

Российская Академия Наук
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Выпуск 8

Синергетика человекомерной реальности

Москва
2002

УДК 100
ББК 15
Ф 56

Ответственные редакторы
В.И. Аршинов, Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко

Рецензенты
доктор филос. наук *А.И. Алешин*
кандидат физ.-мат. наук *С.Н. Коняев*

Ф 56

Философия науки. — Вып. 8: Синергетика человеко-
мерной реальности. — М., 2002. — 428 с.

В книге представлена синергетическая интерпретация феномена человекомерности постнеклассической, междисциплинарно организованной и проблемно ориентированной науки. Концептуальные средства синергетики были направлены на отслеживание эффектов присутствия человека в реальности или эффекты человекомерности там, где познавательные процедуры и практики, ранее ориентированные на отстраненное, объективное описание реальности, обнаруживают свою ограниченность. Обсуждены специфические синергетические аспекты научной рациональности постнеклассического типа, активная роль методологической рефлексии, а также эвристически полезные аспекты коллективной иррациональности научного опыта. Отмечается, что синергетическая рациональность не отменяет идеалов классического рационализма, но является для последнего необходимым диалогическим партнером в ситуации исторических преобразований науки, ее трансформаций.

ISBN 5-201-02080-1

© ИФРАН, 2002

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Вопрос о «человекомерности» и трансформации науки*

Человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, несущих — что они не существуют.

Протагор

1. Вопрос о «человекомерности» вновь делает слышимым на долгие столетия изгнанный из философии голос ее оппонента (выведенного Платоном за ее границы, а в последующем вновь интериоризированного в виде «внутреннего голоса») — софиста, в спорах с которым она (философия) и приобретала тот или иной исторически оформленный во времени вид. Для науки, в которой принцип объективности до сих пор играет существенную роль, этот «голос» звучит инородным, провоцирующим скандал. Он является симптомом ее кризиса, вводит в рассмотрение «болезни роста», сопровождающие структурные творческие и концептуальные преобразования. Поэтому отмахнуться от него не удастся. Тезис о человекомерности утверждает зависимость суждений об истине и заблуждении, бытии и небытии от прагматического интереса, который стоит за той или иной ситуацией, операциональных характеристик и динамики коммуникативной среды. В результате объективное знание становится личностным (М.Поляни). Тем самым происходит секуляризация мысли, выдвигание на первый план субъективных актов оценки, релятивизация и субъективация истины, отказ от анализа предметности как таковой, безотносительно к человеческой субъективности, ее потребностям и способам удовлетворения этих потребностей, акцент на иных, чем истина, регулятивах познания вообще и научного знания в частности (А.П.Огурцов).

* Коллективная монография «Синергетика человекомерной реальности» выполнена при поддержке РФФИ грант № 99-06-80060.

Голос современного софиста неоднороден. Он расслаивается в многоголосие, полифонию критических голосов, раздающихся как внутри науки, подошедшей к границам своих возможностей, так и из-за ее границ — от многочисленных «гуманитариев», упрекающих науку в обездушивании мира, различных представителей антисциентизма.

Однако возникает вопрос — *что брать в расчет, как задать меру и степень включенности человеческого присутствия в научном познании без потери статуса научности?* Речь, конечно, не идет о единой, универсальной шкале мер и весов, предлагаемой, например, философской антропологией или любым другим монодисциплинарным дискурсом. Речь идет о другом. Вопрос ставится не только о ней (человекомерности), но и вопрошает ее (обращен к ней), адресуя себя в пространство «между» дисциплинарными областями, наукой и вне — (не) — наукой, различными культурами. Пространство «между» — это активная коммуникативная среда, обеспечивающая диалог монодисциплинарных дискурсов науки и «профанного» опыта. Авторы поставили своей целью разобраться, что происходит, когда понятие «человек» ставится в центр исследований не только в связи с познавательными процедурами, но и с теми результатами, которые содержательным образом ориентированы на построение становящейся, самоорганизующейся реальности, отличительными свойствами которой, среди прочих, остаются открытость и удаленность от равновесия. Концептуальные средства синергетики позволяют отследить эффекты присутствия человека в реальности или эффекты человекомерности там, где познавательные процедуры и практики, ранее ориентированные на отстраненное, объективное описание реальности, обнаруживают свою ограниченность.

2. Особую важность учет человекомерных характеристик научного знания и познавательных процедур приобретает в ситуации исторических преобразований науки, ее трансформаций. Наука перманентно становится иной. Отмеченная В.С.Степиным последовательность исторических типов науки — классической, неклассической и постнеклассической — лишь начало ряда, открытого к включению новых членов. Для обозначения эффектов становления, размывающих устойчивые границы научных типов, нами использован термин трансформации, который позволяет оставить в стороне уже заезженную колею противопоставления революционных и эволюционных преобразований.

Слово транс-формации вводит в присутствие позицию «транс» относительно устойчивой «формы» науки в качестве необходимого условия ее преобразования. Наука должна как бы выйти из себя (транс-цендировать), из границ своей устойчивости, вне себя, потерять себя в бесформенном, с тем, чтобы заново обрести себя уже в некоторой новой конфигурации. Классическая школа философской методологии тематизирует трансгрессию в (этого типа) позицию «транс» как проблему кризиса «рациональности» науки. При всем многообразии подходов ясно прослеживается неизбежность выхода за рамки классического рационализма будь то в представлении о «критической рациональности» (К.Поппер, И.Лакатос), «гибкой рациональности» (С.Тулмин), анархической рациональности (П.Фейерабенд), умеренной теории научной рациональности (В. Ньютон-Смит), конвергентной теории научной рациональности (Х.Патнем). Причем одним из факторов, который позволяет отследить динамику изменений форм рациональности, выступает учет специфической взаимозависимости между познавательными действиями ученых и тем, что они «открывают» в качестве естественного порядка фактов, законов природы и всего того, что выступает от имени Истины или Реальности-самой-по-себе.

Вместе с тем для традиционной методологии среда становления, в которой наука с неизбежностью оказывается в момент исторического преобразования, самостоятельного интереса не представляет. Ее ресурсы, как своеобразные строительные леса, после завершения трансформации отбрасываются.

3. Для нас ситуация выглядит иначе. Используя эвристический потенциал современной синергетики, мы концентрируем внимание на самой среде самоорганизации «между», событиях сдвига науки (транс-цендирования и транс-грессии) в транс-позицию. Образующиеся новые научные формы нас интересуют не сами по себе, но лишь как «следы», по которым удастся засечь эффекты становления и описать активную среду самоорганизации этих форм. Ситуация становления, проживаемая в режиме актуального времени, здесь и теперь, того, что происходит на наших глазах и не без нашего участия, вынуждает заново осваивать доставшееся наследство в связке с вновь приобретаемым опытом. В частности, классические описания субъект-объектного типа теряют универсальность, будучи дополнены описаниями коммуникативного типа — со-общения междисциплинарного «колледжа» участников познавательного процесса.

4. Остановимся подробнее на характеристике позиции «транс», которая, как отмечалось выше, существенно важна для описания эффектов становления в науке.

4.1. Для своего осмысливающего схватывания среда становления нуждается в фигуре философа-методолога, призванного отследить возникновения новых форм научного знания. Причем в этой ситуации и сам методолог «становится». Он приобретает новые качества профессионала в области коммуникативных стратегий научного знания, способного с учетом настроений, мотивов и мнений реконфигурировать то, что еще не присутствует как предмет исследования, во всяком случае в его классическом понимании. Само пространство «между» границами исчерпанных возможностей дисциплинарно организованного знания возникает как топос встречи разных языков, в котором методологическая деятельность становится деятельностью перевода встречающихся языков на возникающий здесь и теперь язык контингентного согласия, транслятора, интерпретатора, медиатора, фасилитатора в широком понимании этих терминов.

4.2. Диалог строится в реальной практике общения здесь и теперь, решая проблемы теоретического обоснования сложившейся ситуации локально (case-studies), в виде некоторого первичного обговора повествования. Нужда в повествовании возникает в ситуациях срыва классической субстантивированной (предметной) предзаданности. Универсальность научного дискурса контекстуализируется условиями уникального казуса. Повествования служат обеспечению связности, согласованности и координации не только опыта научного знания, но и других форм человеческого опыта (религиозного, психотерапевтического и др.) в рамках междисциплинарной коммуникации, заданной конкретным, однако общим для всех, случаем применения. Универсальные правила, разрабатываемые в каждой из участвующих в диалоге наук, конкретизируются возникшей проблемной ситуацией. Именно поэтому методология междисциплинарного диалога не может быть построена как методология универсального предмета. Она конкретизируется как спектр виртуальных возможностей для частного, конкретного случая (например, экологических и биоэтических проблем).

4.3. И наконец, третья — сопresentствующая выше помеченным — транспозиция, в динамике становления научного знания трансантропологическая. Человекомерность, как правило, возникает на границах возможностей объективированного знания.

Научное знание в своем развитии ставит нас в постоянное соприкосновение с чем-либо, что превышает нас (А. Пуанкаре), вводя в рассмотрение то, что находится за границей актуально возможного не только в бытии природных реалий, но и в человеческом бытии. Тем самым становление научного знания, давая возможность заглянуть в мир виртуального, потенциального воплощения сущностной взаимосвязи между неисчерпаемостью человеческого и природного, питает собой тенденцию к гуманитаризации и аксиологизации познания, приобретает многомерность самого человека. Можно связать «антропологический поворот», который принимает все более рельефное очертание в современном философствовании, включая и философию науки, с ностальгией по восполнению целостного мировидения в условиях прогрессирующей дисциплинарной фрагментации научного знания. В философии науки антропологический поворот актуализирован возрастанием интереса к междисциплинарным, проблемно-ориентированным исследованиям, провоцируя формирование того, что может быть условно названо «философией границ». В междисциплинарных исследованиях предметно ориентированное знание и соответствующий ему познающий субъект подходят к собственным границам. Возникает кризис монодисциплинарной экспертной претензии на возможность обладания полнотой истины и принятия адекватного ситуации решения. Целое, как предмет междисциплинарного исследования, заведомо несовпадающий с монодисциплинарной предметностью, требует для своего осмысления и осмысленного преобразования объединения усилий философов-методологов, логиков и психологов, историков и социологов, лингвистов и математиков, экономистов и культурологов.

5. Сверхзадачей междисциплинарного диалога является достижение консенсуса по вопросу, который задевает за живое каждого участника общения. Осмысленность общения возникает как реализация возможности, заложенной в природе диалога, использующего синергетический потенциал самого языка. Именно благодаря этому специфическому свойству синергетики оказываются возможны «парадигмальные прививки» (В.С. Степин) между участвующими в междисциплинарном диалоге науками. Последнее интенсифицирует рост знания и позволяет отслеживать его изменения. Учет синергетического движения в языке дает возможность измерить качественные отношения, как правило, ускользающие от однозначного определения, что харак-

терно для режима становления открытых самоорганизующихся систем. Относительность разрешения во всяком становящемся процессе обусловлена одновременным присутствием двух составляющих. Во-первых, наличием своеобразной синергетической рефлексии, когда концептуальный аппарат, претендующий на описание самоорганизующихся процессов, сам является результатом самоорганизации — эпистемологическим аспектом. Во-вторых, деятельностным, прагматическим аспектом, который выводит знание из области абсолютных истин в коммуникативное пространство практики общения, диалога в рамках данной культуры.

