

Моей матери, Генриетте Захаровне
Касавиной, посвящаю

И. Т. Касавин

ОПЫТ КАК ЗНАНИЕ О МНОГООБРАЗИИ

ERFAHRUNG ALS DAS WISSEN DER MANNIGFALTIGREIT*

*Быть может, прежде губ уже родился шепот.
И в бездревесности кружились листья,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.*

Осип Мандельштам

Стремись к многообразию и упорядочивай его.

Клиффорд Гир

Представление о всесии чувственного опыта как фундаменте человеческого мира как нельзя более страстно выражено идеей Беркли *esse ist percipi*. Локальность, относительность опыта и болезненную проблему его универсализации сделал явными Лейбниц, сформулировав понятие монады. Наконец Кант, дав определение опыта как рассудочного единства чувственного многообразия, поставил все точки над *i*. Последующая история вопроса является почти исключительно комментарием на полях вышеуказанных идей; эти поля, впрочем, значительно превзошли своими размерами первоначальные оригинальные тексты. Необъяснимым желанием добавить несколько строк в этот комментарий и продиктована данная статья.

* I express my deep gratitude to Alexander von Humboldt–Stiftung whose financial and moral assistance made this research possible during my stay in Germany. I am extremely obliged to Prof. Dr. Kurt Hubner (Kiel) whose ideas and critical comments inspired this work.

ОПЫТ СОЗЕРЦАНИЯ

Известная формулировка семантического понятия истины Тарским иллюстрируется анализом простого экзистенциального высказывания “снег бел”. Оно является истинным, если снег действительно бел, то есть если предикат “быть белым” применим в обыденном или научном языке к окраске данного наблюдаемого вещества, представляющего достаточно сильно охлажденную смесь кислорода с водородом и опять—таки же в обыденном или научном языке именуемым “снег”. Союз “если”, очевидно, задает весьма мягко—модальные условия истинности и позволяет применять понятие истины только к предложениям метаязыка, поскольку в материальной действительности дело обстоит слишком сложно. Как только мы задаемся всерьез вопросом о белизне, то есть о действительной и однозначно белой окраске снега, так сразу же убеждаемся, что речь идет о неопишимо большом количестве оттенков и цветов, начиная с черного и кончая розовым. Ах, уж этот снег, описанный в стихах и запечатленный на картинах, чавкающий жидкой грязью под ногами и налипающий на протекторы машин, кружащийся синими хлопьями в морозном воздухе и лежащий серой ноздреватой губкой на весеннем поле! Даже человек, от всей души преданный замыслу построения философии чистого опыта, не смог бы не признать белизну снега всего лишь диспозиционным предикатом, то есть свойством, объективная фиксация которого тонет и тает, как кусок рафинада, в крепком чае многочисленных условностей и конвенций. Однако вопреки этому нам ничего не стоит отличить снег, выпавший на весенний газон, от зеленой травы, уже выглядывающей из проталин, именно благодаря его белому цвету (за исключением тех редких ситуаций, когда на газоне, скажем, находит себе приют стая белых лебедей, наблюдаемая с высоты многоэтажного дома).

Мы фиксируем эту белизну даже не вопреки, а благодаря принимаемым нами многочисленным конвенциям, которые есть ничто иное, как свернутые описания ситуаций наблюдения снега, в которых снег так или иначе приходилось отличать от других веществ. Белизна оказывается тогда лишь элементом сложного комплекса признаков, характеризующих снег, и только в этом контексте обретает статус существенного свойства, на котором можно строить концепцию истины и другие выдающиеся теории. Хорошо, когда у некоторых наших наблюдений такая долгая история; в данном случае она совершенно недоступна аборигенам Центральной Африки и в то же время окажется небрежной и неполной в глазах аляскинского эскимоса.

Проблема первичных и вторичных качеств у Демокрита, Галилея и Локка вызвана как раз сильной потребностью ограничить субъективность нашего восприятия. Беркли, впрочем, разрушил подобные иллюзии совершенно безжалостно. Форма, размер, вес и твердость, то есть качества, производные от физико-геометрического видения мира, оказались не более (а то и менее) объективны, чем цвет, запах и вкус — проблема лишь в описании последних при отсутствии соответствующих наукообразных теорий. Такое описание, очевидно, основывается на различении “чувственных качеств” (в терминологии Беркли), что далеко не всегда должно и может быть сделано при помощи науки. Когда мы наблюдаем на расстоянии круглую башню, она всегда предстает для нас прямоугольным четырехугольником, и только приближение позволяет нам задействовать нашу способность отличать круг от прямоугольника, которая представляется нам отражением реальности вне нас. Мы слишком много знаем для того чтобы действительно воспринимать реальность саму по себе; Гуссерль обратил внимание на это раздражающее обстоятельство, призвав к очищению сознания с помощью эпох и редукции.

Мы воспринимаем, таким образом, уже как-то структурированную реальность, фактически угадывая ее на основе наших общественно-исторических, с позволения сказать, — представлений. Внутри каждого взрослого сидит кантианец, предписывающий законы природе, для ребенка же, не обремененного жесткими языковыми и сенсорными стереотипами, реальность будет другой. Можно, конечно, заняться апологией гносеологической позиции взрослого, показывая, что мы воспринимаем не вопреки, но благодаря “теоретической нагруженности опыта” (Фейерабенд), однако онтологический монизм (представление о единственной реальности, которую можно по-разному воспринимать) не так-то легко обосновать. Ведь не только дети отличаются от взрослых, но и сами взрослые далеко не одинаковы по способам перцептивного структурирования реальности. “Перцептивная эпоха” первобытного человека, например, характеризуется узкой цветовой гаммой: различие проводится между “теплыми” (красный, желтый, коричневый) и “холодными” (синий, зеленый) цветами. Однако подобно тому, как нуэр или азанде немедленно попадет под машину на городском перекрестке, так и современный горожанин никогда не найдет нужную ему корову в племенном краале, поскольку запутается в сотне обозначений масти коров. Попав на средневековый восточный базар, он также будет немедленно обманут, так как не способен определить на вес и на зуб достоинство золотой и серебряной монеты. Едва ли уда-

стся с таким же успехом обвесить в нашем магазине какого-нибудь тароватого Синдбада.

Профессии, связанные с постоянной и целенаправленной игрой чувственными качествами, предоставляют нам примеры того, как трудно сделать выразимым в языке структурирование чувственного мира. Итальянская терминология в музыке (*forte*, *stacatto*, *allegro*, *legato* etc.) оставляет широчайший простор для интерпретации звукоряда, поскольку данные термины обретают смысл только в контексте определенной исполнительской манеры. Пупырышки на языке дегустатора дрожат от возмущения, когда тонкий букет старого коньяка приходится выразить в рамках двух десятков квалификаций, являющихся, по существу, метафорическими расширениями обыденного языка (густой, легкий, прозрачный и т.п.). “Какое блестящее исполнение!” — скажет музыкант, желая похвалить коллегу. “Потрясающая палитра!” — отвесит комплимент художник. “Чудесный букет!” — подтвердит качество вина дегустатор. Данная экспертная оценка, по-видимому, понятна и принимается только посвященными, поскольку не дает логически оправданного метода различения чувственных качеств, а лишь постулирует данное различие. Эксперт выбирает между разными наборами чувственных качеств, отдавая предпочтение одному из них, и счастлив, когда может использовать стандартный (пусть столь же логически нестрогий) метод аналогии (“Играет как Рихтер!”, “Краски как у Гогена!”, “Настоящий Реми Мартен 1980 года!”) в качестве обоснования своего выбора. Экспертное различие чувственных качеств строится по примеру прецедентного права, когда не универсальный закон, но решение предшественника в подобных обстоятельствах избирается, так сказать, большей посылкой рассуждения.

