуй, в экзистенциализме (причем не только в религиозной его ветви)<sup>14</sup>, то в России задачу по борьбе с «профанным гуманизмом» классического рационализма и бездуховностью «научной философии» возложила на себя христианская<sup>15</sup> философская мысль, представляв-

шая собой одно из традиционных направлений мировой философии, но сумевшая вместе с тем избежать подавленности со стороны ее признанных авторитетов. Намеченный ею путь вывода философии из-под «логического ига» чистого, теоретического разума в сферу разума духовного, не был, правда, оригинальным с точки зрения выбора средств. Вере, по-прежнему, не находилось достойной альтернативы и упование на ее помощь в «условиях всеобщей демократизации и варваризации» (С. Франк) было вполне искренним и, в представлении христианских философов, — безусловно оправданным.

Апелляция многих христианских философов к вере отнюдь не сопровождалась постоянными оглядками на официальную церковь и чисто религиозные догматы. «Обижают веру, — писал один из идеологов так называемого внутреннего христианства и мистицизма в России А. Лабзин, — думая, что она требует пожертвования разумом, — напротив того, *разум есть грунт веры...* Вера упразднится, но разум пребудет вечно, ибо человек вечно пребудет разумным существом»<sup>16</sup>. Отвергнув отнюдь небезвлиятельное в отечественном менталитете мнение о существующей якобы пропасти между верой и разумом и отказавшись признать позитивную ценность «слепой», фанатичной веры, большинство христианских мыслителей (А. Хомяков, И. Киреевский, В. Несмелов, С. Франк, Н. Лосский, И. Ильин и др.) поставило своей целью защиту идеи «высшей разумности веры» и — как следствие этого — утверждение ее гносеологических потенциалов<sup>17</sup>. Так же, как и их европейские предшественники, они ищут возможности оправдания ее союза со знанием, имеющим порой тенденцию к их практическому слиянию и функционированию в особых формах<sup>18</sup>, в которых те предстают как «моменты» единого метапознавательного процесса.

В данной тенденции просматривается, однако, любопытная идейно-смысловая эволюция. На начальном этапе укрепления союза, преследующего цель повышения философского статуса веры, акцент ставится на ее эпистемной значимости. Вера, утверждал Несмелов, также создается «логическим процессом мысли» и потому имеет статус «положительного знания»; «своеобразного рода знания» — уточняет Франк. Этот этап в создании союза можно было

бы, прибегая к терминологии Ильина, назвать этапом «верующего знания». На смену ему, однако, вполне ожидаемо для христианско-философской мысли, приходит этап «знающей веры»: «...весь процесс познания объективной действительности, — заявляет вдруг тот же Несмелов, — ...есть только процесс верования человека в объективное значение своих суждений о действительности, и потому все положения его знания на самом деле суть только различные выражения его веры»<sup>19</sup>. Продуктивность всякого познания, его смысл, подтверждают В. Соловьев, Франк, Бердяев и др., проявляется не благодаря интеллектуальным качествам самого человека, а вследствие его святости. Понимая, однако, сомнительную способность данного аргумента воздействовать на профессиональную философскую мысль, они ставят своей целью найти такой способ миропостижения, который, во-первых, объединив возможности религии, философии и науки, позволил бы преодолеть пределы традиционных возможностей — чувственных и интеллектуальных форм познания; во-вторых — довел бы уровень надежности результатов до уровня истинной веры, когда уже отпадает необходимость в опоре на внешние критерии. Такими возможностями, по мнению христианских философов, может обладать лишь интуиция.

Не углубляясь в эту особую тему, разработка которой (усилиями прежде всего Лосского) позволила в свое время отечественной философии существенно укрепить свой престиж, обратим внимание лишь на иррационалистическую ее линию, наиболее активным сторонником и проповедником которой стал Бердяев. Если Лосский прилагал немалые усилия к тому, чтобы сохранить за интуицией статус наиболее совершенной и надежной формы знания и тем самым оправдать интерес к ней со стороны гносеологии, то Бердяев, напротив, решительно срывает с нее искусственно наброшенные, как он считает, теоретические покрывала и обнажает ее подлинную — мистическую сущность. Девиз предлагаемого им нового христианского осмысления бытия — максимум мистики и безумия, минимум сомнений и рефлексии — направлен против всякого интеллектуалистического (рационалистического) «засорения» философии. В этой ситуации, как нетрудно видеть, мистическая интуиция, а в понимании Бердяева и интуиция во-

обще, теряет все характерные черты и признаки знания и становится особой формой сверхразумного наития.