6. В предшествующих публикациях, подготовленных сотрудниками нашего сектора, представлены иные типы тематизации проблемы становления научного знания. В частности, была предпринята попытка отследить пути философского осмысления ключевых особенностей нового междисциплинарного направления научного поиска — синергетики. Рассмотрение проблем синергетики было намеренно соотнесено, погружено в традиционный для нашей философии контекст противопоставления — онтологии и гносеологии¹. Ракурс подобного рассмотрения давал возможность представить классические философские оппозиции, с одной стороны, как относительные и подвижные, что выразилось по ходу исследования в условности их разведения, а с другой стороны, философичность и методологизм самой синергетики. Было отмечено, что междисциплинарность синергетики помимо своих естественнонаучных корней имеет основания в гуманитарном знании, в том числе и философии как отдельной дисциплины. Последнее обстоятельство обусловило рассмотрение синергетики не только в эволюционном ключе ее связей со своими предшественниками (теорией систем, теории относительности, квантовой механикой и др.), но и в более широком ракурсе: от мировоззренческих проблем построения научных картин мира до социокультурных личностных установок.

На следующем этапе работы сектора тематизация становления научного знания и его трансформаций была представлена в синергетике феноменов языка и мышления, события и смысла². Последняя публикация была тематизирована как проблема языка междисциплинарного диалога³. Каждая из тематизаций создает свой самодостаточный «пучок» тематически связанных обсуждений, образующий с другими многообразные эффекты различающегося «повтора» — эффект мультипликации, дающий возможность отследить становление научного знания.

б. Вопрос о человекообразности задает свой специфический ракурс обсуждения исторических механизмов трансформации науки. Результаты проведенных тематизаций, как может заметить читатель, не складываются механически как части в целостной единой картине становления научного знания. Здесь более уместен инструментарий «лазерно-голографических» представлений, который позволяет из особой познавательной позиции «наблюдателя-участника» в границах некоторого конуса перспектив увидеть, как по части может достроиться (самоорганизоваться) немеханическое динамическое целое «синергетика человекомерной реальности». Именно на эту перспективу были настроены авторы, представляя тему по частям-разделам: «синергетика», «человекомерность», «реальность».

Тематизация процессов трансформации науки через исследование ее человекообразности образует собой аттрактор, стягивающий различные дискурсы данной книги. Особое внимание уделяется феномену, условно названному «антропологический поворот», который связывается как со спецификой современной науки, так и всей культуры в целом в канун третьего тысячелетия.

Хотелось еще раз подчеркнуть, что авторы, используя концептуальные средства синергетики, стремились отследить эффекты присутствия человека в реальности или эффекты человекомерности там, где познавательные процедуры и практики, ранее ориентированные на отстраненное, объективное описание реальности, обнаруживают свою ситуационную контекстуальность. Я.И.Сви́рский в статье «Свидетель зияния (к вопросу о «человекообразности» в науке)» предлагает на основе философского истолкования концептов «субъект», «человек», «наблюдатель» и «свидетель» фазовый портрет расщепленной человекообразной реальности.

В статье П.Д.Тищенко «Человекомерная реальность и концепция другого модерна У.Бека» дается подробный анализ культурных трансформаций, вызывающих контекстуализацию научного знания, описываются ростки рациональности нового типа в современной науке на примере новейших геномных исследований. Отмечается необходимость в истолковании феноменов науки «другого модерна» использовать в модусе дополнительности описания двух типов, парадоксально коммуницирующих через разрывы в научных дискурсах. Во-первых, описания, конституируемые дискурсом, задающим позицию из вне изучаемой ситуации, а во-вторых, — дискурсом, ведущим речь изнутри са-

мой ситуации, в результате чего последняя меняется. К статье П.Д. Тищенко тематически близко стоит статья В. П. Визгина «Кризис проекта модерн и новый антропотеокосмический союз», которая прослеживает на обширном историческом материале динамику становления проекта модерн, рассматривает его отношение к науке, эзотерике и религии, а также показывает трансформацию этих отношений в последние десятилетия XX века (постмодерн). Автор делает заключение о кризисе проекта модерн и указывает ряд намечающихся тенденций в культурной парадигме нашего времени, которые говорят о ее переходном характере и возможностях нового антропотеокосмического союза.

Раздел «Человекомерность» помимо указанных статей содержит статью В.Э. Войцеховича «Человек как аттрактор биоэволюции», предлагающую антропо-синергетический взгляд на развитие жизни, а также статью С.С. Хоружего, который подробно прослеживает свою антропологическую модель третьего тысячелетия. Антропологический смысл декартовского аргумента подробно разбирается в статье Г. Гутнера. Свои представления о размерности человека предлагают статьи Л.А. Колесовой «Четвертое измерение» и Е.Н. Ярославцевой «Человек в контексте синергетики».

Центральным разделом рецензируемой книги является раздел, посвященный философскому осмыслению синергетики как феномену постнеклассической науки и ее переосмыслению в контексте междисциплинарных приложений в качестве нелинейной науки, науки о хаосе и теории о сложности, приложений, ориентированных коммуникативными стратегиями узнавания, организацией пространств межличностной встречи и диалога, особенно контактов естественнонаучного и социогуманитарного знания (статья В.И. Аршинова «Синергетика и методология постнеклассической науки»). Раздел представляют статьи, которые являются новаторскими и с точки зрения тематизации исследований, и по тем эвристическим идеям и гипотезам, которые в них излагаются. Так в статье А.Л. Блинова «Синергетика коллективной иррациональности» делается попытка подготовить почву для включения математической теории и ее приложения в экономике, социологии и политологии и тематическое поле синергетики прежде всего в плане проблем междисциплинарности и междисциплинарного сотрудничества. Статья В.В. Тарасенко «Анализ сетевого мышления» обсуждает современную интерпретацию мышления как «сетевого» феномена. Акты человеческого мышления

истолковываются, во-первых, с точки зрения эффектов его общественной организации, связанные с активностью человека или группы людей по овладению представлениями, образами, ассоциациями, воспоминаниями, интересами и ожиданиями — процесс, связанный с различными формами упорядочивания мыслительной деятельности. А во-вторых, с точки зрения эффектов организации человеческого мозга на базе нейросетевых подходов. Показывается сложная деятельность нейронной сети, в которой образы могут храниться, возникать и умирать.

Д.С.Чернавский и В.А.Намиот в статье «Ологико-методологических аспектах явления неустойчивости» предлагают свой вариант целесообразной логики, нацеленной на динамическое взаимоувязывание намерений и возможностей в процессе познания, что ведет к известной ревизии ряда понятий и положений математической логики. Статья Ю.А.Данилова «Синергетика вокруг и внутри человека» освещает имманентные проблемы синергетики, в том числе и в связи с ее человекомерностью. Статья А.А.Коблякова «Основы общей теории творчества (синергетический аспект)» предлагает читателю логическую модель творческого процесса, указывая на важность «трансмерных переходов».

Наконец, третий раздел книги содержит результаты исследований, посвященных анализу возможных модельных представлений реальности. В частности, статья В.И.Моисеева «Опыт реконструкции определения аффектов в «Этике» Спинозы» ставит своей целью рассмотрение структуры аффектов в философии Спинозы с точки зрения идеи субъектных онтологий, выдвинутой автором. В основе концепции субъектной онтологии лежит представление «степени себя» некоторой интегральной меры благополучия, выражающей степени того, насколько адекватно то или иное положение дел (по Витгенштейну) для существа, его Я (или самости) в этом положении дел. В статье О.Е.Баксанского «Современные когнитивные репрезентации о мире» поднимается вопрос о взаимоотношении научных и обыденных репрезентаций мира. Он последовательно сопоставляет схему социального представления, предложенную С. Московичи, которая используется для описания обыденного познания окружающего мира, то есть здравого смысла, с разработанными в методологии науки схемами описания научного познания, в частности подходами И.Лакатоса и Ст.Тулмина. При этом отмечается, что, хотя авторы обсуждаемых концепций исходили из предположения о существенном различии научного и обыденного способов познания действительности, созданные ими подходы имеют много общих черт и довольно хорошо дополняют

друг друга. Автор предпринимает попытку построения общей, интегральной структуры представления, которая связана со способностью субъекта создавать когнитивную репрезентацию окружающего его мира.

В статье М.В.Лебедева о «Нелинейности эпистемологического обоснования» предпринята попытка показать невыделенность (Ч.Пирс) знания по отношению к другим ментальным состояниям, в том числе эмпирическим представлениям и различного рода верованиям. Утверждается, что обоснование является в конечном счете холистическим и нелинейным процессом, поскольку все утверждения в системе стоят в отношении взаимной поддержки, при этом ни одно из них эпистемически не предшествует другим. Реальная когнитивная деятельность людей в такой же степени определяет теорию, как и оказывается определяемой ею, что это в равной степени относится и ко внетеоретической деятельности. Статья Ф.И.Гиренка «Антропологические конфигурации философии» предлагает оригинальный вариант авангардистского истолкования антропологии (археоавангард), дающий изображение человека в дополнительности четырех модусов — ускользящей «чтойности», расширения, непрерывного рождения и заполнения пустого.

Большой блок статей, входящих в последний раздел, представлен рассмотрением взаимоотношения языка и синергетики, порождающего специфический феномен языковой реальности. Последний дает возможность полнее представить как сам язык (как систему и как способ деятельности), так и синергетику с ее статусом метанауки, призванную изначально сыграть роль коммуникатора, позволяющего оценить степень общности результатов, моделей и методов отдельных наук. Именно последнее обстоятельство позволяет авторам рассматривать синергетику как язык междисциплинарного общения. Этому посвящены статья В.Г.Буданова «Принципы синергетики и язык», а также статьи Л.П.Киященко «Мифопоэзис научного дискурса» и Д.П.Пашиной «Влекомые языком».

Мы надеемся, что эта книга, как и все ранее опубликованные, найдет своего заинтересованного читателя — «свидетеля-участника» синергетических по своей сути событий трансформации современной культуры и научного знания.

В.И.Аршинов, Л.П.Киященко, П.Д.Тищенко

Примечания

- ¹ Онтология и эпистемология синергетики / Отв. ред. В.И.Аршинов, Л.П.Киященко. М., 1997.
- ² Событие и смысл(Синергетический опыт языка). М., ИФ РАН, 1999.
- ³ Синергетика: язык междисциплинарного диалога // Филос. исслед. 2000. № 1. С. 3-114.

В.И.Аршинов

Синергетика и методология постнеклассической науки

Характеризуя синергетику как междисциплинарное направление исследований, среди прочих ее отличительных черт, обычно отмечают, что это новое, молодое, недавно возникшее, «становящееся» направление научного поиска. И действительно, если связывать дату рождения синергетики с началом 70-х годов нашего века, когда появились работы Германа Хакена, который ввел термин «синергетика» в научную литературу, то срок ее существования выглядит сравнительно небольшим. Однако уже с этой точки зрения философско-методологическое, мировоззренческое осмысление синергетики — задача актуальная, коль скоро нас интересуют особенности современной постнеклассической науки, ее «человекообразность» (В.С.Степин), те новые и новейшие тенденции ее развития, которые именно в синергетике находят свое наиболее отчетливое выражение (С.П.Курдюмов, Ю.А.Данилов, Ю.Л.Климонтович, Г.А.Малинецкий, Д.С.Чернавский).

Но это еще не все. Для нашего чрезвычайно уплотненно-го, насыщенного событиями, исторического времени, времени быстрых качественных перемен, широкомасштабных технологических инноваций, социальных, национальных кризисов и конфликтов, глобальных сдвигов и потрясений, сопутствовавших распаду биполярного мира времен холодной войны, последние тридцать лет — это целая новая эпоха, «эпоха бифуркации» (Э.Ласло), если пользоваться языком самой синергетики. За это время синергетика уже не раз оказывалась «на развилке дорог» междисциплинарной и кросскультурной эволюции, пленяя своей новизной и переоткрытием традиции в науке и культуре не

только физиков, биологов и математиков, но и историков, социологов, психологов, лингвистов, экологов и экономистов, теологов и искусствоведов.