Можно предположить, что если высказывания о “первичных качествах” используют язык физики и математики, то созерцание, направленное на описание “вторичных качеств”, результируется в суждениях вкуса, то есть формулируются на языке этики и эстетики. Однако можно ли отождествлять “первичные качества” с содержанием понятий математизированного естествознания, выражающих качество через количество? Одни лишь формулы сопромата не позволят создать такую форму автомобиля, которая бы радовала глаз и покоряла покупателя, так же как законы математической гармонии не дают ключа к написанию музыкального шедевра. Пространство иконы может быть описано математически, но одно лишь это не объяснит ее воздействия на верующего. Перечисление пестиков и тычинок цветка орхидеи позволит отличить ее от туберозы не более,

чем картошку от огурца. И напротив, можно перевести на количественный язык суждения вкуса, что лишит их всякого собственного смысла, поскольку не учтет, что красный цвет не только соответствует определенной длине электромагнитных волн, но и является символом крови и любви, а скачок кровяного давления при звуке барабана может равным образом означать и воодушевление, и веселье, и страх.

По—видимому, различие “первичных” и “вторичных” качеств обязано тому этапу развития познания, когда алгоритмические, сводимые в принципе к формально—логическим операциям, методы фиксации чувственного многообразия были противопоставлены иным, дескриптивным способам его отображения. Так, скажем, объемные соотношения в химической реакции получения хлорида серебра в принципе объяснимы указанием на то, сколько электронов и на каких электронных оболочках участвуют во взаимодействии. Однако белый цвет выпадающего осадка требует более сложного объяснения, которое обычно заменяется чисто качественным описанием. В практике нормальной науки (Кун) легко уживаются алгоритмические и дескриптивные методы, которые противопоставляются друг другу в форме философской проблемы “первичных” и “вторичных” качеств, лишь тогда, когда гносеологические основания науки переживают период радикальной трансформации.

Принято считать, что перцептивное структурирование мира всегда предполагает сужение чувственного многообразия. Логический закон соотношения формы и содержания понятия действует якобы и здесь, требуя уменьшения воспринимаемой фактуры прямо пропорционально увеличению степени ее упорядочивания.

В таком случае прогресс чувственного постижения реальности оказывается опять—таки связан с увеличением степени упорядоченности последней: новорожденный воспринимает мир, почти не будучи обременен предшествующим опытом, и потому фактически ничего не видит, хотя в то же время видит больше взрослого. Из перцептивных структур последнего выключаются известные признаки предметов, на которые не обращают внимание в процессе привычных процедур деятельности. Фактически взрослый видит больше младенца (на сетчатке глаз обоих изображение, впрочем, идентично), но лишь в том смысле, что его восприятие нагружено предшествующим знанием, содержащим и неэмпирические компоненты. В таком случае мы сталкиваемся с парадоксом: развитие чувственности является процессом постоянного уменьшения (в абсолютном и относительном смысле) чувственного содержания, а прогресс эмпирических наук представляет собой их превращение в неэмпириче-

ские (априорные?) науки. Способность различения одних чувственных качеств от других, или чувственный опыт, оказывается лишенной самой чувственности, становится чисто априорной способностью как по форме, так и по содержанию — к такому выводу должен был неизбежно прийти Кант, если бы последовательно развил свое учение об опыте как рассудочном единстве чувственного многообразия. Только потому, что он не ставил вопроса о развитии чувственного опыта, он благополучно избежал указанного парадокса. Для Канта должен был бы быть очевидным прогресс в музыке и живописи, да и в искусстве вообще уже в силу простого усложнения способов перцептивного структурирования реальности. В наше же время надо сохранять изрядную наивность, чтобы предположить возможность построения прямой линии прогресса в живописи как графика прямопропорциональной зависимости силы художественного воздействия от глубины познания законов перспективы, преломления света, химического состава красителей, психофизиологической природы зрения, а также социальных интересов художников и потенциальных зрителей. Неужели египтяне не могли строить изображение в трехмерном измерении, тогда как мы встречаем его чуть ли не в наскальной живописи? И уж наверное стремление импрессионистов к отображению “чистого и моментального” опыта не было вызвано их незнанием реалистической палитры и техники рисунка. Очевидно, в обоих случаях идет речь о своеобразной технике, художественном стиле, требующем специальной культурологической интерпретации.

Итак, можно предварительно предположить, что не увеличение степени упорядоченности перцептивного структурирования реальности, но умножение **различий** в способах чувственного видения мира образует магистральную линию развития опыта созерцания. Отсюда первый шаг к пересмотру Кантового понимания опыта вообще: опыт не как рассудочное единство чувственного многообразия, но как **процесс постижения чувственного многообразия как такового** в его сущности в контексте соответствующего умножения типов его рассудочного упорядочивания.

ОПЫТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Провокационность Кантового подхода к опыту заключается еще и в том, какое отношение устанавливается между опытом и знанием. Сущность опыта — в объединении чувственности и рассудка, эмпирического и логического, многообразия и единства. При этом логика, устанавливающая рассудочное единство, не рассматривается как знание, она всегда пред—существует, дана изначально в качестве

априорной структуры сознания, а вовсе не как результат познавательной деятельности (учение о формировании категорий в процессе деятельности продуктивной силы воображения относится не к познанию вещи в себе, но к процедурам сугубо внутри сознания). Однако и чувственность как внешнее содержание знания, относящееся к вещи в себе, в полном соответствии с гносеологической традицией Нового времени знанием также не является (“Чувства не знают ничего” — Беркли). По Канту, лишь их единство — опыт — представляет собой знание. Объединение, то есть деятельность по достижению содержательного единства, осуществляется по формально-априорному образцу и потому тоже не может рассматриваться в качестве познания (если только не иметь в виду реальную неосуществимость подобной деятельности, предмет которой противится единству). Но знание не может быть также и результатом непознавательной деятельности — по крайней мере для Канта такое противоречие, вполне допускаемое современной гносеологией, выглядело бы неприемлемым. И вместе с тем знание как феномен, в котором доминирует единство, опять-таки не может оправдать свой гносеологический статус. Знание, исходя из установок Канта, может быть обосновано лишь как чисто априорная структура, то есть в качестве не-знания.

К данному противоречию Канта приводит в высшей степени ценная идея о деятельностной природе познания, покоящаяся, однако, на весьма прямолинейной предпосылке о трансцендентальном единстве апперцепции как источнике (условии) деятельности. Если же допустить, что не единство является ключом к знанию, то мы должны задаться вопросом о другом роде познавательной деятельности, которая избегает вышеуказанных парадоксов. Может ли дать нам что-нибудь идея деятельности, не устанавливающей единство опыта, но, напротив, полагающей в нем многообразие?

Своеобразный “принцип дополнения” применительно к многообразию чувственных способностей сформулировал Беркли, обнаружив неполноту знания, доставляемую каждым отдельным видом ощущений. Шум проезжающей за окном кареты вызывает в сознании ее зрительный образ, который удостоверяет слуховое ощущение. Потрогав карету, мы убеждаемся, что перед нами не зрительный мираж. Комбинации ощущений, удостоверяющие друг друга, образуют целостные объекты, которые, сохраняя присущее им своеобразие, являются одновременно представителями целого класса объектов (репрезентативная теория абстракции), подобно тому, как каждое из ощущений представляет другие ощущения, присущие данному объекту.

Однако что же позволяет одному объекту представлять другой, отличный от него объект? Как преодолевается граница, разделяющая нетождественные объекты? В своей диалектике Я и не-Я Фихте угадал, что абстрактно-теоретическое мышление здесь бессильно и переход к практическому разуму становится неизбежным. Не-Я, или Иное, полагающее предел и обозначающее границу, за которой разворачивается мир априорно-синтетических суждений, — это ничто иное, как образ объекта деятельности, в опыте которой может быть найдено основание как созерцательно-различающего, так и абстрактно-объединяющего мышления.