Будучи вынужденным, ради сохранения своего профессионального лица, постоянно возвращать философскую мысль из сферы мистического бытия к бытию земному, Бердяев все же вводит в свой лексикон понятие «философское знание», оговаривая при этом, что оно есть знание «высшего порядка», знание «полное», которое было бы корректнее именовать «вѣдением»<sup>20</sup>. В этой ситуации вновь появляется соблазн вернуться к идее «верознания», ибо знание «высшего порядка» явно предполагает своим предметом высшие трансцендентные ценности, непостижимые для *ratio*, но позволяющие человеку приобщиться к ним с помощью веры. Эта мысль, судя по всему, одновременно и привлекает, и останавливает Бердяева. Привлекает тем, что с ее помощью он надеется окончательно подорвать доверие философии к рационализму; останавливает потому, что нивелирование феноменов веры и знания, с одной стороны, явно понижает ценность первой, с другой — грозит превратить философию в служанку богословия<sup>21</sup>. По этой причине он, видимо, и отвергает весьма популярную в христианской философии идею «всеединства», расценивая ее как «отрыжку гегельянства», как попытку нагрузить философию ложными ценностями и проблемами и пустить по новому кругу богословской схоластики. Стремясь укрепить престиж веры, Бердяев характеризует ее как «подвиг свободного духа» в его отреченности от «благоразумной рассудочности» и, следовательно, от сомнений и какой-либо корысти, что позволяет ей приобщиться к «чуду». «Чудо» — от веры, но не наоборот, и потому остается вне компетенции научных суждений, которые не вправе его отрицать. В свою очередь вера (в чудесное) не отрицает законов природы и не дискредитирует научное знание. Это было бы, по словам философа, «откровенным мракобесием».

Удерживая всеми силами веру в поле внимания философского и общегуманитарного мышления и всячески оправдывая ее ценность для последнего, Бердяев ищет поддержки в среде философских авторитетов и в отстаивании своих позиций готов спорить с теми, кого всегда считал своими идейными союзниками. Так, например, для него оказывается категорически неприемлемой антифидеист-

ская позиция Ницше, и он встает на сторону активно и постоянно критикуемого им «субъективиста» Канта в его лояльном отношении к вере, хотя и полагает, что тот остановился на полпути в своих выводах о ее значении в постижении истины. Русский философ готов поддержать кантовскую идею позитивного союза знания и веры, но лишь при условии кардинальной смены приоритетов внутри этого альянса. Не знание уступает вере часть своего предметного поля, а вера, осознавая свое безграничное превосходство и свой авторитет, выделяет знанию определенную нишу в подвластном ей духовном пространстве. Здесь имеет место закономерность, аналогичная той, которая определяет ценностную иерархию в отношениях иррационального и рационального. Так же, как *ratio* есть частный случай иррационального, так и знание есть частный случай веры, ее «элементарная форма».

Разделяя философию и религию, знание и веру по ряду важных признаков, Бердяев, судя по всему, не хочет и не может разделить их по существу. «Не одной святостью, — пишет он, — достигается знание, но знание полное и окончательное достигается лишь святостью»<sup>22</sup>. Настаивая на том, что философию следует считать функцией жизни, а не религии, он одновременно говорит об органической религиозности самой жизни. В постижении последней вера и знание вновь сливаются, и философия, подставляя свои истины под религиозный свет, становится «сознательно религиозной», более того — «церковной»<sup>23</sup>. Защищая эту мысль, русский философ преследует двоякую цель: защитить христианство от разлагающего влияния протестантского индивидуализма как «умственно неполноценной», по выражению Ницше, «формы христианского декаданса», а философию — от продукта протестантизма — кантовского критицизма, не оставляющего ей «права на абсурд». Как бы там ни было, но девиз «Знание — сила» для него не имел философского смысла и оправдания. Сила и правда лишь в вере, а корни веры — в мистике. Мистика и только она есть колыбель и религии, и философии.