В этом динамически открытом, коммуникативном и трансдисциплинарном контексте синергетика переоткрывается в более широкой и многомерной исторической перспективе. Возрождая очарование природы и мира, над «расколдовыванием» которых долго и упорно трудился разум классической науки, пытавшийся познать «естественную» природу мира вещей «как они есть на самом деле», постнеклассическая синергетика (И.Р. Пригожин, И. Стенгерс) обретает новую историческую глубину. В новой парадигме коммуникативной «нейросинергетики» в согласии с принципами соответствия, наблюдаемости и дополнительности находят свое место и «синергетика лазера» Г. Хакена, и теория диссипативных структур И. Пригожина, понимаемые обобщенно в качестве составных частей «нелинейной науки», у истоков которой стояли А. Пуанкаре, Л. И. Мандельштам, А. А. Андронов. В новой парадигме находит свое место и голографическая вселенная Д. Бома, и голографический мозг К. Прибрама. Новая синергетическая парадигма принципиально плюралистична, коннотативна, ориентирована на сетевое мышление ИНТЕРНЕТ, включая в себя также и сценарии «Большой истории» (от Большого взрыва до homo sapiens) и новую «науку о сложности», науку о взаимопереходах: «порядок-хаос» (Л. Больцман, Р. Том, И. Арнольд, Я. Синай, Ю. Л. Климонтович), на фрактальной границе которых (Б. Мандельброт, С. Кауфман) живут сложные эволюционирующие системы, среди которых одной из самых загадочных является телесно воплощенный человеческий мозг и созданные им в кооперативном взаимодействии с другими мозгами автопоэтические языки человеческого общения (Г. Хакен, У. Матурана, Ф. Варела).

В этом горизонте заново возникает и актуализируется задача философского осмысления синергетики, понимаемая одновременно и как ее переосмысление в контексте междисциплинарных приложений в качестве «нелинейной науки», науки о хаосе и теории сложности, и в контексте приложений, выстраиваемых при методологическом сопровождении и посредством синергетически ориентированных коммуникативных стратегий узнавания, организации пространств межличностной «встречи» и диалога, особенно в области контактов естественнонаучного и социогуманитарного знания, в моделировании процессов устойчивого развития, в современных психотерапевтических практиках и т.д.

Эту же задачу можно сформулировать и иначе, а именно как вопрос о познании познания в контексте синергетического подхода, понимаемого как коэволюционный, междисциплинарный, коммуникативно-деятельностный процесс. В последние годы вопросам синергетики как постнеклассического междисциплинарного направления научных исследований, ее методологии, анализу возможностей ее приложений в сфере социогуманитарного знания, в частности перспективам использования ее эвристического потенциала для новой постановки и решения проблем современного образования и воспитания было посвящено довольно много работ.

Однако сделанного явно недостаточно. Сам процесс философского самоопределения синергетики уже вследствие ее собственной междисциплинарной специфики и открытости контексту культуры не может быть изолирован от разработки общих вопросов философии науки и техники, а также от разработки теоретико-познавательных проблем. Для философского самоопределения синергетики особое значение имеют те работы в области философии науки вообще и физики в частности, которые с самого начала берут в качестве исходного пункта деятельностный подход к анализу природы научного знания. Это связано прежде всего с междисциплинарным характером синергетики и соответствующей синергетической методологией. Когда говорят о деятельностном подходе, об истории его формирования в русле отечественной методологической мысли, чаще всего ссылаются в качестве ведущего мотива на стремление уйти от жесткой субъект-объектной дихотомии философского дискурса, язык которого задает статичный и внеисторический контекст. И это, конечно, так. Однако в стремлении уйти от жесткой субъект-объектной дихотомии есть еще и другой аспект — междисциплинарный. В самом деле, когда мы пытаемся методологически осмыслить конкретную специфику взаимодействия различных научных дисциплин с их разными познавательными проблемами, традициями, предметными областями, то сетка субъект-объектного разграничения оказывается слишком грубой. Или точнее, эта сетка предназначена для рассмотрения проблем иного рода, иного измерения: собственно философских, исторических, культурологических, но не междисциплинарных. Здесь нам требуется язык интерсубъективной ориентации; нам требуется язык, который сам по себе из деятельностного подхода как «срединного» между субъектным и объектным полюсами научного дис-

курса не возникает. Деятельностный подход нужно дополнить подходом коммуникативным; подходом, который бы учитывал «синергетически-диалоговую», личностную, нелинейную и «кольцевую» природу междисциплинарного взаимодействия.

В этой статье я исхожу из личностного представления синергетики. При этом под личностным представлением имеется в виду представление с позиций концепции «личностного знания» М. Полани, а также, одновременно, с позиций того представления синергетики, которое сложилось у меня в многочисленных интересубъективных взаимодействиях последних лет (непосредственных или опосредованных разного рода текстами). Возможно, это представление не во всем совпадает с уже сформировавшимся восприятием синергетики как новой универсальной трансдисциплинарной науки, обещающей дать рецепты того, как малыми воздействиями получить большие результаты. Например, вывести Россию из кризиса путем переключения пути ее развития с «плохого» аттрактора на «хороший».

Я не хотел бы категорично утверждать, что синергетике грозит реальная опасность стать еще одним источником разного рода технократических утопий и основанных на них социальных проектов очередного переустройства общества (на этот раз уже синергетического). Для самой синергетики, уже в силу внутренней логики ее развития как феномена постнеклассической науки, характерен как раз отказ от всякого рода универсалистских притязаний как иллюзий (И. Пригожин), порождаемых следованию классическому способу мышления, которое синергетикой не отрицается, но существенно ограничивается. Подчеркну, что Этакое, прагматизированное (в смысле Р. Рорти) понимание синергетики наиболее адекватно задаче ее современного методологического осмысления.

В методологии науки принято выделять и локализовать две идеализированные познавательные позиции: позицию теоретика и позицию экспериментатора. Я не буду здесь входить в детали рассмотрения всех особенностей этих позиций, следуя тем методологическим идеализациям, которые традиционно ориентированы на такие заимствованные из классической философии дихотомии, как чувственное — рациональное, теоретическое — эмпирическое. Синергетический подход, будучи одновременно и прагматическим, предполагает «уход» от такого рода дихотомий и соответственно уход от тех споров, которые этими дихотомиями порождаются. Бессмысленно, или точнее, некон-

структивно спорить по поводу идеализации вне контекста тех целей, проблем и задач, которые эти самые идеализации породили, пусть даже эти идеализации и возникли как продукт развития философской системы, которая сама по себе исполнена глубокого (или высокого) смысла. Но синергетика не просто прагматична, инструментальна, она также и деятельностно-коммуникативна, коэволюционна, а потому было бы недостаточным рассматривать эти разграничения и дихотомии лишь как инструменты познания классической науки прошлых веков, как идеализации и модели, превратившиеся в головах некоторых философов в фигуры, отражающие мироздание, но являющиеся «на самом деле» чем-то вроде памятников культуры своей эпохи, место которых в музее, среди таких вещей, как телескоп Галилея или те проволочные катушки, с помощью которых Фарадей открыл явление электромагнитной индукции. Место идеальных предметов не только и не столько в музее. И задача в том, чтобы это место найти. Буквально сделать эти различия уместными.

Поэтому уйти от дихотомий и споров — не значит отвернуться и забыть о них. Не значит также и просто занять «третью позицию», объявив ее исторической, методологической, а потому и синергетической по определению. То, что это не совсем так, показывает пример методологии науки, точнее — история формирования методологической позиции в науке. Трудно со всей определенностью утверждать, когда именно в пространстве научных коммуникаций в дополнение к позициям теоретика и экспериментатора сформировалась в качестве суверенной и вполне автономной та третья позиция, которая именуется методологической и осознается в качестве таковой. Можно, конечно, апеллировать к работам Г.П.Щедровицкого и деятельности Московского методологического кружка (ММК) и датировать конституирование методологической позиции концом 60-х годов, то есть примерно тем же временем, когда появилась синергетика.

Но ставить знак равенства между методологической позицией как она выстраивалась и развивалась в контексте деятельности ММК и собственно синергетической позиций как методологией междисциплинарного познания было бы преждевременно, поскольку деятельностная позиция ММК формировалась вне коммуникации с естественнонаучным, в частности физическим, познанием. С другой стороны, методология (мысле)деятельностного подхода неотделима от творчества Г.П.Щедровицкого и в этом смысле она личностна, чем, бесспорно, созвуч-

на синергетике. Однако мыследеятельностный подход, пытаюсь преодолеть априорную заданность субъект-объектной дихотомии, достигая своей цели ценой утраты необходимой для полноценной синергетической позиции диалогичности и интересубъективности. Свойственная этому подходу гиперрациональность (В.С.Дудченко) порождает в итоге лишь объекты и средства управления этими объектами. Эффективность такого подхода в ряде случаев исключительна, но не в сфере междисциплинарных методологий и современных технологий социальной деятельности. Синергетика — это еще и методология ревизии, компромисса коммуникативной реинтерпретации, а потому и сохранения и умножения разнообразия человеческого опыта. Процесс этой реинтерпретации имеет несколько ступеней и включает также и переосмысление самой методологической позиции. В данном случае первая ступень синергетической реинтерпретации методологической позиции состоит в ее осмыслении как позиции личностного профессионального знания. Такая задача ставилась в нашей совместной с А.И.Алешиним статье¹, основные сюжетные линии которой представлены далее. Представлены они, однако, в несколько иной перспективе, а именно в перспективе коммуникативно-деятельностного подхода, так, как я эти сюжетные линии вижу сейчас, спустя почти пятнадцать лет. Поэтому сказанное ниже выражает мою точку зрения, возможно, в чем-то отличную от точки зрения А.И.Алешина. Я, однако, надеюсь, что это отличие не носит принципиального характера.

Эти сюжетные линии определены вопросом: в чем специфика методологической деятельности и как она кооперируется с деятельностью теоретика и экспериментатора? В конце концов именно этим интересом к кооперативным аспектам человеческой деятельности и определяется личностный ракурс синергетики как самоорганизующейся коммуникации.

Но что такое методология? Не уходя далеко в историю и не тревожа без надобности великие имена Декарта и Бэкона, я попытаюсь дать предварительный операционализированный «деятельностный» ответ. Именно: методология — это деятельность, связанная с постановкой и решением методологических проблем. Очевидно, что это определение циклично. Но в конце концов вся синергетика строится на цикличности рассуждений, тем самым оправдывая ее. Конечно, так бывает не всегда, но в некоторых ситуациях, которые не являются ни необходимыми, ни случайными. Для обозначения этих ситуаций есть особый

термин — «контингентность». Контингентность это не случайность, как иногда переводится этот термин на русский язык, хотя такое значение можно найти практически в любом англо-русском словаре. Такой перевод чаще всего вводит в заблуждение, как, например, в случае перевода на русский язык книги Ричарда Рорти «Случайность, ирония, солидарность», первая часть которой посвящена вовсе не случайности, а именно контингентности. Контингентность — это контингентность. Это нечто «среднее» между тем, что случается необходимо, закономерно, что не может не случиться, коль скоро созданы (или заданы) требуемые условия (начальные или граничные), и тем, что чисто случайно. *Срединность* контингентности не статистическая, но категориальная или, скорее, бытийная. Контингентность — это то, что случилось, что имеет место; случилось, однако, таким образом, что сам вопрос о необходимости или случайности случившегося неуместен.

Так, например, неуместен вопрос о случайности или необходимости нахождения в моей комнате того стола, на котором я сейчас пишу этот текст.

Обратимся теперь к вопросу: что это такое — методологическая проблема? И чем она отличается от научной или философской проблемы?