Деятельность, направленная на объект как отличающийся от других элементов деятельности и одновременно вовлекающая его в сферу своих возможностей, полагает себя тем самым как “свое иное” и как “отчужденное свое”. Операции с объектом позволяют моделировать и воспроизводить процедуры сознания, используя иные, несводимые лишь к сознанию, критерии. Имея в своем распоряжении определенные цели и средства, сконструированные из элементов прошлого опыта, деятельность полагает их в качестве искусственных условий, в которые заключается объект. “Я беру кусок мрамора и отсекаю от него все лишнее”, — это описание деятельности скульптора может быть взято в качестве модели деятельности вообще. Субъект деятельности не только созерцает и корректирует свои созерцания, не только выбирает из наличного многообразия, но и активно перестраивает его, создавая новую чувственную реальность и опредмечивая ее с тем, чтобы сделать своим объектом предмет прошлой деятельности. Именно в динамике опредмечивания и кроется загадка опыта деятельности, его отличие от опыта созерцания, дающего в большей или меньшей мере связанную мозаичную картину мира. Поток деятельности, не будучи подчинен рефлексивным процедурам сознания, как бы захватывает субъекта и против всякой логики вынуждает его подходить к иному объекту с унаследованного от прошлого методами. Деятельность — это нагромождение недопустимых логических ошибок, делающая фактом, прецедентом сознания отождествление нетождественного и тем самым — создание нового чувственного мира.

Так понятия пространства и времени, которые Кант выводил из априорной структуры созерцания, представляют собой ничто иное, как схемы деятельности. Даже погруженные в контекст ньютоновской механики, они обнаруживают в себе присутствие деятеля — “верховного часовщика”, задача которого гарантировать постоянство, непрерывность и равномерность реальности — свойства,

характеризующие априорное совершенство. Универсальный опыт Бога, теоретически воссоздать который стремилась нововременная наука, сам рассматривался, в сущности, как универсальное условие всякого опыта вообще, что и воспроизвел в своем учении Кант. Этот опыт полагался существенной чертой науки, взирающей на свой объект бесстрастно, воспроизводящей его как он есть сам по себе, безотносительно к условиям и позиции наблюдателя. Но как скоро познание перестало рассматриваться в качестве чисто онтологического процесса¹, неизбежно возник вопрос о **переходе** от реальности к ее образу, переходе, немыслимом вне вполне определенной деятельности. Какая же потребовалась сила абстракции, чтобы отделить результат деятельности от процесса и, следовательно, вынести за пределы знания специфические черты и условия жизни познающего индивида!

По-видимому, идея универсального опыта является необходимым элементом всякого активистского мировоззрения; это своеобразная “расчистка территории под застройку”, уничтожение границ и барьеров, позволяющее далее орудовать в гомогенной, аморфной, субстратной, “землеподобной” массе, легко поддающейся преобразованию. И нас не должно удивлять то обстоятельство, что ньютоновской механике соответствует индивидуалистический образ человека, в то время как социалистическая идеология связана с идеей коллективизма: эти варианты активистского мировоззрения просто нацелены на преобразование разных объектов природы, в первом случае, и человека — во втором, а потому и полагают гомогенность в разных сферах бытия². При этом идея гомогенности причудливо сочетается с идеей многообразия и активности. Так преобразование природы, вознесенное на щит социалистической идеологией вслед за нововременной наукой, предполагало вместе с тем само развитие природы по изначально присущим ей законам, и в этом смысле деятельность человека, понятого как социальное существо, принципиально антиэкологична. Важнее, однако, то, что здесь природа не просто используется для обеспечения жизнедеятельности человека подобно тому, как ее используют другие животные. Скорее, природные силы выполняют роль своеобразного горнила, переплавляющего старый человеческий материал по социалистическому образцу, несут на себе функцию “трудового перевоспитания”. Социалистический человек “самопреодолевает” себя с помощью слепой природной стихии подобно тому, как у Гегеля саморазвитие абсолютного духа осуществляется через самоотчуждение природы. От этого один шаг до понимания того, почему “практика

выше теоретического мышления” (Ленин): в то время как естествознание доросло лишь до абстрактной идеи единообразия природы и универсальности природных законов, социализм делал шаг дальше, преуспевая в практическом, эмпирическом искусстве трансформации единообразной человеческой природы, демонстрируя ее пластичность, незаданность, ковкость, вливаемость в самые причудливые формы.

Естествознание, впрочем, не ограничивалось априорной и дедуктивной идеей единообразия. Задача ученого со времен Фрэнсиса Бэкона всегда ассоциировалась с поиском “средних посылок” или, говоря языком современной философии науки, с формулировкой правил соответствия, операциональных определений — того, что служит посредником между общими аксиомами и постулатами теории и сферой опытного знания. В рамках натуралистического естествознания, кроме того, сохранялась вера в природное многообразие, в котором исключения играют роль едва ли не большую, чем правила. Монстры типа утконоса, летучих мышей, актиний безжалостно нарушали самые стройные классификации. Наконец, ничто не могло спасти теории, понимающиеся как выражение природного единообразия, от постоянной перепроверки — законной в силу индуктивного способа построения теорий. Кант, по-видимому, хотел нарушить именно этот порочный круг, когда провозгласил априорность математики и механики: универсальные условия эмпирического исследования не могут сами выступать в качестве эмпирических утверждений.

Идея универсальности деятельности, деятельности, преодолевающей ограниченность собственного объекта, была выдвинута, очевидно, как альтернатива представлению о локальности опыта, которое обязано мифологии и магии племенного общества¹. Описанные К.Леви-Стросом бинарные противоположности мифа сводятся, в сущности, к противоположности “свое — чужое” — основоположению гетерогенной онтологии. К примеру, в механике Аристотеля движение описывается как тяготение тел к “их собственным местам”, представляющим, в терминологии общей теории относительности, большие сгустки материи. В классической астрологии планета обретает силу наибольшего воздействия, находясь в “своем собственном Доме” — проекции тридцатиградусной части Солнечной орбиты, связанной с одним из двенадцати созвездий Зодиака. В ранне-греческой мифологии власть божества прямо пропорциональна близости человека к его резиденции (Аид властвует в царстве умерших, Посейдон — на море, Аполлон — в Дельфах и т.п.).

Крепостная стена античного полиса представляет собой границу цивилизованного мира — почти так же, как граница охотничьих угодий бушменского племени отделяет “человеческое пространство” от табуированной сферы всевластия чуждых и грозных сил.

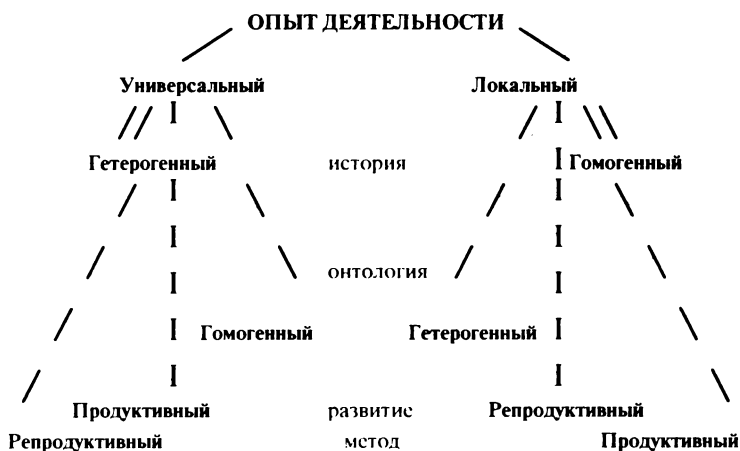
Деятельность в рамках гетерогенной онтологии подчиняется “принципу ниппеля”: возвращение “домой”, “вовнутрь”, происходит неизбежно легче (быстрее) движения “наружу”. Так, герой русских народных сказок Иван—царевич путешествует за три моря в поисках унесенной злодеем суженой, он должен износить железные башмаки, стереть железный посох, сгрызть железный каравай, а возвращение домой занимает, напротив, совсем немного времени. Все препятствия преодолеваются теперь на удивление легко, преследователи же вынуждены продираться через возводимые Василисой преграды (брошенная через плечо гребенка превращается в непроходимый лес, зеркальце оборачивается глубоким морем). Другой пример: встречаемые в процессе “поиска” печка, яблоня, речка требуют от героев решения определенных задач, что в дальнейшем облегчает “возвращение”. “Теория ниппеля” описывает тем самым путешествие в особых пространствах, состоящих из долин (“Домов”), окруженных горами (“Чужбинами”), причем каждая долина находится в зеркально—перевернутом отношении к другой. Неточным примером такого пространства являются две картонные упаковки для яиц, положенные одна на другую. Топологический характер этого пространства проявляется в том, что его описание противоречит арифметическому принципу рефлексивности: если долина А выше долины Б, то долина Б должна быть ниже долины А, в то время как она тоже выше. В этом смысле каждый “Дом” несоизмерим с другим “Домом”, а “Чужбина” — с другой “Чужбиной”, будучи вполне соизмеримы попарно.