\*\*\*

История осмысления проблемы веры, ее онтологической и гносеологической идентификации — это история драмы



того, что В. Зеньковский назвал «христианско-философским творчеством», в котором оказались перемешанными библейские и цивилизационные, чисто светские ценности. В этой ситуации и в зависимости от складывающихся культурно-исторических условий, христианская мысль была вынуждена постоянно корректировать не только отношения веры с разумом, волей и прочими компонентами духовной сферы человеческой деятельности, но и самый смысл соответствующих понятий. Чем активнее проявлялась творческая линия в христианском менталитете, чем очевиднее становилась его тяга к рефлексированию, тем явственнее обнаруживался драматизм веры. Казалось бы, глубоко осмысленная и сознательно принятая вера есть свидетельство искреннего и свободного устремления человека к Богу, желание положиться на Его милость, воспринять, наконец, самого себя в качестве действительного Его образа и подобия. Именно эта мысль веками культивировалась авторитетнейшими христианскими богословами и философами. Но одновременно с ней всегда жила и утверждала себя другая мысль, настаивавшая на том, что рационально опосредованная и вербализованная вера есть, по выражению Франка, не что иное, как «фальшь и софистика».

Мысль «антихриста» Ницше о том, что подлинная вера требует «закрытых глаз», казалось бы, априори должна была быть отвергнута просвещенным богословием, но она, как нетрудно заметить, оказалась вполне созвучной и упомянутой мысли убежденного христианина Франка, и позиции современного западного богослова Д. Принса<sup>24</sup>, назвавшего разумную (рефлектирующую) веру «подделкой», и мнению многих ныне здравствующих и покинувших этот мир их коллег. Не о том ли, по существу, говорил полтысячелетия тому назад корифей христианской метафизики Николай Кузанский, апеллировавший к «безмолвию» веры как свидетельству ее праведности и чистоты?

Вспомним, наконец, Тертуллианово *credo qui absurdum*. Более точной и корректной экспликации веры, выражающей ее глубинную суть, не предложил впоследствии никто.

Почему же эта ясная и честная мысль не возобладала в христианском богословии, хотя неизменно сохраняла шанс быть востребованной религиозной практикой? Прежде всего потому, что идея, раскрывающая сущность самого

христианства, была, как уже отмечалось, идеей культурно ангажированной, идеей моральной. Проникнув в Европу, она была легко воспринята рационализированным сознанием ее обитателей и не могла уже иметь иной перспективы. Бог легче и надежнее входил в сознание цивилизованных европейцев не через сердце (что отнюдь не исключалось), а прежде всего через разум. «Слепая» и «безмолвствующая», неподвластная мысли и слову вера таила в себе огромный внутренний потенциал, но она вместе с тем несла и опасность фанатизма. Христианство не смогло на известном этапе своей истории избежать этого зла, но, к счастью, сумело в итоге его преодолеть.

Наиболее рискованной для ортодоксального христианства и драматичной по своим последствиям была, безусловно, идея установления паритетных отношений веры и знания, озвученная, согласно Священному Писанию, еще Апостолом Павлом. Заявив (в своем Послании к римлянам) о том, «что искомое нами есть — мы знаем; но каково оно — не знаем», он, по существу, дал повод считать знание стимулом и условием веры, подрывая тем самым не только ее авторитет, но и самый смысл.

Чуждые природе и функции веры гносеологические и логические подпорки никак не способствовали укреплению ее авторитета, но приводили к смущению и чувствам верующих, и философскую мысль, поставленную перед необходимостью собственной предметной и методической переориентации и, как следствие этого, пересмотра своего социального статуса. И хотя отдельные (в том числе и видные) философы пошли по этому пути, большинство из них, как, впрочем, и наиболее рассудительные и последовательные теологи, прекрасно понимало, что вера и знание стоят на своих собственных основаниях и имеют позитивную значимость лишь в пределах собственной компетенции. Все плюсы знания как источника «первородного греха» элиминируют потребность в вере; все плюсы веры оборачиваются минусами для знания. Знание — это, в известном смысле, власть над объектом; вера, говоря словами Принса, — «капитуляция» перед ним. Знание всегда допускает сомнение; вера (вопреки мнению известного теолога К. Барта), напротив, не одобряет колебаний между «да» и «нет». «Да» веры — одновременно и источник духовной твердости, и,