В контексте рассуждения о контингентности можно сказать, что методологическая проблема — это то, что время от времени, контингентно возникает в процессе научного исследования внутри самой научной деятельности, а также то, по поводу чего эта самая деятельность самоорганизуется, становится в ряде случаев автономной, суверенной, получая право в дальнейшем именоваться методологической деятельностью или просто методологией. И тогда все проблемы или вопросы, возникающие в контексте последней, будут иметь статус методологических. Все это выглядит немного замысловато, особенно автономность методологии. Разве деятельность, связанная с методологической проблемой, не есть в конечном счете деятельность по ее решению, раз уж такая проблема возникла? Но если проблема решена, то о какой деятельности после этого можно говорить? Но если она не решается, то очевидно, что мы имеем дело либо с философской проблемой, либо с псевдопроблемой, либо с проблемой, неправильно сформулированной, и т.д.

Конечно, автономизация в научной деятельности, ее специализация и профессионализация — это естественный процесс эволюции научного знания, находящий свое выражение в росте

количества дисциплин и соответственно протяженности междисциплинарных границ. Но можем ли мы рассматривать методологию как отдельную научную дисциплину? И если можем, то где ее место в системе наук, как она соотносится с другими сферами знания, скажем, с философией? Как же возникают методологические проблемы? В вышеупомянутой совместной статье генезис методологических проблем усматривался в изменении предпосылок научной деятельности. Подчеркивалось, что «будучи связанной с рядом фундаментальных и специальных допущений, научная деятельность тем самым всегда предпосылочна, использует определенный арсенал средств и преследует вполне определенные цели. Поэтому всякое вынужденное или свободное изменение этой деятельности, касающееся прежде всего ее предпосылок и условий существования, ставит перед исследователем специфический круг «проблем. С одной стороны, эти проблемы существуют и имеют значение постольку, поскольку они важны для данной отрасли знания, отдельной дисциплины или, как это может выясниться, для научной деятельности в целом. С этой точки зрения они суть проблемы самой науки, и должны решаться в ее собственных интересах. С другой стороны, их существо отличается от тех проблем и задач, которые решаются данной наукой». В чем же это отличие заключается? Здесь-то на сцену и выступает **коммуникативно-деятельностный** подход.

Но сначала еще раз о методах, средствах, инструментах познания. Существует по крайней мере две точки зрения на их роль в познании. Первая, условно называемая мной силовая, полагает, что основная функция всякого рода методов, средств состоит в усилении естественных познавательных способностей человека, а также в их расширении и продолжении. Скажем, телескоп или микроскоп усиливают, приближают и расширяют природную способность человека видеть. Математика вооружает человеческий интеллект посредством овладения той таинственной силой, которая кроется в знаках и символах, и т.д.

Другая, в известном смысле дополнительная первой, точка зрения исходит из признания в первую очередь коммуникативной функции методов, средств и инструментов. Пользуясь традиционным философским языком, иногда говорят, что метод — это посредник между субъектом и объектом. Метод тем самым выступает как связующее звено между двумя **эпистемологически различенными** сущностями, становясь тем самым носителем фун-

кции коммуникации между ними. Такой взгляд отвечает синергетической точке зрения, поскольку фокусирует внимание не на субъекте и объекте как таковых, изначально заданных и изолированных друг от друга, а затем не совсем понятным образом вступающих во взаимодействие между собой, а на той самой связи, которая этих самых персонажей и порождает в их непосредственной и переменчивой данности. Например, в данности наблюдателя и наблюдаемого, говорящего и слушающего.

Коммуникативная реинтерпретация метода и соответственно методологии позволяет рассматривать возникновение методологических проблем в общем контексте коммуникативных проблем как обусловленных неудачами в осуществлении тех или иных коммуникативных контактов, контактов-встреч, контактов с реальностью и т.д.

И тогда методолог — это прежде всего специалист-профессионал в области коммуникативных стратегий научного познания, а методология, как таковая, оказывается не имеющей своего собственного объекта исследования. Во всяком случае, объекта в его классическом понимании. А потому у нее нет и столь же четко очерчиваемого, локализуемого субъекта. Остается только одно — отождествить его с лингвистическим субъектом Витгенштейна, место обитания которого — граница его языка. Или — более синергетически — место встречи разных языков как топос субъекта методологической деятельности, становящейся тем самым деятельностью переводчика, транслятора, интерпретатора, медиатора, фасилитатора в широком понимании этих терминов.

Но, допустим, мы имеем дело с методологической проблемой, и хотя до конца, видимо, еще так и не стало ясно, что это такое, пойдём дальше и зададимся вопросом, а как эти проблемы решаются.

Такой вопрос задавался в нашей совместной с А.И.Алешиним статье. И тогда мы отвечали следующим образом.

Практика научного познания убедительно свидетельствует о том, что большая их часть решается в ходе развития самой науки, не требуя затрат на какой-либо вид специализированной (собственно методологической) деятельности. Выдвижение новых продуктивных допущений, использование метафор, нестандартных идей и подходов, часто снимают потребность в формулировке и продумывании природы возникших трудностей научного познания. Интуиция и изобретательность исследователя нередко оставляют такого рода трудности понимания позади,

без того, чтобы возникла необходимость осознать их в той или иной степени. «Идите вперед, а понимание придет потом». Этот призыв Лапласа, обращенный к своим собратям математикам, столкнувшимся в конце XVIII века с логической парадоксальностью бесконечно малых величин, с непостижимой эффективностью использовавшихся в деятельности построения математического анализа на первых его этапах, имеет смысл для всех этапов научного познания.

Попытки решения методологических проблем достаточно часто порождают целые новые области знания. Это особенно характерно для тех видов научно-познавательной деятельности в которых собственно коммуникативный характер достаточно прозрачен, а потому легче осознается и репрезентируется с помощью языковых средств методологии.

Типичным примером может служить создание математической теории измерения, вызванной к жизни экспансией количественных методов в область социологии, психологии, наукометрии и т.д. Это специальная область исследования, имеющая несомненно методологическое назначение, но было бы тщетным пытаться найти в рамках этой теории ответы на такие в принципе методологические вопросы, как: что такое измерение, в каком смысле можно говорить о теории измерения, существуют ли принципиально неизмеримые свойства и т.п. Но и в этой специальной области методологической работы возникает непростой вопрос об использовании ее результатов. И здесь, как и в случае теоретической или экспериментальной работы, это совсем не рутинная и механическая процедура. Но еще более нетривиальной она становится в контексте междисциплинарности, когда возникающие методологические проблемы формируют топологически неодносвязное многообразие, образуя группу методологических проблем, которая не конституируется в область специально-научных исследований.

Заметим, что методологизация современного научного знания такого рода во многом совпадает с тем, что обозначается как явление нарастающей междисциплинарности. Что же представляет собой та группа проблем, которая неэксплицируема на языке той или иной специальной области знаний? В принципе ясно, что возникающие здесь вопросы, как и ответы на них, могут быть сформулированы на языке философии. Я не касаюсь в данном случае уже метавопроса, насколько адекватно эти возникшие в науке междисциплинарные вопросы могут быть пере-

ведены на философский язык. Тем более метаметавопроса, касающегося условий возможности осмысленного философского ответа на них. Ибо многое в этом дискурсе зависит от того, что именно понимается под выражением «философский язык». В конце концов, обращение к философии в междисциплинарном контексте диктуется осознанием того, что «больше некуда обратиться». Это, по сути, осознание исчерпанности коммуникативных ресурсов специализированного профессионального междисциплинарного общения. Осознание утраты единства знания в контексте практической работы над каким-либо междисциплинарным проектом или проблемой, осознание ограниченности используемых специализированных языков, включая и язык математики. Отсюда естественное понимание предельности философского дискурса. Но довольно часто обращение к философии «за неимением ничего другого» сопряжено с ожиданиями получения «запредельного знания». Эти ожидания, естественно, не оправдываются, упования на философию вообще осознаются как утопические, что порождает стимул к особой работе. Но в чем эта особость выражается?

Здесь важно иметь в виду сугубую нелинейность, неоднозначность методологического проблематизирования междисциплинарной коммуникации, в частности тот факт, что проблемная ситуация и ее осмысление в форме методологической проблемы не соотносятся между собой однозначным образом. Трудности коммуникации как intersubъективной познавательной деятельности могут быть осознаны и представлены по-разному. Напомню, что под коммуникацией я понимаю всегда незавершенный и открытый цикл-гештальт межличностного общения, репрезентируемый в топологически связанной системе проекций-сечений или еще — intersubъективных расслоений, задаваемых отдельными специализированными языками. Тогда специфика методологической работы как лично ориентированной коммуникативной деятельности в условиях осознаваемой междисциплинарности (а именно к такому осознанию ведет нас срединный путь синергетики) оказывается определенной контекстом «горизонтально организованного» диалога философии и специальной дисциплины, такой, как, скажем, физика или биология. Это контекст «встречи» по крайней мере двух отдельных языков со своей традицией употребления, суверенностью и автономией и одновременно — незавершенностью и открытостью внешнему, иному. И все же, формулируя проблему, именуемую

нами методологической, мы исходим из трудностей некоторой специальной области знаний, поскольку она рассматривается соответственно в качестве проблемы самой этой области знаний.

Решением таких проблем занимаются сами ученые, теоретики и экспериментаторы, становящиеся на какое-то время по совместительству и методологами. Я хотел бы еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что и в осмыслении, и в формулировке их существа огромное значение имеет личный опыт работы в науке, массивы неявного, неартикулированного знания, которым обладает специалист, а также его мотивация и готовность к междисциплинарной коммуникативной деятельности.

Но именно эта мотивация и готовность создает возможность для трансформации самого контекста рассмотрения в принципе тех же самых методологических проблем. Эта трансформация позиций «внешнего», объективного наблюдателя может быть условно обозначена как переход от междисциплинарного к трансдисциплинарному их рассмотрению. Последняя до сих пор многими рассматривается как необходимый шаг в получении надежного и объективно-истинного методологического знания. Что с того, что это знание методологическое, знание второго порядка, знание о коммуникации и оно, как таковое, должно быть операционализировано, то есть должно обладать свойствами наблюдаемости и сообщаемости. Но как можно эти свойства представить во всецело обезличенной, объективированной форме? Я думаю, что единственный способ сделать это — последовать проторенным путем традиции классической науки, удалявшей субъекта из рисуемых ею картин мироздания за кулисы, куда-нибудь подальше в бесконечно удаленную точку вне времени, но зато бесконечно близкую месту нахождения Бога. Но заслуживает ли той же судьбы субъект методологического познания — это вопрос.

С другой стороны, если мы откажемся от посреднических услуг этого персонажа в научном познании, то на каком основании мы можем говорить о суверенности методологической деятельности, имеющей дело с решением своих собственных (методологических) проблем, проблем теоретических по самой своей природе. Ведь нам нужна методология, имеющая потенциально возможные точки соприкосновения с научным познанием «первого порядка» как собственно теоретическим, так и экспериментальным. Иными словами, нам необходима не методология как таковая, претендующая на универсальное методологическое

знание, а методология, имеющая встроенный в нее ее собственный механизм самоограничения и самокоррекции. То есть методология, ассимилировавшая весь предшествующий опыт познавательной деятельности, особенно опыт познания в области квантовой физики как опыт коммуникации, представленный в принципах идеализации, соответствия, наблюдаемости и дополнительности. Речь идет, таким образом, о методологии коммуникации и, одновременно, о коммуницируемой методологии. Я полагаю, что иной методологии современной науки как науки постнеклассической просто быть не может.