Таким образом, деятельность в рамках гетерогенной онтологии требует постоянной смены ритма, а регулярность и относительный психологический комфорт обеспечивается связью с культурной традицией. Сформулированная же Бэконом и Декартом идея метода как основы деятельности нуждается в онтологии гомогенного типа.

Гетерогенная онтология предполагает изначально многочисленные и разнообразные преграды как условия деятельности и выдвигает требование их воспроизводства, но не регламентирует жестко способ деятельности, оставляя широкие возможности для импровизации. И напротив, гомогенная онтология рассматривает условия деятельности как единообразные, но активно изменяемые самой деятельностью, структуру которой задает метод. Парадоксаль-

ный характер деятельности, которая продуцирует новое, будучи регламентирована по своей структуре, и воспроизводит старое в форме импровизации, выступает здесь вполне явно. Следует, однако, подчеркнуть, что опыт, в сущности, всегда продуктивен: даже репродуктивный опыт — это **приобретение нового опыта** в смысле использования новых способов для достижения известных целей; простое применение прошлых результатов опытом в нашем понимании не является.

Даваемая ниже абстрактная типология опыта нуждается в одном историческом уточнении. Самый удачный пример того, что подобные типы существуют лишь в частичном и смешанном виде, предоставляет позднесредневековое религиозное сознание, канонизированное в схоластике. В нем мы вновь встречаемся с элементами локального опыта первобытной и античной мифологии и магии. И в то же время христианство порождает универсальную онтологию, адресованную всему человечеству, и дает образец того, как незыблемые прежде законы социального поведения, изначально формулируемые в форме табу, преобразуются в позитивные моральные максимы (“Нагорная проповедь”). Схоластика же формулирует идею аналитического рассуждения как метода познания Бога и создает условия для гомогенной онтологии (“книга Природы” по аналогии с “Божественной книгой”). И в этом смысле средневековое религиозное сознание представляет безусловный пример гетерогенного — но уже в другом, культурологическом смысле — опыта, переходного и смешанного в своем историческом содержании.



Одновременно с этим обращают на себя внимание специфические теоретические и практические способы **расширения и сужения опыта**, присущие разным историческим типам познания. Живой опыт по необходимости локален, ограничен наличными условиями; опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве строительного камня живого опыта. Запечатление опыта в памяти поколений расширяет, универсализирует его; использование исторического опыта в конкретной ситуации сужает его содержание.

Так общее понятие атома, почерпнутое когда-то из космологии Демокрита и постепенно утратившее почти все приписываемые ему частные признаки, приобретает вместе с тем совершенно различный смысл в концепциях Дальтона, Авогадро, Резерфорда и Бора. И с другой стороны, ветхозаветная заповедь “Не желай дома ближнего твоего...”, содержащая скрытые ссылки на то, что считается ценным имуществом, на чье имущество нельзя посягать и т.д., превращается христианством в абстрактную норму “Не кради”. Мы приходим, следовательно, к необходимости поставить вопрос о специфическом пространстве, в котором осуществляется подобный обмен смыслами между живым и историческим опытом; и это вопрос не столько о роли общения в опыте, сколько об опыте общения.

ОПЫТ ОБЩЕНИЯ

Обыденный язык содержит многочисленные примеры употребления слова “опыт”. Мы говорим об “опытном специалисте” (профессионале), с одной стороны, “неофите”, “дилетанте” (несведущем в данном деле, относящемся к нему как к хобби) — с другой. “Проверенное на опыте” противопоставляется умозрительному, выдуманному; опираться на опыт — значит быть в контакте с действительностью, предпочитать синицу в руке журавлю в небе. Опыт здесь выступает как гносеологический феномен: нечто позитивное, хотя и приземленное, отчасти индуктивно-косное. Далее, “опытная женщина” (искушенная в сексуальном общении) отличается от “неопытной девушки” (девственницы). В данном случае (в силу преобладания мужской морали) опыту приписывается ценностный смысл: это нечто плохое, низкое. Подобным образом Горбачеву ставился в вину опыт партийного руководства: когда в истолкование опыта вводятся социальные и моральные оценки, то возникает различие между позитивным и негативным опытом.

Иногда ссылка на авторитет опыта, как замечает Фейерабенд, напоминает апелляцию к традиции (вот бы возмутился этому Джон

Локк!) — настолько опыт полагается неподсудным. Сила опытного аргумента проистекает, кроме всего прочего, из трудного процесса приобретения опыта — опыт рассматривается как часть реальной жизни, в которой успех обычно обременен “работой над ошибками”, в то время как мышление, рассуждение истолковываются скептически — как нечто чисто ментальное и в этом смысле эфемерное, несерьезное. Можно удивляться тому, насколько точно известная схоластическая максима, повторенная затем эмпиризмом Нового времени (“Всякое знание из опыта”), соответствует обыденному различению опыта как конкретно—практического и теоретического, книжного знания.

Если исходить из того, что обыденное сознание — это некоторая целостность, в основе которой лежат жизненный опыт, здравый смысл и естественный язык, то выясняется любопытное обстоятельство. Обыденный язык судит о жизненном опыте — а выше мы имели дело именно с этим — внутри объединяющей их системы и тем самым склоняется к его гносеологической апологии: опыт истолковывается как основа и прогресс познания. Опыт вместе с тем противостоит традиции, являясь индивидуальным предприятием, отличающим одного субъекта от другого. Локальность, индивидуальность опыта и трудности его трансляции выражены многочисленными поговорками типа “Если бы юность знала, а старость могла”, “На чужих ошибках не учатся” и т.п. Опыт неявно противопоставляется общению, “обмену опытом”. Попробуем проанализировать это предположение.

Если и в самом деле понимать под общением обмен деятельностью, опытом, то необходимо выяснить условия, при которых подобный обмен в принципе возможен. Ведь общающиеся субъекты обладают, как правило, различным опытом (возрастным, профессиональным, моральным и пр.) и испытывают затруднения в нахождении “точек соприкосновения”. Поэтому первым условием и первым шагом общения будет нахождение (изобретение) предметно—смыслового континуума, общего для данных субъектов (“общего языка”). Этот процесс удачно смоделирован в компьютерных программах, предполагающих диалог с машиной на основе ряда “ключевых слов” (команд, имен программ, директорий, файлов и т.п.). Характерно, что нередко программируется и “предел ошибки”, в силу которого нельзя использовать бесконечный перебор для нахождения нужного слова. Примером могут служить “персональные ключи” для ЭВМ или “тайные коды” для денежных автоматов: в обоих случаях трех неверных попыток достаточно для блокирования системы. Аналогично и людям приходится иметь в виду “предел

доверия”: иной раз в начале знакомства достаточно нескольких неверных фраз, чтобы воздвигнуть друг меж другом непроходимую стену. Негативный опыт поиска “общего языка”, так же как и отсутствие опыта вообще, однозначно блокируют общение.