к сожалению, — основа догматизма и ментальной стагнации. Знание мучительно ищет истину; вера, как говорил Гоббс, «проглатывает ее сразу и целиком». Знание так или иначе всегда содержит в себе оценку; вера ее не допускает. Полузнание — недостаток, но не порок; полuvera — порок и грех. К этому можно добавить и такие типичные качества веры, как почтение и послушание, утешение и жертвенность, эмоциональная глубина и надежда на чудо. Главным же ее отличием от знания остается, несомненно, стремление к сохранению и укреплению таинства. Там, где значимость таинства ставится под сомнение, там вера безвозвратно теряет свою привлекательность и силу. Лишь ясное осознание этих и других кардинальных различий веры и знания делает возможным их сожительство в сфере практического разума и самой общественной практики.

Нет Бога без веры, но есть вера без Бога. Последняя (*pi-stis, belief*) не означает отрицание Бога; она означает лишь то, что Бог выпадает из поля ее внимания и не определяет ее суть. Такая вера — одно из важнейших измерений самой человеческой сущности, некое безотчетное чувство истины, чувство, как правило, устойчивое и глубокое, влияния которого не могут не испытывать ни чисто интеллектуальная, ни практическая сферы человеческой деятельности. Отличие и определенного рода преимущество такой веры над знанием в том, что ее проявление не ограничено какими-либо пространственно-временными и предметными рамками (отсюда — частые сравнения и даже отождествление ее с фантазией) и потому количественные характеристики (в знании они выражаются в понятиях уровня или объема) к ней абсолютно неприменимы. Это обстоятельство и дает основание рассматривать естественную (нетеистическую) веру как своего рода неисчерпаемый резерв и стимул знания. Как говорил П. Чаадаев, веру всегда можно обнаружить «на дне» знания. Есть люди незнающие, есть — неверующие, но нет людей неверящих (в том смысле, что они изначально лишены этой способности). Когда великий русский реформатор театрального творчества произносил свое знаменитое «не верю!», то этим он демонстрировал не нигилизм, не сомнение в пользе веры, но, напротив, неумемную жажду обрести ее и благодаря этому принять и понять происходящее. Здесь мы должны при-

знать логическую и семантическую корректность соответствующей и широко известной мысли св. Августина независимо от толкования самого слова «вера».

Демаркация веры и знания, как показывает весь исторический опыт, и необходима, и правомерна. Но тот же опыт свидетельствует и о несостоятельности мнения о непроходимости этой границы и отсутствии между «сопредельными сторонами» каких-либо позитивных связей. Сформировавшееся в свое время и конституировавшее себя понятие «научная вера» есть свидетельство не просто лояльного отношения к вере со стороны соответствующего типа общественного сознания, но и стремления в какой-то степени использовать скрытый потенциал веры как естественного компонента духа. Мысль Юма о веро[ятностном] характере всякого знания<sup>25</sup> способствовала критической переоценке познавательной парадигмы Бэкона-Гоббса, жестко увязывающей знание со знанием причин. Курс на легализацию вероятностного знания не означал отказа субъекта знания от достижения этой важной и желательной цели, но позволял пользоваться дополнительными возможностями на пути к ней. Вера и различные варианты производных от этого понятия все более активно проникали в язык и методы науки. В итоге критерий [досто]верности результатов знания постепенно вытеснил критерий истинности. Истина, априори не допускавшая получения «наслаждения» от «примеси лжи» (Ф. Бэкон) и, тем самым, ставящая предел развитию знания, добровольно отдавалась наукой на откуп богословию и метафизике.

Мысль великого английского философа (в определенной ее интерпретации) была по достоинству оценена многими современными методологами науки. Именно «примесь лжи» в составе любой научной концепции и ее последующая элиминация обеспечивает, по Попперу, рост научного знания. Крайне скептически относясь к «догматической» вере и всем тем, кого он называл «философами веры», Поппер не только был готов за отсутствием альтернативы впустить в пространство научного знания «сознательную» веру в качестве «временного признания» какой-либо идеи или теории, но и оправдать ею главную его черту — способность и готовность к сомнению, обуславливающему «стремление исправить теорию».