Выше уже говорилось, что в любом современном научном исследовании — теоретическом или экспериментальном — всегда присутствует и методологическая компонента, всегда в той или иной мере осознается, что оно имеет идеализированный характер и тем самым претендует не на описание какой-либо реальной и конкретной ситуации, а на некий общий и чистый случай. Об идеализации как конструктивном принципе в связи с теорией и экспериментом уже говорилось выше.

Но что можно еще в дополнение к сказанному сказать об идеализации в контексте рассуждений о методологии. Отправляя за подробностями к нашей совместной с А.И.Алешиним статье, я попытаюсь далее эскизно очертить контуры синергетической трактовки методологического знания; знания, понимаемого в качестве личностного и «срединного» с точки зрения его «топологии пути», и коммуникативного по своим интенциям, знания, которое отличается от всякого другого теоретического или эмпирического знания тем, что самоопределяется в идеализированном мире методологических концепций.

Мир классических методологических концепций в соответствии со своими идеалами и ценностями есть *объективный* мир. Методологические концепции «живут в этом мире» независимо от деятельности познающего субъекта. В соответствии с К.Поппером «объективная эпистемология, исследующая третий мир, может в значительной степени пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы мышления ученых, но обратное не верно»². Итак, согласно К.Попперу, ключ к пониманию деятельности ученых («со стороны методологии») лежит в третьем мире, исследуемым опять-таки объективной эпистемологией. Ставя своей задачей синергетически реинтерпретировать Поппера и его третий мир, можно попробовать отождествить этот мир с миром синергетических

параметров порядка, с тем, чтобы, воспользовавшись далее синергетическими принципами подчинения и кольцевой причинности, «конвенционализировать» всю его эпистемологическую конструкцию, трансформировав ее из чисто субъект-объектной в интересубъективную. Тем самым мы делаем «шаг в сторону» и отказываемся от рекурсивного воспроизведения иерархической субъект-объектной соподчиненности на уровне методологических построений в направлении диалогической интересубъективности. Этот шаг в сторону, помимо прочего, диктуется и необходимостью учета междисциплинарного характера постнеклассической методологии науки. Далее, этот шаг, возможно, позволит лучше понять личностную позицию самого Поппера, уникально сочетавшего в своем творчестве деятельность в области философии науки и в области социальной философии; понять внутреннюю связь его концепций критического рационализма, открытого общества и метафизических исследовательских программ.

Но вначале дадим слово самому Попперу. Вот что он пишет в предисловии к вышедшей впервые на немецком языке в 1934 г. своей основной работе «Логика научного исследования: «...Есть еще люди, которые считают, что философия способна ставить подлинные проблемы о вещах, и которые, следовательно, надеются поставить эти проблемы на обсуждение и, наконец, покончить с теми угнетающими монологами, которые ныне совершенно вытеснили философские дискуссии. И если при этом они не считают для себя возможным принять ни одного из ныне существующих убеждений, то единственно возможный для них выход — это начать все заново, с самого начала»³.

Для Поппера в 1934 г. в Вене авторами «угнетающих монологов», вытеснивших философские дискуссии, были главным образом логические позитивисты. Именно в это время в физике разгорелся острый спор по поводу интерпретации квантовой механики, спор, главными персонажами которого были Н.Бор и А.Эйнштейн. При этом сам Поппер не был сторонним наблюдателем в развернувшейся дискуссии, а принял в ней активное участие на стороне Эйнштейна (в защиту «реализма» Эйнштейна и против «субъективизма» Бора). Небезынтересно также, что именно в 1934 г. состоялся научный дебют Поппера. Он выступил со статьей в немецком научном журнале, в которой предлагался мысленный эксперимент, призванный по замыслу показать неполноту квантово-механического описания реальности.

Однако редколлегия журнала снабдила эту статью послесловием К. Вейцеккера, указавшим на содержащуюся в ней ошибку, о которой сам Поппер еще долгое время спустя вспоминал с большим сожалением. Так что дебют был неудачным, хотя по авторитетному свидетельству такого видного историка науки как Джеммер есть основания полагать, что предложенный Поппером мысленный эксперимент мог стимулировать Эйнштейна, когда он в сотрудничестве с Розеном и Подольским формулировал знаменитый аргумент ЭПР в пользу тезиса о неполноте квантовой механики.

Спустя четверть века в предисловии к первому английскому изданию «Логика научного открытия» в 1959 г. Поппер по-прежнему выступает в качестве решительного противника философской практики как монолога, но при этом он дополняет и усиливает свою позицию, призывая себе в союзники «вариант ныне совершенно немодного исторического метода».

В чем же, однако, состоит попперовский вариант исторического метода? Он состоит, согласно Попперу, «попросту говоря, в выяснении того, что же думали и говорили по поводу рассматриваемой проблемы другие люди, почему они с ней столкнулись, как формулировали ее, как пытались решить. Все это кажется существенным, поскольку представляет собой часть общего метода рациональной дискуссии»⁴.

Итак, Поппер выступает против философского монолога, против авторитарного мышления, против «обскурантистской веры в особую компетентность эксперта», в его личные знания и авторитет. Не называя Полани, но имея его в виду, Поппер выступает против той самой веры, которая столь успешно сочетается с нашим «пострационалистическим» и «посткритическим» веком, с гордостью посвятившем себя разрушению традиции рациональной философии и даже самого рационального мышления.

А теперь вернемся к «третьему миру» Поппера — концепции, в которой он попытался в явном виде сформулировать свои антиавторитарные, антиуниверсалистские методологические установки. «Обитателями моего третьего мира, — пишет он, — являются прежде всего теоретические системы, другими важными его жителями являются проблемы и проблемные ситуации. Однако его наиболее важными обитателями — это я буду специально доказывать — являются критические рассуждения и то, что может быть названо — по аналогии с физическим состояни-

ем или состоянием сознания — состоянием дискуссий или состоянием критических споров; конечно, сюда относится и содержание журналов и библиотек».

Итак «третий мир» — это мир самоорганизующихся дискуссий, катализатором которых является взаимная критика и самокритика ученых. Это мир самотрансцендентности, мир борьбы конкурирующих гипотез. Поппер стремится придать критической дискуссии роль высшей ценности в практике научного познания, подчеркнуть ее конструктивную роль и т.д.

Конечно, трудно возражать против вытекающих из концепции Поппера методологических предписаний, как то: будьте критичны и самокритичны в своей научной работе, будьте открыты для доводов своего оппонента, честно старайтесь себя опровергнуть, не склоняйтесь перед авторитетами, одновременно уважайте авторитет традиции критического разума и т.д. Но как ими руководствоваться, как их применять в той или иной конкретной ситуации — на этот вопрос концепция Поппера нам не отвечает. И не может ответить, поскольку никакая сколь угодно тонкая и изощренная методологическая концепция не может в полном объеме промоделировать те навыки, то мастерство, то высокое искусство познания, которым обладает в науке творческая личность. Я думаю, что с синергетической точки зрения лучше всего было бы попытаться рассмотреть концепции Поппера и Полани как взаимодополнительные.

В пользу такого рассмотрения говорят и некоторые не так давно опубликованные работы самого Поппера, представляющие собой дополнение к его работе «Логика научного открытия», стимулированные все теми же нескончаемыми дебатами по поводу интерпретации квантовой механики, правда, на этот раз уже больше в конкретной связи (так называемой теоремы Белла). Отрицая «антиреализм» Бора в пользу «реализма» Эйнштейна, Поппер тем не менее был склонен пожертвовать детерминизмом последнего, приняв взгляд на Вселенную как на существенно вероятностную многоуровневую систему «предрасположенностей», частью которой является и сам человек с присущим ему стремлением эту Вселенную познать как нечто от него самого независящее.

Надо сказать, что отношения методологии и естествознания не были с самого начала безоблачными. Естествоиспытатели зачастую были склонны рассматривать методологические концепции в качестве слишком грубого образа их собственной об-

ласти знания. Весьма точно некоторые аспекты коммуникативных трудностей во взаимоотношениях науки и профессиональной методологии были сформулированы в свое время А. Эйнштейном в его «Ответе на критику»:

«Взаимное соотношение теории познания и науки весьма достопримечательно. Они зависят друг от друга. Теория познания без контакта с точной наукой становится пустой схемой. Точная наука без теории познания, насколько она вообще мыслима без нее, примитивна и беспорядочна. Но если ищущий ясную систему философ, занимающийся теорией познания, додумается однажды до такой системы, то он будет склонен интерпретировать богатство идей точных наук в смысле своей системы и не признавать того, что под его систему не подходит. Ученый же не может себе позволить, чтобы устремления к теоретико-познавательной систематике заходили так далеко. Он с благодарностью принимает теоретико-познавательный анализ понятий, но внешние условия, которые поставлены ему фактами переживаний, не позволяют ему при построении своего мира понятий слишком сильно ограничивать себя установками одной теоретико-познавательной системы. В таком случае он должен систематическому философу-эпистемологу показаться своего рода беззастенчивым оппортунистом. Он кажется реалистом, поскольку старается представить независящий от актов наблюдений мир; идеалистом — поскольку смотрит на понятия и на теории как на свободные изобретения человеческого духа (не выводимые логически из эмпирически данного); позитивистом — поскольку рассматривает свои понятия и теории лишь настолько обоснованными, насколько они доставляют логическое представление связей между чувственными переживаниями. Он может показаться даже платоником или пифагорейцем, поскольку рассматривает точку зрения логической простоты необходимым и действенным инструментом своего исследования»⁵.

В этом отрывке зафиксировано самоощущение ученого перед лицом выстроенной в своей собственной внутренней логике методологической концепции; самоощущение, в наибольшей степени сфокусированное в слове «оппортунизм». Указывая на «оппортунизм» ученого, Эйнштейн использует слова «кажется», «показаться» [«он кажется (философу) реалистом... идеалистом...»], имея в виду тем самым устранить хотя бы некоторые из трудностей коммуникации между ученым и философом-методологом и открыть тем самым путь их профессиональному меж-

дисциплинарному сотрудничеству. Однако возникает все тот же вопрос: чья это проблема — устранение трудностей коммуникации? Сказать, что это проблема методологическая или философская, или психологическая, или системная, или даже синергетическая — значит просто уйти от проблемы. Сплошь и рядом мы имеем дело с ситуацией, когда там, где одна группа ученых видит и формулирует методологическую проблему, другая отказывает ей в праве на существование и обнаруживает полную нечувствительность к ее серьезному восприятию (вспомним ту же историю со «скрытыми параметрами» или оценку значимости экспериментальных проверок теоремы Белла). Там, где творцы науки, жившие задолго до нас, видели одни проблемы, мы видим (задним числом) другие, и не только иначе их формулируем, но и претендуем на деперсонифицированную (как якобы более верную) интерпретацию методологических представлений прошлого. В связи со сказанным я хотел бы специально подчеркнуть, что если уж говорить о гештальт-коммуникативном аспекте знания и познания и возникающими здесь и теперь его проблемах, то именно методологическим проблемам в первую очередь надлежит заново обрести свое личностно-историческое измерение. С этого надо начинать, осознавая одновременно, что объективированная, отчужденная, деперсонифицированная манера прочтения смысла этих проблем есть не более чем один из способов восприятия и переживания их содержания.

Вполне понятно, что глубокое личностное измерение научной деятельности вступает в конфликт с любой мыслимой системой методологических предписаний, с самим языком и способами их представления. Именно оно часто ответственно за «невротическое» ощущение «чужеродности», навязываемое объективистским характером многих методологических построений. В то же время методологические картины, продуцируемые ученым, сохраняя коммуникативную, операциональную причастность этому измерению, оказываются, однако, зачастую барьером на пути к их совместному использованию в междисциплинарном контексте, поскольку средства необходимого межязыкового перевода здесь чаще всего отсутствуют. Дело в том, что в той мере, в какой личностный контекст восприятия и переживания трудностей коммуникации и взаимопонимания именно как проблем науки оказывается значимым для ученого, в той мере «те же» проблемы, но уже в качестве объекта—продукта теоретико-методологического построения утрачивают в его глазах высокую

степень совпадения с исходными или, более того, даже всякое с ними тождество. Но если дело обстоит именно таким образом, тогда в чем заключается необходимость методологической деятельности и какую ценность (с учетом изложенного) она имеет?