Поэтому если мы имеем в виду ситуацию, когда по крайней мере одна из сторон заинтересована в общении, то условие ее возможности составляет **ограничение, локализация личного опыта**, приспособление его к опыту другого при том, что этот последний сам является своего рода неизвестной (хотя и самоценной) величиной. Конструирование общего языка представляет поэтому процедуру, никак не сводимую к логическим операциям типа обобщения с целью нахождения “общих воспоминаний”, “общих знакомых”, “общих интересов”. Началом общения в условиях “тотального незнания” не может быть равноправный диалог в форме вопросов и ответов, предполагающий открытый и отчетливый обмен мнениями. Таким началом выступает, скорее, некое **непроблематизированное повествование на общую тему**, позволяющее исподволь, неявно подойти к открытым формулировкам.

Так в рассказе Бабеля “Мой первый гусь” очкастый кандидат прав, прикомандированный к шестой дивизии Конармии, своим видом и манерой общения обречен на неудачу. Об этом его предупреждают заранее: “Канитель тут у нас с очками и унять нельзя. Человек высшего отличия — из него здесь душа вон. А испортить вы даму, самую чистенькую даму, тогда вам от бойцов ласка...”. Не будучи в состоянии иначе преодолеть недоверие и презрение солдат, герой совершает нарочито грубую экспроприацию гуся, приказывает старухе—хозяйке изжарить его и тем завоевывает авторитет: “Братишка, сказал мне вдруг Суровков, старший из казаков, садись с нами снедать, покеле твой гусь доспеет...”. Активные и самостоятельные действия героя (убийство гуся) на общей территории (двор), его разговор с известным третьим (хозяйкой) на общедоступном (матерном) языке является своеобразным “рассказом о себе”, неформальным “*curriculum vitae*”, неявно создающим базу общения.

У Бабеля же мы встречаем и примеры совершенно беспроблемного знакомства, когда наличие общего контекста изначально предполагается и сама биография обеспечивает кредит доверия (рассказ “Рабби”).

— *Откуда приехал еврей? — спросил он (рабби Моталэ) и приподнял веки.*

— *Из Одессы, — ответил я.*

— *Благочестивый город, — сказал рабби, — звезда нашего изгнания, невольный колодезь наших бедствий!.. Чем занимается еврей?*

— *Я перекладываю в стихи похождения Герша из Острополя.*

— Великий труд, — прошептал рабби и сомкнул веки. — Шакал стонет, когда он голоден, у каждого глупца хватает глупости для уныния, и только мудрец раздражает смехом завесу бытия... Чему учились еврей?

— Библии.

— Чего ищет еврей?

— Веселья.

— Реб Мордхэ, — сказал цадик и затряс бородой, — пусть молодой человек займет место за столом, пусть он ест в этот субботний вечер вместе с остальными евреями, пусть он радуется тому, что он жив, а не мертв, пусть он хлопает в ладоши, когда его сосед танцуют, пусть он пьет вино, если ему дадут вина..."

Впрочем, оба примера содержат в себе не только описание общего контекста: и казаки, видя в нем красноармейца, и рабби Моталэ, называя его "евреем", изначально ставят героя в жесткие условия общения. Они не знают и не желают знать, что сфера жизни героя не сводится к данным характеристикам, и фактически навязывают ему один из возможных общих контекстов общения. Хотя местечковый контекст и роль еврея освоены героем Бабеля несравненно более глубоко, чем контекст Конармии и роль "бойца", в обоих случаях перед нами образец "репродуктивного общения", задача которого в воспроизводстве изначального контекста и установленных ролей. Этот смысл однозначен для обоих общающихся в ситуации "рабби и еврея" (оба воспроизводят известные им роли, находясь в симметричной позиции относительно друг друга) и совершенно неоднозначен в ситуации "интеллигента и казаков", когда интеллигент осваивает незнакомые и чуждые ему способы общения. В первой ситуации мы встречаемся с "репродуктивным общением" (с позиции казаков) и "продуктивным общением", т.е. овладением новым контекстом и вживанием в незнакомую роль (с точки зрения интеллигента): это своего рода "асимметричное общение".

И наконец, если обратиться к предельной и в чистом виде не встречающейся ситуации "равноправного общения", когда ни одна из сторон не занимается навязыванием своего опыта другому, то в ней мы обнаружим "симметричное продуктивное общение". Классический пример такой ситуации — история Ромео и Джульетты, представителей враждебных родов, вынужденных силою любви преодолевать прежние и искать новые способы общения. Аналогичную ситуацию рисует и Клиффорд Саймак в новелле "Враг мой", где землянин и гуманоид враждующей с Землей расы попадают на необитаемую планету и в ходе борьбы за выживание создают вопреки первоначальному страху и ненависти ячейку интеркультурной и межзвездной дружбы. В последнем случае мы имеем дело также не только с объективным фактом общения, но и с попыткой **понять** партнера, его культуру и сделать это понимание базой общения.

Землянин и гуманоид целенаправленно овладевают незнакомым языком, вживаются в странные традиции, контролируют свою чувственность, протестующую против внешнего облика друг друга.

Понимающее общение, напротив, совершенно несвойственно ситуациям типа Ромео и Джульетты или Тристана и Изольды. Субъекты общаются здесь вопреки и несмотря на изначально непреодолимые условия кровной вражды и вассальной зависимости, благодаря стихийной страсти, не нуждающейся в понимании и возникающей, быть может, вопреки ему, при том, что не существует каких-либо принципиальных интеллектуальных или культурных преград для понимания. Однако понимание друг друга, понятое как осмысление мира своего партнера, вообще не является необходимым элементом общения; напротив, **непонимающее общение** — наиболее распространенный вариант сосуществования людей, обычно не ставящих задачу постижения истинных мотивов поведения, чувственных и интеллектуальных способностей, духовных ориентиров другого человека.

Потребность в понимающем общении возникает в основном тогда, когда самоценность духовного мира каждого рассматривается в качестве предпосылки общения. Как правило же, в качестве подобных предпосылок выступает нечто иное, скажем, условия общения, личные потребности и цели общающихся субъектов. По крайней мере в рамках локального опыта деятельности потребности в понимающем общении не возникает, поскольку люди живут в едином историко-культурном пространстве и понятие о субъективности не существует в артикулированном виде (онтологичность первобытного и античного представлений о сознании является тому примером).

Универсальный опыт, в рамках которого встречаются разные исторические типы культуры, иногда создает условия для того, чтобы момент явного несовпадения интеллектуальных и чувственных стереотипов предстал в качестве эмпирического факта сознания. Разрыв в понимании, **понятый, прочувствованный как таковой**, является предпосылкой понимания. Что было на уме древних египтян, когда они мумифицировали своих покойников и снабжали их всем необходимым для загробной жизни? Почему их современники в Элладе сжигали тела умерших? Этот вопрос не возникает у нас в связи с современным обрядом погребения, поскольку все мы примерно в равной степени не понимаем его смысла и в основном просто повинuemся традиции. Однородная и современная человеку реальность не нуждается в понимании, поскольку составляет контекст его жизни. В этом смысле понимание противоположно жизни; интерпретация иной культуры или духовного мира — это форма их искусственного воскре-

шения как **своего иного**, чужого, становящегося, но никогда до конца не ставшего своим. Понимание прекращается с окончательным преодолением разрыва культур: “Любящие не смотрят друг другу в глаза”, — афористично описал эту ситуацию один психолог.

Автобиографическая история студента—антрополога и дон Хуана, шамана индейского племени яки, описанная Кастанедой, разворачивает ситуацию понимания с начала и до конца. Студент, интересующийся свойствами и техникой употребления наркотических растений, постепенно превращается из внешнего наблюдателя—исследователя в ученика шамана, воспринимающего магическую культуру изнутри. Кастанеда подчеркивает те трудности, с которыми он сталкивается в начале общения. Так дон Хуан отказывается отвечать на прямо поставленные вопросы или разъяснять свои ответы; он употребляет массу терминов, смысл которых поясняет через другие, столь же непонятные; он постоянно подвергает сомнению возможности и перспективы ученика, провоцирует его на недоразумения и т.п. Он требует, чтобы ученик разобрался в себе самом и в мотивах, побуждающих его изучать магию: если бы он был индейцем, то одного желания было бы достаточно, поскольку у индейцев оно возникает достаточно редко. По мере того, как ученику удастся самому истолковать и воспроизвести понятия и технику магии, дон Хуан становится все дружелюбнее и под конец даже принимает решение подарить ему свою трубку, полученную от его учителя, и тем самым признает его за своего. “Мескалито (т.е. дух мескаля, наркотического кактуса) признал тебя”, — говорит дон Хуан.