Вера (во всех ее ипостасях) — особое чувство, ибо возникнуть и сложиться оно могло лишь как чувство *Homo sapiens* (иное не доказано), что означает неизбежную и изначальную взаимообусловленность веры и разума, а следовательно, и известную условность (но не неправомерность) разделительного (разделяющего их) союза «и». Лишенный веры разум есть разум крайне формализованный, духовно выхолощенный. В свою очередь вера, не отмеченная печатью разума, способна серьезно дезориентировать личность в той или иной форме ее деятельности. Вера, в сущности, не выходит за пределы разума; она лишь обходит рассудочные тупики сознания, воспринимаемые как факты абсурда.

Прав был Ясперс: обретя однажды веру, Человек уже никогда не сможет с нею расстаться. Предметом веры — и в этом ее жизненная сила — может быть все что угодно. Убежденный «антихристианин» Рассел верил в науку, логику, демократию, надо полагать, не менее искренне и сильно, чем ортодоксальный христианин верит в своего Спасителя. Различие между ними лишь в том, что один опирается в своей вере, прежде всего, на силу жизненного (практического) разума, второй — на силу разума духовного. Вопрос о «цене» того и другого, к счастью для человека, остается всегда открытым.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Примером тому может служить определение веры, предложенное, в числе прочих, одним из самых авторитетных христианских философов С. Франком: «Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры» (Франк С. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 225).

<sup>2</sup> М. Бубер раскрыл характер такого типа веры в формуле: «я верю, что это так», назвав данное ее понимание «чисто греческим» (*pistis*).

<sup>3</sup> О том, что это не так, свидетельствуют абсолютно ясные высказывания на сей счет Т. Гоббса.

<sup>4</sup> Существенно иной подход к проблеме «вера-знание» сложился в средневековом исламе. Анализируя учение «Читых братьев» — одного из направлений средневековой исламской идеологии, — Ф. Роузентал обращает внимание на их стремление скорректировать отношение веры

и знания в пользу последнего. Для них вера не *islam*, а «орудие искания знания». Награда знанием со стороны Бога расценивалась «братьями» как бóльшая милость, нежели награда верой. Об актуальности проблемы знания для исламской культуры свидетельствует более ста определений (толкований) этого феномена, выявленных Роузенталом в процессе анализа соответствующих текстов. См.: *Роузентал Ф. Торжество знания (Концепция знания в средневековом исламе)*. М., 1978.

<sup>5</sup> *Лейбниц Г. Соч.*: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 176.

<sup>6</sup> Вот что, например, писал по этому поводу известный русский «православный схоласт» (определение В. Зеньковского) В. Несмелов: «Если человек верит, то значит — он прямо не знает, а когда он прямо знает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать» (*Несмелов В. Наука о человеке // Русская религиозная антропология*. М., 1997. Т. 1. С. 277).

<sup>7</sup> Примером тому может служить мнение Г. Галилея о том, что в гуманитарных науках «нет ни истинного, ни ложного». (См. его «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой».) С мнением Галилея был, в сущности, согласен и Т. Гоббс.

<sup>8</sup> И. Кант «выявляет» около двух десятков разновидностей (типов) веры, в числе которых — вера «прагматическая», «скептическая», «необходимая», «случайная», «историческая», «эмпирическая» и пр., стирая по существу зафиксированные Юмом различия между *belief* и *faith* в контексте их философского осмысления.

<sup>9</sup> Сам автор, таким образом, ценит веру только как *habitus* («действие» — праведное, разумеется), но не как *actus* (пассивное состояние, ожидание Божьей милости).

<sup>10</sup> В этом, помимо философски осмысленной позиции, проявляется и дух кантовского протестантизма.

<sup>11</sup> Особенно резко и язвительно говорил об этом Ф. Ницше. В самом деле — какая может быть свобода духа, о которой так много писал и которую так высоко ценил Кант, в строгом следовании моральным догматам (заповедям).

<sup>12</sup> Игнорирование *belief* как особой формы ментальности, как «сухой абстракции непосредственного знания» и потому недостойной внимания философской мысли, здесь вполне очевидно.

<sup>13</sup> Того же мнения придерживался и М. Бубер.

<sup>14</sup> О стремлении людей к накоплению знаний в ущерб глубоким и основательным размышлениям, о ложном страхе философии потерять свой престиж в случае отказа от претензий на научный статус писали, в частности, Н Бердяев и М Хайдеггер.