Не отрицая сам факт этой ценности, мы, однако, полагаем, что как сама миссия методологии как деятельности по производству методологического знания, представляемого в виде производства особого рода идеальных объектов, своего рода теоретического производства средств производства знания, должны подвергнуться переосмыслению, учитывающему коммуникативно-деятельностный способ ее функционирования, в частности и тот факт, что всякое действие, связанное с производством знания, неотделимо от акта его потребления. И тогда мы можем утверждать, отходя при этом от некоторых положений нашей совместной с А.И.Алешиним статьи, что сама возможность существования профессиональной методологической деятельности предполагает реализацию коммуникативно-деятельностной, интерсубъективной установки по отношению к методологическим проблемам науки. Я бы не стал называть эту установку вполне теоретической, поскольку она вовсе не имеет в виду реализацию идеалов объективного знания на этот раз на уровне методологии. Коммуникативная установка на разработку и систематизацию методологических проблем позволяет открыть, осознать и оценить значение далеко не явных и не очевидных аспектов этих проблем, существующих реально каждый раз в особых пограничных междисциплинарных контекстах, в зонах контакта разных языков, встречающихся исследовательских традиций. Разработка методологии с этих позиций позволяет придать ее проблемам устойчивые интерсубъективные смысловые значения. Такая разработка имеет в науке свою традицию. В данном случае я имею в виду конвенционализм Бриджмена. Но в свете современного развития постнеклассической науки, нового, синергетического понимания ее междисциплинарности и трансдисциплинарности я бы не хотел противопоставлять коммуникативно-деятельностный подход подходу деятельностно-объектному, традиционному именуемому теоретическим. В конце концов, уже не раз отмечалось, теоретическое знание это разновидность коммуникации, имеющей очевидные достоинства надежности, устойчивости, независимости от людей. И это достоинство именуется также еще и объективностью знания, его истинностью и т.д.

Вопрос не в том, чтобы низвергать как миф или принижать теоретический подход в его традиционном содержании, а в том, чтобы понять, чем оплачивается возможность осуществления деперсонифицированного теоретического подхода к решению методологических проблем науки?

Об одной предпосылке его осуществления уже было сказано — это объективация реальных проблем науки, осуществляемая в процессе последовательного межъязыкового перевода таким образом, что в итоге происходит почти полное стирание всяких следов человеческого присутствия в рисуемых теорией представлениях и картинах. Такое возможно, однако, в той мере, в какой по поводу этих картин и представлений у лиц, вовлеченных в процесс познания, достигается согласие в отношении их истинности или ложности. И это же согласие дает одновременно возможность игнорировать личностные измерения науки (а вместе с ним и многочисленные социокультурные аспекты знания вообще) даже на уровне методологического ее рассмотрения.

Думается, достаточно показательным примером цены теоретической объективации может служить история возникновения операционализма как особого рода методологической концепции, связываемой обычно с именем Бриджмена. Под впечатлением образа действий Эйнштейна, несомненной эффективности его стратегии, Бриджмен универсализовал (методологизировал) этот образ действий, превратил операционализм в методологический принцип как единственно подлинно научный и т.д. В связи с этой историей нередко вспоминают также, что впоследствии тот же Бриджмен критиковал Эйнштейна за то, что тот изменил собственной доктрине операционализма в своей общей теории относительности, поскольку он положил в основу ее операционально непроверяемые понятия.

Разные авторы выводят разную мораль из этого эпизода. Но, как правило, вывод сводится к тому, что Эйнштейн уже тогда, когда он работал над специальной теорией относительности, «на самом деле» никаким операционалистом вовсе не был. Он лишь придал неудачную операциональную форму изложения полученных им результатов в своей первой публикации 1905 г. Эта форма изложения и ввела в заблуждение. Конечно, здесь сказались, среди прочего, и влияние Маха.

Однако подобный ответ как-то не очень удовлетворяет. Так, например, он никак не объясняет того факта, что и по сей день значительная доля критических аргументов в адрес общей тео-

рии относительности основывается на методологии операционализма. Причем заметим, что здесь речь идет не о какой-то примитивной нигилистической критике, к науке как таковой отношения не имеющей. Нет, имеется в виду критика иного рода, пример которой можно найти в блестящей книге Л.Бриллюэна «Новый взгляд на теорию относительности».

Отвечая на критические замечания Бриджмена, Эйнштейн высказывался против придания операционализму статуса универсальной методологической доктрины, указав, что место обитания операционализма в некоторой области, примыкающей к границе разделяющей утверждения теории и ее эмпирически проверяемые следствия. Эта формулировка, по собственному признанию Эйнштейна, «пока что является совершенно неточной, ибо «опытная проверка» является свойством, относящимся не только к самому утверждению, о котором идет речь, но и к отношению входящих в это утверждение понятий к переживаемому. Но мне не нужно, вероятно, входить в эту деликатную проблему, потому что здесь не может быть существенных различий во мнениях»⁶.

Замечание Эйнштейна проливает свет по крайней мере на некоторые из причин, которые не позволяют методологическим концепциям ясно очертить границы собственной применимости. Дело в том, что субъект методологического познания самоопределяется именно будучи локализован в своем местопребывании на границе раздела двух сред или организмов. Причем локализация эта не статична, а динамична и происходит в пересечении этой границы, выступающей в качестве сигнала в контуре обратной связи. А потому сама граница как таковая *ненаблюдаема*.

Эта важная пограничная особенность методологии осознается во все большей степени, хотя выводы из этого осознания делаются разные. Так П.Фейерабэнд утверждает, что «...если наука существует, разум не может быть универсальным, и неразумность исключить невозможно. Эта характерная черта науки и требует анархистской эпистемологии»⁷. Но как тогда относиться к притязаниям методологии, претендующей быть самодостаточным (теоретическим) образом науки?

Я думаю, что именно здесь должен быть востребован опыт методологического осмысления ситуации «встречи» разных теорий, таких, как классическая механика Ньютона и электромагнетизм Максвелла. Именно в контексте такого коммуникативно-деятельностного осмысления в русле методологических ис-

следований возникают такие новые направления, как конструктивный реализм, онтосинтез и т.д. В прямую связь с рядом собственно методологических проблем можно поставить и формирование новой постнеклассической социологии знания, одним из наиболее ярких представителей которой является недавно скончавшийся выдающийся немецкий социолог Н.Луман.

Таким образом, новые тенденции в методологических исследованиях определены растущим осознанием «приграничности» места обитания методологических концепций, проективного характера предлагаемого методологией образа науки. Это не ставит под сомнение возможность ее относительно автономного существования. Однако неизбежно требует переосмысления ее существа и смысла тех результатов, которые уже получены и еще будут получены в будущем в ее рамках. Пользуясь терминологией гештальт-терапии, можно сказать, что методология должна посредством опыта осознания границы вернуться из иллюзорного прошлого и будущего в свое «здесь и теперь», что, в свою очередь, сделает диалог методологии и науки не утопической мечтой, но реальностью, открываемой и воссоздаваемой заново усилиями с обеих сторон.

Примечания

- ¹ *Алешин А.И. Аршинов В.И.* Об особенностях методологического осмысления развития современного естественнонаучного знания // *Философия, естествознание, социальное развитие*. М., 1989. С. 87—102.
- ² *Поппер К.* *Логика и рост научного знания*. М., 1983. С. 446.
- ³ Там же. С. 37.
- ⁴ Там же. С. 440.
- ⁵ *Эйнштейн А.* Ответ на критику // *Философские вопросы современной физики*. М., 1959. С. 243—244.
- ⁶ Там же. С. 238.
- ⁷ *Фейерабенд П.* *Избранные труды по методологии науки*. М., 1986. С. 145.

А.Л. Блинов

Синергетика коллективной иррациональности

Синергетика — учение о сотрудничестве

Р.Грэхем и Х.Хакен¹

Синергетический пролог

В приложениях математической теории игр к экономике, социологии и политологии проблема сотрудничества проходит под именем «проблемы субоптимальности» или, по названию самой знаменитой субоптимальной ситуации, «проблемы Дилеммы заключенных». Никогда еще, насколько я знаю, эта последняя не рассматривалась в связи с междисциплинарным полем синергетики — как ее понимает Герман Хакен. Более того, высказывается мнение, что именно математическая теория игр остается наиболее антисинергетической дисциплиной в современной математике — ибо игнорирует нелинейные феномены².

Тем интереснее попробовать подготовить почву для включения проблематики субоптимальных ситуаций в поле зрения синергетики. Данная статья предназначена сделать шаг в этом направлении.

Рациональность как максимизация полезности

Что такое рациональное действие? Ответов наверняка имеется больше одного. Сосредоточимся на том, что стал центральным (если не единственным) в экономическом теоретизировании. Впрочем, и в других социальных науках он пользуется все большей популярностью. Его технический ярлык — «инструментальная рациональность».

Инструментальная рациональность — это соответствие средств цели. Цель принимается как данное, ее разумность не обсуждается. Обсуждать и выбирать можно средства — действия,

ведущие (или не ведущие) к достижению цели. Если действие приводит к заданной цели — оно инструментально рационально; если нет — нет. На русском языке инструментальную рациональность можно приблизительно охарактеризовать одним словом «целесообразность».

В чуть более общем и более удобном для многих приложений варианте вместо цели говорят об упорядочении возможных будущих положений дел (состояний мира) по их предпочтительности. Чем к более предпочтительному положению дел приводит то или иное действие, тем более оно инструментально рационально.

Можно ввести еще одно техническое удобство — репрезентировать порядок предпочтительности приписыванием каждому положению дел числа, отражающего степень полезности данного положения. Это удобно и допустимо, если не забывать, что (1) одному и тому же порядку предпочтительности соответствует бесконечное множество различных численных функций полезности; (2) сравнение численных величин полезности между разными людьми в принципе проблематично. Для наших целей оба проблематичных пункта не представляют опасности, и мы далее будем говорить о численной репрезентации полезностей. В этом случае смысл инструментальной рациональности можно передать так: инструментально рационально то действие, которое максимизирует полезность. Инструментальная рациональность есть максимизация полезности. Нужно отдавать себе отчет, что понятию инструментальной рациональности соответствует модель рационального действия, а всякая модель связана с идеализациями и упрощениями. Что же может дать нам модель, связанная с инструментальной рациональностью, и где проходят границы ее возможностей? Там, где имеет смысл рассматривать и оценивать действия одного изолированного деятеля («Робинзона»), — она дает очень много: смотри любой учебник по теории принятия решений (одного лица).

Робинзон встречается с Пятницей

Но как только мы переходим от одинокого деятеля к взаимодействию двух или нескольких лиц, — скажем, как только Робинзон встречается с Пятницей, — ситуация, как правило, выходит из-под контроля модели максимизации полезности (во всяком случае в том виде, как она формально разработана для случая одного деятеля). Оказывается, что при этом переходе вся

концепция рациональности как максимизации полезности сталкивается с принципиальными, драматическими и в общем-то предвидимыми трудностями.

Впрочем, легко предвидеть их задним числом, в конце 20-го века. Бентамов и Миллев утилитаризм, к примеру, никаких таких трудностей не предвидел. А между тем утилитаризм был, конечно, философским предтечей формальной модели рациональности как максимизации полезности. Не будет большим преувеличением сказать, что модель эта есть одна из возможных экспликаций ключевой идеи утилитаризма — действия должно оценивать по их последствиям.