Однако студент—Кастанеда, успешно проходя посвящение в шаманы, не утрачивает аналитической и отчасти внешней исследовательской установки (и именно это позволяет ему описать свои приключения), которую реализует в специальном комментарии к книге. Здесь понимающее общение не приводит к окончательному преодолению разрыва культур и поэтому остается подлинным пониманием.



Данная схема нуждается в некотором пояснении. Дело в том, что в рамках одной и той же ситуации могут сосуществовать различные типы общения, поскольку в ней принимают участие по крайней мере два разных субъекта. Ключ к этой схеме дает лишь последовательное описание разных ситуаций, в которых реализуют себя перечисленные типологические свойства (универсальность, понимание, симметрия, продуктивность). Так ситуация “Эринии—Орест—Электра”, описанная в “Орестее” Эсхила, ставит Ореста в центр борьбы между традициями абстрактной гражданской справедливости (Электра) и родового кровного права (Эринии). Столкновение разных культурных традиций несет в себе свойство универсальности, подчиненное положение Ореста — свойство асимметричности; выражение моральной дилеммы через онтологическое противостояние богов и героев указывает на отсутствие понимания; нацеленность на новую форму общественной регуляции (ее формулировка происходит позднее, в “Электре” Софокла) говорит о продуктивности общения. Однако данная интерпретация учитывает в основном позицию Ореста и почти ничего не говорит о позициях Эриний и Электры, обладающих существенными отличиями от первой⁴. Именно в силу сложности типологии возможных **ситуаций общения** мы вынуждены ограничиться лишь типологией **отношений**, создающих каждую отдельную ситуацию.

ПРЕДЕЛЬНЫЙ ОПЫТ. ПУТЕШЕСТВИЕ И ПРИКЛЮЧЕНИЕ

В обыденном сознании бытует представление об опыте как череде повторяющихся событий, в той или иной мере подчиняющихся принципу индукции: чем чаще мы встречаемся на опыте с некоторой ситуацией или явлением, тем в большей степени прошлый опыт определяет наши ожидания. И уж во всяком случае опыт — это достаточно большой набор знания: единичный опыт кажется внутренне противоречивым понятием. В этом смысле научный опыт представляет собой, как ни странно, прямое воплощение данного обыденного представления; чем однообразнее получаемые в ходе эмпирического исследования результаты, тем надежнее они могут служить обоснованию теории. Скажем, измерение линейкой нагретого до определенной температуры стержня дает результаты, недалеко отходящие от их среднестатистического уровня. Наблюдения поведения определенного вида пчел при строительстве улья образуют также достаточно постоянную, пусть и не такую однообразную картину. Однако результаты социального эксперимента по введению, скажем,

“сухого закона” будут существенно расходиться в рамках известной повторяемости хотя бы по причине невозможности точно повторить его. Нередко поэтому физика именуется подлинной наукой, биология рассматривается как еще “недорослая” до уровня физики, а общественным наукам вообще отказывается в подобной перспективе.

С ярким примером понимания научного опыта я встретился однажды, разговаривая со своим приятелем с биологического факультета МГУ им. Ломоносова — он как раз работал над серией экспериментов в рамках подготовки кандидатской диссертации на кафедре физиологии животных и человека. Я поинтересовался, в чем заключаются его эксперименты. “Крыс режу”, — ответил он, и, поясняя, какие именно особенности их физиологии его интересуют, с облегчением добавил: “Последняя сотня осталась, а потом и за текст можно садиться”. “Сколько же всего тебе надо крыс разрезать?” — спросил я как можно более невинным голосом. “Триста”, — был ответ. “Именно триста, а не пятьсот, не двести, да?” — “Ну конечно, двести ведь маловато будет, а пятьсот неплохо, но, пожалуй, чересчур”. Не следует и говорить, что последовавший за этим вопрос о критериях достаточности был воспринят с недоумением. “Так у нас принято”, — ответил он, и мы заговорили о чем-то другом.

Научный опыт представляется тем самым весьма необычным видом опыта вообще. Ни о какой единичности здесь и речи идти не может, факты должны быть поняты как частные проявления общих законов, а повторяемость фактов как свидетельство в пользу их истинности. Хотя это убеждение часто противоречит реальной научной практике астрономии, биологии, географии, археологии, истории культуры, оно все же доминирует в сознании ученых. И оно же придает науке, поскольку она стремится к теоретической обобщенности, вид **предельной практики** — т.е. деятельности, реализующей себя и имеющей смысл лишь в весьма ограниченной области действительности, почти не встречающейся в повседневной жизни. Наука, понятая таким образом, имеет дело с **абстрактными фактами**, повторяемость и воспроизводимость которых чрезвычайно условна и, в сущности, не содержит в себе ничего, кроме соответствующих теоретических допущений или принятых по соглашению констант. Исходя из индуктивной практики, наука вместе с тем радикально порывает с ней и приобретает априорные черты, а ее понимание оказывается вплотную связано с приобщением к странной подвижнической деятельности типа аскетического тренинга или вышивания глэдью, к безумным полетам фантазии, напоминающим видения любителя ЛСД. Образ ученого как чудака, занятого не имеющими от-

ношения к реальности головоломками, сохранился со времен свифтовского “Путешествия в Лапуту” и до наших дней. Однако то, что было справедливо по отношению к нововременной и особенно средневековой науке, оторванной от практики производства, в наши дни относится с известными оговорками только к науке фундаментальной.

Понятие “предельной практики”, “предельного опыта” употребляется обычно применительно к некоторым экзотическим культам мистического и магического типа. Пример науки, несущей в себе черты предельного опыта, наводит на мысль о том, что свойства “предельности” могут быть обнаружены и в обычной, не столь редко встречающейся деятельности.

Выше, в ходе анализа локального опыта деятельности, речь шла об иронической “теории ниппеля”, призванной описать некоторые особенности путешествия и приключения в мире первобытного сознания или в мире сказки. В гетерогенной онтологии локального опыта мы часто встречаемся со свойствами “предельности” именно потому, что мир человека там буквально испещрен различными табу. География этого мира — это набор оврагов, бурных рек, отвесных скал и бездонных пропастей, глухих чащоб и необъятных морей. Его биология включает в себя разнообразных монстров: говорящих животных, оборотней, одушевленные предметы и явления неорганической природы; внезапные возрастные изменения людей и бессмертие, экстрасенсорные и телекинетические способности. С ними же связаны и своеобразные химические явления типа живой и мертвой воды, эликсира молодости и философского камня, фруктов, видоизменяющих человеческий организм, воды из лужи, способной превратить мальчика в козленка. Не так легко описать всю совокупность физических характеристик этого мира. Среди них топологическое пульсирующее пространство и биолокация, обратимость и неравномерность времени, мгновенное перемещение в пространстве и времени, управляемые большие сгустки энергии, проницаемость твердых тел, антигравитация, управляемость климатическими и геологическими процессами. И наконец, социальная картина мира включает в себя проницаемость границы между обществом живых людей и преисподней, взаимодействие сообществ людей, духов, привидений, богов, джиннов, гномов и великанов; наличие родственных, экономических, политических и моральных отношений между ними⁵.