<sup>15</sup> Подобная уточняющая характеристика русской религиозно-философской мысли представляется мне (вслед за известным отечественным

философом и теологом В. Зеньковским) более точной и корректной, поскольку сама по себе религиозность вне определенного мировоззренческого контекста, с точки зрения последовательных теистов, не может быть оценена как безусловное благо. Рационализм декартовского типа, утверждали безымянные авторы книги «Вера и наука» (СПб., 1867), есть также форма религиозного сознания, есть «чистая религия разума». Отсюда — открытая и традиционная неприязнь к рационализму со стороны большинства русских христианско-философских мыслителей.

<sup>16</sup> Цит по: *Зеньковский В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 123.

<sup>17</sup> Многочисленные суждения отечественных христианских философов на сей счет не всегда, однако, отличались должной строгостью. Так, например, утверждая (вопреки фактам), что отцы христианства не допускали самой возможности «рационального оправдания» религиозных ценностей, В. Соловьев — один из самых глубоких и авторитетных отечественных мыслителей — склонен был вместе с тем считать христианство образцом «разумной религии», сумевшей преодолеть «неразумную веру» древних греков. Одновременно философ прилагает немалые усилия к тому, чтобы оправдать необходимость вывода веры из-под опеки разума и, одновременно, эксплицитировать ее как «особую умственную сферу». (См.: *Соловьев В.* Вера, разум, опыт // Вопросы философии. 1994. № 1).

<sup>18</sup> В христианско-философском лексиконе появляются и утверждают себя такие понятия, как «знание-переживание», «живое знание» («живознание») и др.

<sup>19</sup> *Несмелов В.* Наука о человеке // Русская религиозная антропология. М., 1997. Вып. 3. Т. 1. С. 283.

<sup>20</sup> Ранее в отечественной христианской философии это предлагал сделать М. Тарсев.

<sup>21</sup> Именно богословия. Быть на службе христианской религии, считает автор, — удел и долг философии.

<sup>22</sup> *Бердяев П.* Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. Май — июнь 1908. С. 438.

<sup>23</sup> Автор имеет в виду «Церковь космическую», «вселенскую», а не церковное учреждение и даже не духовенство.

<sup>24</sup> См.: *Принс Д.* Вера как образ жизни. М., 1993.

<sup>25</sup> О ценности вероятностного знания ранее говорил Г. Лейбниц.

# Предметный указатель

- Абстрактное время 448  
Антропология 14, 325, 358  
Аппроксимация 435, 437  
Априори 523, 535–543, 547, 550, 617, 680  
Архэ 150–152, 165
- Баденская школа 178, 182, 199  
Базовые категории 224  
Базовые утверждения 210, 213–217, 224, 225  
Бихевиоризм 39, 204, 207, 210, 212, 218, 226, 426, 433, 444
- Варваризация 114, 122, 131  
Вера 119, 126, 127, 141, 487, 495, 557, 599, 624, 659, 662–664, 673, 675–683  
Вера и знание 666, 668, 676, 678  
Вера философская 665, 672  
Вербальная память 458, 460, 478  
Витальное поведение 350–356  
Вспомогательные утверждения 209, 214–216
- Гетерогенные онтологии 429  
Гештальтпсихология 82, 433, 434, 445  
Глобальный эволюционизм 16  
Гомогенизация 429, 431–436, 442–444  
Групповое знание 220, 222, 224  
Групповые образцы поведения 224  
Гуманитарная культура 73  
Гуманитарная реальность 80  
Гуманитарная теория 59, 74  
Гуманитарное знание 59, 60, 72, 80, 81  
Гуманитарное познание 59, 60, 62, 67, 71, 72, 74, 79, 82, 430  
Гуманитарный подход 59, 79, 81, 83, 84, 419
- Действие 14, 16–18, 21, 22, 331, 334, 335, 340, 342  
Деятельность 327–343  
Диалектика 262–267, 272, 285  
Диалог 230, 239, 241, 243, 246, 249, 250, 252, 256, 262, 263, 265–285, 287–300, 303, 307, 311, 313, 314, 320–324  
Дискурс 230, 238, 241–243, 246, 252, 253, 259  
Дискурсивный анализ 643, 649, 653, 657  
Дополнительность 46–49, 53, 57
- Естественная установка сознания 186, 188, 190  
Естественнонаучный подход 60, 75, 79, 80, 85, 90, 421, 422, 423, 427
- Жизненный мир 16, 17, 168, 186, 188, 189, 190, 191, 244, 258  
Закон (в психологии) 74, 84, 434, 440  
Здравый смысл 5, 90, 138, 139, 141–145, 149, 150, 161, 164, 190–193, 309, 312, 502, 517, 519, 522, 557, 644  
Знак 556, 557, 559, 562, 564, 566, 573, 575, 628, 638