Основатель утилитаризма Джереми Бентам (1748-1832) непостижимым (для нас, людей начала XXI века) образом смешал в одно (противоречивое) целое, во-первых, вышеупомянутый методологический принцип оценки действий по их последствиям — причём последствиям сугубо индивидуальным: боли и удовольствию, причиненным деятелю совершенным им действием, — и во-вторых, знаменитый этический принцип, гласящий, что то действие моральнее (и следовательно, предпочтительнее) всех прочих, последствием которого является «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Бентам, таким образом, был уверен, что он успешно и без особых проблем совершил тот переход, который мы абзацем выше сочли в высшей степени проблематичным, — переход от максимизации полезности одиночного деятеля к максимизации полезности многих людей.

Насколько я могу судить, первым увидел здесь теоретическую проблему Джон фон Нейман, основатель (в том числе) теории игр, который во Введении к своему основополагающему труду «Теория игр и экономического поведения» (1944, в соавторстве с Оскаром Моргенштерном) писал:

«Проблема Робинзона Крузо (т.е. проблема максимизации полезности, стоящая перед одиночным деятелем — А.Б.) — это обычная проблема максимизации, и трудности ее носят чисто технический, а не концептуальный характер. (С другой стороны, проблема, с которой сталкивается индивид в ситуации взаимодействия с другими индивидами — А.Б.) — это уж точно не проблема максимизации, а какая-то странная и приводящая в замешательство смесь нескольких проблем максимизации, находящихся в конфликте друг с другом. Каждый участник действует, исходя из своего собственного, не совпадающего с другими принципа, и ни один из участников не контролирует весь набор переменных, затрагивающих его интересы. Классическая математика никогда не сталкивалась с проблемой такого рода»³.

Обобщение Принципа максимизации на ситуацию нескольких деятелей: Парето-оптимальность

Итак, как решить проблему перехода от одинокого Робинзона к взаимодействию Робинзона с Пятницей? Первое, что приходит в голову, — это идея естественного обобщения Принципа максимизации индивидуальной полезности на ситуацию нескольких взаимодействующих агентов.

Применительно к одинокому Робинзону Принцип максимизации индивидуальной (МИ) полезности гласит:

МИ-Робинзон! Если действие R_1 принесет тебе большую полезность, чем действие R_2 , предпочти действие R_1 действию R_2 .

Обобщение этого принципа на ситуацию взаимодействия Робинзона и Пятницы (МК) могло бы звучать примерно так:

МК-Робинзон и Пятница! Если пара ваших действий R_1 и P_1 принесет каждому из вас большую полезность, чем пара ваших действий R_2 и P_2 , предпочтите первую пару второй.

Есть ситуации, создающие впечатление, что Принцип МК может слугить руководством к действию. Рассмотрим одну из них:

| | | Пятница | |
|----------|-------|---------|-------|
| | | P_1 | P_2 |
| Робинзон | R_1 | 4; 4 | 3; 3 |
| | R_2 | 2; 2 | 1; 11 |

Рис. 1

В ситуации, схематически представленной на рис. 1, у каждого из двух деятелей есть выбор между двумя действиями: у Робинзона — между R_1 и R_2 ; у Пятницы — между P_1 и P_2 . В каждой клетке матрицы слева от точки с запятой указана численная величина полезности, которую получит Робинзон, если будут совершены два соответствующих действия; справа — величина полезности, получаемой Пятницей. Например, если Робинзон совершит действие R_2 , а Пятница — P_1 , то Робинзон получит две единицы полезности, и Пятница получит также две единицы. Однако, конечно, это был бы не самый рациональный выбор для обоих. Если бы они следовали Принципу МК, Робинзон должен был бы выбрать действие R_1 , а Пятница — P_1 . Это дало бы каждому из них по 4 единицы полезности, а 4 больше 2.

Таким образом, результат действий R_1 и P_1 для каждого из них предпочтительней, чем результат действий R_2 и P_1 . На жаргоне теории принятия решений говорят, что результат действий R_1 и P_1 есть Парето-улучшение результата действий R_2 и P_1 . Исход, который уже не может быть Парето, — улучшен, называется Парето-оптимальным.

Принцип МК, стало быть, можно назвать Принципом коллективного предпочтения Парето-оптимальных ситуаций. «Коллективного» — потому что ни Робинзону, ни Пятнице не под силу реализовать этот принцип в одиночку; он обращен сразу к ним обоим: «Робинзон и Пятница, предпочтите такие-то свои действия таким-то!»

Провал Парето-оптимальности: Соблазн предательства

Но всегда ли дела обстоят так гладко? Рассмотрим следующую ситуацию:

| | | | |
|----------|-------|---------|--------|
| | | Пятница | |
| | | P_1 | P_2 |
| Робинзон | R_1 | 80; 80 | 2; 100 |
| | R_2 | 100; 2 | 4; 4 |

Рис. 2

Исход $\langle 4; 4 \rangle$ допускает Парето-улучшение $\langle 80; 80 \rangle$; это — единственный не Парето-оптимальный исход ситуации рис. 2. Стало быть, первая проблема, с которой сталкиваются попытки применить МК к ситуации рис. 2, состоит в том, что здесь не один, а целых три Парето-оптимальных исхода. К которому из них должны стремиться Робинзон и Пятница? Сам принцип МК об этом умалчивает.

Но предположим, что у наших двух деятелей есть (1) здравый смысл; (2) возможность переговорить друг с другом перед тем, как сделать свой выбор. Переговоры проходили бы, пожалуй, примерно так.

Робинзон: Послушай, Пятница, тут у нас с тобой оказалось целых три Парето-оптимальных исхода. Какой будем выбирать?

Пятница: Только не $\langle 100; 2 \rangle$.

Робинзон: И не $\langle 2; 100 \rangle$.

Пятница: Стало быть, $\langle 80; 80 \rangle$?

Робинзон: Само собой!

Пятница: Стало быть, я выбираю действие P_1 .

Робинзон: А я — R_1 .

Теперь настало время заметить, что концепция инструментальной рациональности включает в себя два фундаментальных пункта: (1) положение о том, что деятель всегда стремится максимизировать величину своей индивидуальной полезности; (2) допущение о том, что он обладает идеальными (=неограниченными и непогрешимыми) интеллектуальными способностями: (а) он знает (или, в слегка ослабленном варианте: способен узнать) о своей ситуации все, что нужно знать для вычисления действия, максимизирующего полезность; (б) он рассуждает логически непогрешимым образом; (в) он умеет безошибочно осуществить любое вычисление за пренебрежимо малое время.

Конечно, условия (а)-(в) — идеализации, недостижимые в реальной жизни. Но это, по-видимому, те естественные и эффективные идеализации, без которых не может обойтись ни одна наука. Они эффективны в том смысле, что допускают постепенное аппроксимирование к реальным условиям, сопровождающееся усложнением технического аппарата теории. Но начинать теорию естественно с наиболее простых случаев.

Можно сказать, что условия (а)-(в) призваны гарантировать идеальную когнитивную рациональность деятеля. Когнитивную рациональность не следует смешивать с инструментальной рациональностью. Инструментальная рациональность деятеля состоит в его стремлении (=решимости) максимизировать величину получаемой им полезности. Его когнитивная рациональность состоит в том, что для надобностей максимизации полезности он способен узнать, рассудить и вычислить все, что ему нужно.

Когда речь идет о взаимодействии нескольких людей, а не об одиночном деятеле, то обычно вводят еще одно допущение (3) — допущение о взаимном знании: все участники ситуации взаимодействия знают, что все они инструментально и когнитивно рациональны; и все они знают, что все они это знают; и все они знают, что все они знают, что все они это знают... И т.д. *ad infinitum*.

Теперь, дорогой читатель, с этими тремя условиями в руках взглянем на положение, в котором оказались Робинзон и Пятница после проведения переговоров.

Какое действие должен выбрать инструментально и когнитивно рациональный Робинзон?

Вы скажете: « R_1 , ибо так они договорились с Пятницей».

А я скажу: « R_2 , ибо Робинзон, по допущению, стремится максимизировать величину своей (а вовсе не Пятницевой) полезности (=инструментальная рациональность!) и умеет логически рассуждать (когнитивная рациональность!)».

Умея рассуждать, Робинзон рассудит так (следите за логикой!):

Посылка 1: Пятница выберет либо P_1 , либо P_2 . Других возможностей выбора у него нет.

Посылка 2: Если Пятница выберет P_1 , то мое действие R_2 принесет мне больше полезности, чем P_2 (ибо $100 > 80$).

Посылка 3: Если Пятница выберет P_2 , то мое действие R_2 принесет мне больше полезности, чем P_2 (ибо $4 > 2$).

Закключение 1: Стало быть, в любом случае мое действие R_2 максимизирует полезность для меня.

Посылка 4: Я стремлюсь максимизировать полезность.

Закключение 2: Следовательно, я должен выбрать R_2 . Это — мой рациональный выбор.

Но Пятница, по допущению, инструментально и когнитивно рационален не менее Робинзона, а поскольку ситуация симметрична, он будет рассуждать в точности как Робинзон. Стало быть, он выберет P_2 . Результатом пары действий P_2 и R_2 будет исход $\langle 4; 4 \rangle$ — единственный не Парето-оптимальный исход из четырех возможных.

Заметьте, что к этому Парето-субоптимальному исходу (и к нарушению данных друг другу обещаний) наших героев привела их (1) инструментальная рациональность и (2) идеальная когнитивная рациональность.

Ситуация, изображенная на рис. 2, представляет собой, таким образом, трагический парадокс инструментальной и когнитивной рациональности: парадокс — ибо героям этой ситуации не удалось максимизировать свои полезности именно потому, что они стремились их максимизировать, используя всю необходимую информацию и свои неограниченные интеллектуальные возможности; трагический — потому, что они не просто остались у разбитого корыта, но еще и совершили взаимное предательство, нарушив данное друг другу слово.

Устранение соблазна: Выбор Нэш-равновесия

Если исход p интерактивной ситуации с таков, что коллективный договор сторон о выборе действий, ведущих к p , способен породить хотя бы у одной из сторон соблазн предательства, то на техническом жаргоне p называется Нэш-неравновесным исходом*. Если все участники ситуации инструментально и когнитивно рациональны, то им договариваться о совершении действия, ведущих к Нэш-неравновесному исходу, — только попусту время терять, ибо они сами знают, что те из них, в ком Нэш-неравновесный исход порождает соблазн предательства, — предадут; и Нэш-неравновесный исход не будет достигнут.

Договариваться им, стало быть, имеет смысл только о Нэш-равновесных исходах; но если в ситуации с таковых имеется ровно один, то предварительные переговоры вообще теряют смысл, ибо их результат предрешен, и все участвующие стороны знают это. Зная результат возможных переговоров, стороны и безо всяких переговоров выберут действия, ведущие к единственному Нэш-равновесному исходу — ведь Нэш-равновесный договор не порождает соблазна предательства; в этом и состоит его равновесие.

Если в ситуации с имеется единственный Нэш-равновесный исход p , то p называется решением (solution) ситуации s . Решение ситуации есть тот ее исход, к которому придут инструментально и когнитивно рациональные деятели, т.е. реалистически мыслящие максимизаторы своей полезности.

Существование субоптимальных ситуаций

И вот данные рис. 2 свидетельствуют, что существуют такие интерактивные ситуации, решение которых Парето-субоптимально. Будем впредь называть сами такие ситуации Парето-субоптимальными.