Сложность такого мира для современного человека требует мыслить применительно к нему всякое сознание, деятельность и общение как экстремальные, предельные явления. Возникает вопрос: не являются ли последние уделом исключительно современных шаманов или наших далеких предков? Не утратила ли про-

блема предельного опыта всякое современное звучание? Одно из условий актуальности этой проблемы кануло, видимо, в Лету: мы живем сегодня в контексте универсального опыта, который делает очевидным относительность всяких локальных онтологий и воспитывает скептицизм в отношении всякой догматической системы культов и убеждений. Это, в свою очередь, смягчает психологическую напряженность при встрече с незнакомым и непонятным. Однако нашу жизнь по-прежнему и неизменно наполняют события, в контексте которых воспроизводится предельный опыт.

Во-первых, речь идет об актуально или потенциально одноразовых событиях: о собственных рождении и смерти, потере родителей или о первой любви, свадьбе, рождении ребенка, начале профессиональной деятельности, выходе на пенсию, смерти супруга или ребенка и т.п. Эта уникальность события подчеркивает непреодолимость разрыва между прошлым и будущим, реальным и нереальным. Во-вторых, ситуации предельного опыта могут возникать при решении проблем, которые заведомо не имеют окончательного или однозначного решения, возникая из разрыва между возможным и действительным, сущим и должным (моральные проблемы, например), создавая вариант гетерогенной онтологии. Экзистенциальные ситуации, в основании которых лежит, согласно Киркегору и Хайдеггеру, феномен страха как своего рода “априорного чувства” (возможность такого хода заложена уже в Кантовом учении об априорных формах чувственности) являют собой условия предельного опыта.

Мы не помним момента рождения и не в состоянии рассказать о нем; однако метод самонаблюдения давно перестал быть основным способом исследования человеческого сознания. Психология, физиология и культурология позволяют реконструировать основные характеристики этого опыта гипотетическим опосредованным образом. Так резкое изменение системы дыхания, питания, теплообмена и всего комплекса взаимодействия с окружающей средой всегда вызывают у человека резкую защитную реакцию — стресс, истоки которой, очевидно, лежат именно в натальном стрессе, который запечатлевается в подсознании в качестве инстинкта самосохранения. Закладываемая таким образом граница между Я и окружающей средой в тот момент, когда отсутствует представление о Я, и позволяет говорить о “феномене страха” как о том, что характеризует человеческое бытие как “фактически экзистенцирующее бытие—в—мире”. Далее, всем нам знакомо ощущение “заброшенности в мир”, которое переживается в момент резкого изменения социокультурных условий жизни. Классический пример этого — вечеринка в незнако-

мой компании (преодолению возникающего здесь дискомфорта посвящены специальные групповые психотренинги). Дискомфорт вызывается противоречием между требованиями ситуации (общаться и веселиться) и возможностями выполнить их из-за незнания партнеров и принятых правил общения. В этот момент человек осознает, что “в мире нет знамений” (Сартр), и задача психотренинга состоит в том, чтобы человек учился, с одной стороны, задавать правила общения самостоятельно, а с другой быстро — приспособливаться (“находить себя”) к установленным правилам.

Опыт средневекового алхимика, нагруженный органическими представлениями о “росте” и “созревании металлов”, представляет собой особенную интерпретацию опыта рождения — искусственно организованного и наблюдаемого снаружи самой, так сказать, роженницей. Алхимическая практика была своеобразным аналогом жизненного пути человека средневековья на пути от грехопадения к очищению и спасению души. Алхимику вменялось в обязанность не только овладение искусством трансмутаций, но и соблюдение христианских добродетелей: он не только постигает тайны природы, но и существует в ипостаси “отца”, помогая рождению нового существа, одушевленной алхимической субстанции. Родитель, участвуя или наблюдая рождение своего ребенка в буквальном или переносном смысле (“В душе родилась мелодия”, “Башка родила мысль” — В. Гроссман), сопереживает этот процесс и получает мощный креативный им пульс, рождаясь в качестве носителя соответствующей социальной роли. Ощущение космического одиночества, также обязанное в конечном счете опыту рождения, мастерски описано С. Лемом в рассказе о пилоте Пирксе. Будущих космонавтов испытывали в “сумасшедшей ванне”: погружали в полной темноте обнаженным в теплую воду, лишая практически всех источников чувственной информации, и сознание человека замыкалось на самом себе. Мир, лишенный чувственных признаков, превращался в чистую и произвольную абстракцию, не дающую сознанию никаких ориентиров. При этом внутренние ресурсы оказывались настолько ограниченными, что испытуемые вскоре утрачивали ощущение реальности, мучились бредовыми фантазиями, испытывали ощущение панического ужаса и теряли сознание.

В этом смысле можно сказать, что опыт рождения закладывает в человеке способность испытывать страх и “оттормаживать раздражение”, говоря языком физиологии, или в терминах социальной антропологии, “накладывать табу”. Эта негативная установка сопровождается формированием креативно-перспективной способности

самопроявления и создания условий своего существования, а также приспособления в целях выживания к уже данным условиям. Опыт первой “пограничной ситуации”, с которой сталкивается человек, в будущем определяет соответствующее “отреагирование” в структурно—подобных ситуациях.

Принципиально иной характер отличает опыт смерти. На первый взгляд само это выражение звучит абсурдно, если только не верить в колесо самсары — нескончаемую цепь перевоплощений. Но неповторимость события, однако, не является достаточным аргументом против опыта смерти — опыт рождения ведь тоже неповторим. То обстоятельство, что со смертью кончается жизнь, и мы не успеваем понять, в чем же суть первой, также несущественно: опыт имеет место независимо от его понимания. Существуют по крайней мере два типа ситуаций, в которых выражение “опыт смерти” является осмысленным. Это, очевидно, непосредственно личный, а также наблюдаемый извне **опыт умирания и прощания с умершим** — ибо смерть отнюдь не мгновение между бытием и небытием, как учил Эпикур, а процесс. Сюда же относятся обратимые психофизиологические состояния — от клинической смерти до наркотических галлюцинаций.

*Дав страсти с плеч отлечь как рубищу,
Входи.ли с сердца замираьем
В бассейн вселенной, стань своей любящий
Обдать и оглушить мирами.*

Как космическую мистерию описывает Пастернак ощущение смерти, переживаемое трагическими героинями Шекспира — Дездемоной и Офелией. Как странствие в другие миры живописует Майкл Харнер действие ядовитого напитка южноамериканских шаманов.

Быть может, однако, еще большую роль играет **предоущение и ожидание смерти** — опыт, к которому рано или поздно приобщаются все и значение которого в жизни человека невозможно отрицать. Как только человек осознает, что жизнь ограничена с двух сторон и у нее неизбежно есть не только начало, но и конец, то его деятельность и мышление получают как перспективный, так и ретроспективный вектор. Конечность человеческого бытия выделена Хайдеггером в качестве важнейшего экзистенциального измерения. Она и именно она придает смысл жизни: “жить — значит терять время”, — как сказал Сантаяна; взгляд с точки зрения смерти есть единственный способ понимания жизни как таковой.

В пьесе Карела Чапека “Средство Макропулоса” героиня, принимающая пилюли бессмертия, успела пережить в течение нескольких

столетий столько впечатлений, что потеряла ощущение реальности: жизнь стала для нее скучным театром, в котором все можно повторить или начать сначала и потому ничто не происходит по—настоящему. Такое же ощущение жизни порой свойственно юности: старость и смерть представляются бесконечно далекими, абстрактными категориями и кажется, что пока можно жить вчерне, понарошку. Ощущение смерти заставляет жить всерьез. Как пишет Пастернак:

*По старость — это Рим, который
Взамен турусов и колес
Не читки требует с актера,
А полной гибели всерьез.*

Перед лицом смерти меркнут еще вчера лелеемые ценности, не выдерживая отбора, и остается только то, благодаря чему смысл прожитой жизни может транслироваться за ее пределы, в возможное будущее.