- Идеализация 48, 49, 51, 192, 197, 278–280, 290, 298, 299, 312, 318, 323, 407, 435, 438, 439, 445, 517  
Идеальный объект 61, 62, 67, 68, 71, 74–76, 83, 90  
Идеальный тип 183–188, 192, 195  
Идеология науки 92, 95, 96, 98, 103, 105, 106, 108–110  
Идиографический метод 178, 180  
Изложение 268–273, 280  
Интеракция 231–233, 236, 240, 257  
Интерпретация 60, 65–67, 74, 78, 79, 564, 565, 569  
Интерсубъективность 230  
Интроспективная психология 443  
Интуитивистская герменевтика 167, 171, 176–178, 196  
Интуиция 674  
Информационная метафора 441  
Иррациональное философствование 629, 631  
Иррелевантная эмпирия 217–219  
Искусственное и естественное 338, 339  
Исследовательская программа 167, 168, 172–174, 196  
Истина 115, 117, 124, 125, 130  
Истолкование 60, 61, 67  
Историософия 481, 484–492, 494, 497–499  
Историческое априори 523, 536, 537, 540, 542, 547–549
- Категории культуры 539  
Классическая наука 316, 317  
Когнитивная наука 8, 9, 430, 439  
Когнитивный поворот 8  
Коллективные эмоции 220  
Коммуникативная парадигма 227, 229, 245–247, 251, 252, 258  
Коммуникативная рациональность 230, 231, 239–244, 251–253  
Компьютерная метафора 439–443  
Коннекционизм 441, 446  
Коннотация 143, 447, 449, 454, 455, 472  
Конструирование / реконструирование 551, 552, 556, 564–576  
Конструктивизм 10, 158, 167, 186, 477, 479  
Кризис науки 115, 120, 171  
Куматоид 42–45, 53, 55
- Личностное знание 219–222, 224, 227  
Личностные образцы поведения 222  
Личностные эмоции 224  
Ментальные репрезентации 7, 9  
Метафизика 168, 169, 172, 175, 191, 198  
Методологический изоморфизм 21, 23, 24, 40, 56, 57, 412  
Методологическое мышление 23–26, 28, 48, 423  
Методология истории 483  
Модели рациональности 605, 614–616, 618, 620, 624  
Молчание 593–595  
Монологичность 69, 72, 287, 360  
Мышление методологическое 23–26, 28, 48  
Мышление-событие 90
- Наблюдатель 314, 316–323  
Надrefлексивная позиция 390–393, 407, 408  
Надстроечная эмпирия 216  
Неокантианство 167, 196  
Неопозитивизм 126, 127

- Обобщение 5, 15, 91, 137, 146, 163, 183, 192, 196, 202, 222, 227, 427, 435–437, 445, 505, 508, 613, 617, 655
- Образ реальности 211
- Обратная перспектива 429
- Общение 363, 364, 366, 368, 369, 380, 381
- Объективация 7, 555, 560, 567, 572, 642
- Объяснение 6, 14–17, 19, 22, 60, 67, 68, 71, 80, 83, 84, 90, 343, 376, 408, 410, 411, 413, 420
- Обыденное знание 5, 7
- Означающее / означаемое 563, 566–568
- Онтология ситуации 435
- Операции 160, 177, 187, 387, 421, 434–436, 439, 459, 460, 476, 566
- Опорная эмпирия 216
- Опосредование 415
- Память вербальная 443, 458, 459, 478
- Память соматическая 458, 459
- Парадокс повседневности 160
- Перевод 642, 643, 649–653, 656
- Периферическая область теорий 214
- Повседневное бытие 147, 153, 154
- Повседневное сознание 138, 139, 142, 148, 161, 163
- Повседневности субстанциалистская интерпретация 138, 157, 159
- Повседневности функционалистская интерпретация 138, 160
- Повседневность 137–143, 146, 165
- Повседневность и миф 140, 141, 150
- Понимание 5–7, 9, 10, 14–17, 21, 22, 328, 330, 331, 333–343, 451, 456, 478,
- Понимание и объяснение 51, 55
- Понятие 634, 641, 644–646, 651–658
- Постулат адекватности 193
- Постулат субъективной интерпретации 192
- Практика 406, 417, 424, 508, 518, 519
- Предметоцентризм 28–30, 40, 56
- Предсказание 17, 18, 22
- Презентация / репрезентация 552, 554, 555, 563, 574, 575
- Проектирование 329, 336–341, 348, 377, 378
- Пространственная схема 448, 451
- Пространство 30, 40, 66, 78, 117, 154, 164, 304, 318, 432, 442, 447, 478, 491, 537, 549, 598, 627, 672, 676, 680
- Профанное и сакральное 141, 150
- Психоанализ 20, 81, 204, 207, 210, 212, 228, 251, 433, 653, 657
- Психология 13–15, 20, 21, 327–332, 334, 340–344
- Расколотовость 447, 450, 457–460, 473, 474
- Рационализм 618, 621, 624
- Рациональная философия 604, 609, 613
- Рациональность научная 609, 613–616, 618, 632
- Реализм (исторический) 551, 552, 555, 560, 562, 566, 570, 571, 574
- Реконструирование историческое 551, 556, 559, 571
- Релевантная эмпирия 217
- Рефлексивные преобразования 398–403
- Рефлексия 637, 644, 649, 653, 654
- Самосознание 447, 466, 472
- «Сетка отношений» 210, 213, 224
- Синергия 363, 370, 371, 381

- Скрытая область теорий 219, 220  
Слово 638, 644, 645, 649, 654  
Сознание 447–452, 456, 459–461, 463, 466, 468, 471–480  
Софистика 266, 267, 285, 584, 585, 600  
Социальное поведение 354, 394  
Социальные эстафеты 43–46, 52, 392, 394, 396, 408  
Спор 262–266, 270–274, 276, 277, 279–285  
Сравнительная эпистемология 646, 649, 653  
Субъект 21, 288–304, 311–316, 318, 320–323, 329, 330, 332, 335, 337, 341  
Сциентизм 119, 126–128
- Творчество 354, 355, 357, 362, 364, 366, 370, 372, 374, 378–382  
Теоретическое 101, 102, 104, 105, 109  
Теории общие 205  
Теории среднего ранга 205, 206  
Теории, ориентированные на общую методологию или идеологию 207, 208  
Теории, ориентированные на обыденный опыт 207, 214  
Теории, ориентированные на эмпирические исследования 207, 216–218  
Теории-обозначения 205, 206  
Теории-объяснения 205, 206  
Теории-систематизации 205, 206  
Теория 15, 19, 20, 21, 327–329, 332, 334, 335, 338, 343, 344  
Техническая культура 72, 73  
Традиция 347, 350, 354, 355, 362, 374, 380, 382  
Трансцендентальный 168, 177, 181, 182, 196  
Трансцендентность 350, 358, 373
- Утопизм 117, 119, 126–128, 134  
Утопия 114, 126–128
- Факт исторический 560, 563–565, 567  
Феноменология социальная 186–190, 193–195
- Целерациональность 184, 185, 200  
Ценности абсолютные 182  
Ценности практики 501  
Ценность науки 113–115, 118  
Центральная категория 210–214  
Центральная область теорий 224  
Центральный феномен 210–212
- Эго (субъект, самость) 448–457, 459, 460, 466, 472, 473, 476  
Эго-вербальное 451, 454, 455, 459, 460, 476  
Эго-схема 449  
Эзотерические учения (esoterikos) 591  
Эксперимент 15, 19–21, 75–78, 90, 92, 387, 388, 390, 418  
Эмпирическое 95, 98, 100–103, 106, 107  
Эристика 262–267, 285
- «Я» 337, 340, 343  
Языковое общение 69

# НАУКА ГЛАЗАМИ ГУМАНИТАРИЯ

Формат 60x90/16. Печать офсетная  
Бумага офсетная. Объем 43,0 п. л.  
Тираж 1 000 экз. Заказ № 3702

Издательство «Прогресс-Традиция»  
119048, ул. Усачева, д. 29, к. 9  
Тел. (095) 245-53-95, 245-49-03

Отпечатано с готовых диапозитивов  
во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 589826248-2