*По надо жить без самозванства,
Так жить, чтобы в конце концов
Привлечь в себе любовь пространства,
Услышать будущего зов.
И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица,
По быть живым, живым и только,
Живым и только — до конца.*

Именно эти выделенные нами упоминания Пастернака о конце и есть взгляд с позиции смерти, который является явным элементом предельного опыта. Ведь человек не может жить нормальной жизнью, если в его сознании всегда присутствует ощущение смерти. Только в особые моменты высокого вдохновения, обжигающей страсти, невыносимого страдания — т.е. на пределе возможностей — перспектива смерти не только не отдаляется искусственно, но представляется желаемым, логическим завершением жизни.

Теория и практика предельного опыта давно изучаются и воспроизводятся адептами религии и магии, психологами, медиками и антропологами, самоотверженными спортсменами и путешественниками, любителями рискованных приключений. В нем искусственно воспроизводятся условия гетерогенной онтологии с ее пространственно—временными разрывами: в этом смысле он всегда является своего рода **подлинным путе—шествием**, переходом из одной реальности в другую. Путешествие сопровождается определенной работой сознания по гештальт—пере—ключению с одного способа

видения на другой, оказываясь внутренне связано с **приключением**, вырывающимся из повседневного круга событием, заставляющим испытать необычные впечатления. Эти два свойства предельного опыта делают его способом радикального расширения горизонта сознания, источником многообразия жизненной реальности, превращают его в своеобразный инкубатор онтологий, полигон человеческих возможностей.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

CASE—STUDY ОДНОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ГЕРОЯ

Таинственная фигура графа Монте—Кристо, вчерашнего наивного юноши, помощника капитана торгового брига, волею судьбы превратившегося во владельца несметных богатств и вершителя судеб, будоражит воображение. При этом читатели увлекательного романа А.Дюма—отца редко обращают внимание на изменение **личности** героя, а ведь именно оно сделало возможным все остальное. Начнем с того, что аббату Фариа, который многим безрезультатно намекал о своей тайне, нужно было **поверить**, нужно было увидеть в нем не сумасшедшего фантазера, но замечательного ученого и знатока человеческих душ. На это оказался способен — пусть не сразу — Эдмон Дантес, прошедший испытание одиночным заключением в замке Иф.

Кем он был до того, как стал жертвой политической интриги и ревности? Добродушный и красивый парень, подающий надежды моряк — вот, в сущности, и все. Поплывать по морям, подзаработать денег и жить в небольшом домике на берегу моря в окружении Мерседес и детей — таков предел его мечтаний. Единственное доступное ему неординарное чувство — это любовь к Мерседес и к отцу, за его поругание он и мстит. Дюма, желая соблюсти романтический канон, умалчивает о портовых приключениях Дантеса, без которых едва ли обходился любой моряк того времени; ничего не говорит он также о чувственной стороне его отношений с Мерседес. Намек на пылкий ум Эдмона содержится в кратком описании его карьеры от простого моряка до без пяти минут капитана — впрочем, капитанами во все времена становились люди самых разных достоинств. Не исключено, что роль капитана торгового флота больше подходила завистнику Данглару — недаром он становится преуспевающим банкиром.

Вообще практически все враги Дантеса завоевывают себе место под солнцем — и нельзя сказать, что делают они это на костях несчастного заключенного. Генерал, банкир, королевский прокурор —

аристократы, кавалеры, богачи — еще не известно, что стало бы с Дантесом, не повстречай он своего драгоценного аббата. Конечно, повернись история Франции иначе — и превратился бы Дантес в бонапартистского нувориша под стать Фернану. Однако Эдмону выпала более своеобразная судьба, не скованная приверженностью одной профессиональной стезе, одной женщине, одному социальному слою или одной стране.

Между юным помощником капитана и загадочным графом пролегает чудовищная пропасть, полная трагического опыта одиночества и отчаяния, самоотверженного учения и невероятных приключений. Как отомстил бы своим врагам и как распорядился бы сокровищами Эдмон, выйди он на свободу через год, а не через тринадцать лет? В лучшем случае все вернулось бы на круги своя, а в худшем — он был бы арестован снова и потерял все свои сокровища — его участие в бонапартистском движении было доказано и в его распоряжении не было легальных способов борьбы. Именно поэтому Дюма вынуждает несчастного узника пройти долгое ученичество у аббата Фариа, продумать, переоценить всю свою жизнь и заложить тем самым основу своего дальнейшего духовного развития.

Еще не начав мстить, герой Дюма, в сущности, уже все знает о тьме жизни и бесплодности мести; он овладел самым главным искусством — терпением, и никуда не спешит, в предвкушении решающей схватки занимаясь всевозможным тренингом, подобно японскому самураю или индийскому йогину. Он приобретает “духов-союзников” и расширяет свой опыт, предпринимая “шаманское странствие”, изошряет свой мозг и закаляет душу, как иезуит. В его круг общения попадают римские бандиты и средиземноморские пираты, восточные владыки и европейские монархи, ученые и философы. Он вкушает экзотические блюда и наблюдает леденящие душу казни, изучает иностранные языки и действие наркотиков, овладевает всевозможными видами оружия и постигает тайны природы. Его дом везде, а родина — нигде, ему открыто все, но сам он — никому, он судит всех, оставаясь неподсудным. Привередливое парижское общество легко принимает его, ибо для окружающих людей этот сомнительного происхождения граф — источник нового и необычного, отчасти мистического и сверхъестественного. По существу, Монте-Кристо — это образ мага, повелевающего стихиями и раздвигающего границы возможного опыта. Твердая корка обыденности разрубается одним взмахом волшебного меча, и колесница героя мчится сквозь толпу, высекая из окаменевших судеб искры альтернативных миров. Но труд и справедливость Монте-Кристо почти

бесплодны: он оставляет за собой горы дымящихся руин, и лишь единственный зеленый стебелек счастья, прорастающий из крови и пепла, питает его веру в призрачное будущее⁶.

Впрочем, назначение подобной личности едва ли в том, чтобы дать человечеству позитивный урок; слишком горек и труден путь постижения и построения разных миров, чтобы он мог служить чем то иным, кроме напоминания об ограниченности нашего опыта — и о том, что мы должны, вопреки всему, “ждать и надеяться”.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ До XVI века (Монтень, Беллармино, Ф. Бэкон, Декарт) субъективной стороне познания почти не уделялось внимания. Чуть ли не в стиле Демокрита с его эфирными эйдосами оно рассматривалось в качестве всестественного процесса. Античному скептицизму не удалось поколебать онтологию идеального и учение об объективности видимости, идущую от Платона и Аристотеля и снимающую с человека личную ответственность за заблуждение. Это напоминало магико-мифологические представления о душе как “маленьком человечке”, отражении в воде, птице и т.п. Только религиозное учение о свободе воли и способности личного познания Бога, обязанное от части Эриугене и затем Лютеру, заложило основу онтологического дуализма и теоретико-познавательного различения объективного и субъективного.
- ² “Чевенгуре”, “Котловане” и других произведениях Андрея Платонова социализм изображается как трагическое переплетение гомогенной, построенной на науке и покорении природы онтологии производства, и гетерогенной, основанной на идеях коммунизма онтологии социального переустройства. Постоянный обмен смыслами между этими двумя онтологиями (человек как “вещество”, “материал”, безличность человеческого восприятия, с одной стороны, и природа как одушевленное существо, общественная производительная — сила с другой) и порождает острую коллизию.
- ³ См.: Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1992.
- ⁴ См.: *Касавин И.Т.* Познание в мире традиций. М.: Наука, 1990. С. 2830.
- ⁵ Описание магического и мифологического Космоса см.: *Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания.* М.: Политиздат, 1990 (ст. *Автономовой И.А.* и *Касавина И.Т.*).
- ⁶ По-видимому, мысль о “теории руин” не случайно приходит в голову Хорхе Луису Борхесу: идея многообразия возникает именно на “развалинах священных стен”. См. об этом также: *Касавин И.Т.* Свидание с многообразием. Философские идеи в романе Василия Гроссмана “Жизнь и судьба” // Звезда. 1990. № 11.