Вдумаемся еще раз в суть Парето-субоптимальной ситуации — например, той, что представлена на рис. 2. Стороны хотели бы прийти к чему-то лучшему, чем $\langle 4; 4 \rangle$ — и, абстрактно говоря, они вполне могут получить результат $\langle 80; 80 \rangle$ (в 20 раз лучший для каждого чем $\langle 4; 4 \rangle$): для этого достаточно, чтобы каждый из них выбрал соответствующие действия: P_1 и R_1 . Но они выберут P_2 и R_2 — и они знают это. Почему? Потому что они идеально разумны и умеют считать и за себя, и за партнера.

* Джон Нэш ввел это понятие, которое, впоследствии стало центральным в математической теории игр.

Были бы они поглупее и поневежественнее в арифметике и логике — вполне могли бы договориться о $\langle 80; 80 \rangle$ и реализовать договор на деле! Горе от ума!

— Да, да, дорогой читатель, в этом месте я слышу твой негодующий крик. Я даже слышу два твоих крика:

Первый: — Да это все потому, что они оба — отъявленные эгоисты. Не ума у них избыток, а совести и уважения к интересам партнера недостаток.

Второй: — Бросьте вы! Это все — абстрактные модели, пустая арифметика. В жизни так не бывает, и никакого интереса для реальной жизни ваши субоптимальные ситуации не представляют.

Отвечу на оба крика по очереди:

Ответ на крик 1: Субоптимальность для альтруистов

Модель максимизации полезности разделяет со всеми «просвещенными» вариантами гедонизма и утилитаризма, — например, с гедонизмом Эпикура и утилитаризмом Джона Милля, — ту особенность, что положительные ценности человека (удовольствие, полезность и т.п.) не обязаны быть узко эгоистическими, а вполне могут быть отражением альтруизма их носителя. Так в нашем конкретном случае, представленном на рис. 2, тот факт, что исход, происходящий от выбора действия P_2 и R_1 , приносит Робинзону максимальный уровень полезности: 100 единиц, — этот факт совершенно нейтрален по отношению к вопросу о том, является ли Робинзон эгоистом или альтруистом или какой-либо смесью того и другого, потому что численный узор ситуации, отраженный в матрице рис. 2, не несет никакой информации о том, чем именно Робинзону так дорог этот исход, — тем ли, что он сможет сам, единолично, потребить какую-либо особенно изысканную корзину благ (эгоизм) или же тем, что данный исход спасет жизнь и здоровье близкого (или даже дальнего!) ему человека, ухудшив одновременно здоровье и материальное благосостояние самого Робинзона (альтруизм). Так что в субоптимальной ситуации могут оказаться и завзятые альтруисты.

Ответ на крик 2: Дилемма заключенных и ее роль в жизни общества

Интерактивные ситуации типа той, что представлена на рис. 2, настолько центральны для математической теории игр и ее экономических и социологических приложений, что сам этот

тип ситуации удостоился имени собственного. Он был обнаружен и описан американцем Мериллом Фладом в 1952 году и впоследствии стал известен в литературе под именем «Дилемма заключенных».

Имя происходит от популярной иллюстрации, кочующей из учебника в учебник. Двое заключенных подозреваются в совместном совершении тяжкого преступления. Прямых улик нет, но есть веские косвенные. Следователь предлагает каждому из двоих (они сидят в разных одиночных камерах) одну и ту же сделку: «Если расскажешь все сам, а твой подельник будет молчать, сразу выйдешь из тюрьмы за помощь следствию, а тот получит 10 лет. Расскажите оба — каждому по девять лет за совершение тяжкого преступления. Будете оба заперты — что делать, прямых улик нет, получите по году каждый за незаконное ношение оружия».

Рациональность повелевает каждому чистосердечно сотрудничать со следователем. Оба делают это и получают по девять лет. А могли бы сидеть по году, если бы оба молчали. Историйка делает выпуклой правдоподобность психологических мотивов предательства, но совершенно не отражает колоссальную роль, которую ситуации типа Дилеммы заключенных — субоптимальные ситуации вообще — играют в жизни общества.

Паскалево пари

Я хочу теперь поговорить об одном средстве, упоминаний о котором я не встречал в литературе, — во всяком случае, не встречал упоминаний о нем в связи с Дилеммой заключенных и с проблемой субоптимальности вообще.

Сама идея средства, которое я имею в виду, структурно очень проста: если именно рациональность — идеальная, совершенная, непогрешимая рациональность (инструментальная и когнитивная, взятые вместе) — толкает нас в ДЗ-ситуации на путь предательства и неблагополучия (горе от ума!), то чтобы избежать несчастья, надо, стало быть, поступиться рациональностью или хотя бы какой-то ее частью или совершенством ее качества и т.д.

Подобные идеи уже звучали в истории человеческой мысли. Самый яркий исторический пример — знаменитое пари Паскаля.

Предположим, что человеку надо решить вопрос о своем отношении к вере в Бога.

Один из возможных подходов — попытаться решить этот вопрос на основе как можно более совершенной когнитивной рациональности. Самая совершенная из доступных человеку парадигм когнитивной рациональности — наука и ее методы. Однако в вопросе о существовании Бога наука не способна дать окончательного ответа: она не способна построить методологически непогрешимое доказательство ни существования Бога, ни несуществования Бога. Более того, она не способна дать нам непогрешимые резоны даже для того, чтобы пробабилистски склонить нас в сторону положительного или отрицательного ответа. Таким образом, самая совершенная парадигма когнитивной рациональности в вопросе о Боге рекомендует абсолютно симметричный скептицизм.

И вот Паскаль делает совершенно иной заход — он пытается подойти к вопросу о религиозной вере на основе инструментальной (а не только когнитивной!) рациональности⁴. Содержание Паскалева аргумента можно передать с помощью следующей матрицы вероятностей и полезностей:

| | | Возможные состояния мира | |
|--------------------|--|-------------------------------------|--|
| | | Бог существует [вероятность=0.5] | Бог не существует [вероятность=0.5] |
| Возможные действия | Действие 1 Привести себя в состояние веры в Бога | Вечная блаженная жизнь | Статус кво: ничего не приобретаешь, но и ничего не теряешь |
| | Действие 2 Остаться как есть — атеистом или скептиком | Потеря вечной блаженной жизни | Статус кво: ничего не приобретаешь, но и ничего не теряешь |

Рис. 3

Суть аргумента в том, что численная величина полезности исхода «Вечная блаженная жизнь» столь велика (она, по предположению Паскаля, равна бесконечности), что ожидаемая полезность действия 1 больше ожидаемой полезности действия 2 не только при равновероятности существования и несуществования Бога, но и при сколь угодно малой, но ненулевой веро-

ятности Его существования. Поскольку, как мы помним, инструментальная рациональность состоит в максимизации полезности, для деятеля инструментально рационально предпочесть действие 1 действию 2.

Но, конечно же, все своеобразие Паскалева аргумента в том, что действие 1 совершенно необычно. Оно состоит не в воздействии индивида на внешний мир, а в его воздействии (возможно, не прямо, а косвенном) на свое собственное когнитивное состояние. Предположим, что перед совершением действия 1 индивид обладал полной — насколько это доступно человеку — когнитивной рациональностью. Она, как мы видели, рекомендует человеку в вопросе о Боге оставаться в состоянии абсолютно симметричного скептицизма. Поскольку по совершении действия 1 человек отбросит первоначальный скептицизм и будет верить в Бога, постольку действие 1 вступает в конфликт с когнитивной рациональностью — и тем не менее оно, это действие, инструментально рационально.

Стало быть, чтобы успешно совершить действие 1, индивид должен быть готов пожертвовать какой-то частью или каким-то качеством своей первоначальной когнитивной рациональности. Он должен быть готов к тому, что в процессе совершения действия 1 его когнитивная рациональность окажется урезанной или ущербленной.

Паскаль полностью отдает себе отчет и в вытекающей из выбора действия 1 необходимости ущербления интеллекта, и в том, что даже если человек готов пожертвовать полнотой своего интеллекта, — заставить себя верить вопреки своему разуму нелегко, если вообще возможно. Он говорит своему воображаемому оппоненту-скептику: «Раз человек все равно вынужден играть *в эту игру*, он должен отказаться от разума, чтобы сохранить жизнь.» «В этом я согласен с вами..., — отвечает оппонент. — Но мне от этого не легче — я так уж создан, что не могу верить, что мне в таком случае, по-вашему, делать?». Ответ Паскаля поистине замечателен: «...*Есть люди, которые уже познали тот путь, на который вам следует вступить...* Следуйте их примеру; ведите себя так, как если бы вы уже верили, принимайте освященную воду, участвуйте в богослужениях и т.д. Уже одно это естественным образом приведет вас к вере и притупит остроту вашего ума (курсив мой — А. Б.)»⁵.

«И притупит остроту вашего ума...» — в этом-то все дело: отказаться от полноты интеллекта, чтобы избежать несчастья. Паскаль применил этот прием в ситуации одиночного деятеля

ля — т.е. в контексте теории принятия решений одним лицом. Чтобы создать нужду в столь сильном лекарстве — добровольном самооглушении, Паскалю пришлось обратиться к исключительной, необыденной, сверхъестественной ситуации, в которой не действие человека, а всего лишь наличие или отсутствие того или иного верования (полагания) у него в голове может причинить тот или иной исход: если Бог существует, то Он даст жизнь вечную тому, кто верит в Него. В отсутствии такого сверхъестественного допущения отказ от полноты когнитивной рациональности не может служить максимизации полезности для одиночного принимающего решения*. А вот для участников интерактивной ситуации, оказывается, может!

Благотворные коллективные заблуждения

Действия людей определяет не сама ситуация, а ее преломление в сознании деятелей. Это относится и к субоптимальным ситуациям вообще и к ДЗ-ситуациям в частности.

Вернемся к сказочке о двух заключенных. Представьте себе, что пока они сидели в заключении, в банде, к которой они принадлежат, в их отсутствие и без их ведома произошло знаменательное событие: общее собрание банды приняло решение отменить наказание за сотрудничество с полицией. Наши бедняги, не зная о принятом решении, продолжают думать, что они знают, что если они предадут товарища, их ждет кара. И, что решающе важно, каждый из них знает, что другой думает, что он знает, что за предательством последует наказание; и каждый из них знает, что каждый из них знает, что другой думает, что он знает, что за предательством последует наказание;... И т.д. *ad infinitum*.

По структуре это условие похоже на допущение о взаимном знании, которое мы приводили выше, характеризуя понятие инструментальной рациональности. Разница лишь в том, что в обсуждаемом случае с заключенными самая первая клауза — самая маленькая, центральная кукла этой бесконечно раздутой матрешки — есть не «каждый знает, что п» (назовем это клаузой о знании), а «каждый думает, что знает, что п» (назовем это клаузой о субъективной уверенности).

* Смягчаю категоричность этого отрицания. При желании можно придумать и другие случаи, когда может, но случаи эти все же будут маргинальны для теории принятия решений одного лица и ее приложений.

Какой выбор они сделают — молчание или предательство? Очевидно, молчание — ибо оба ошибочно считают, что находятся в ситуации, где выбор предательства отягощен последующим наказанием, и оба знают о полаганиях друг друга. Между тем на самом деле они находятся в ситуации Дилеммы заключенных, но не знают об этом.

Выходит, что ДЗ-ситуация страшна только для знающих. Заблуждающиеся спасены от ловушки неоптимального исхода.

Спасение обоих происходит, конечно, лишь в том случае, когда (1) заблуждаются оба и (2) оба знают о мнениях (=полаганиях) друг друга. Если один заблуждается, а другой знает о решении собрания, то, конечно, знающий предаст — и немедленно выйдет на свободу; незнающий промолчит — и останется в дураках, получив 10 лет.

Таким образом, благотворными для всех могут быть лишь заблуждения, разделяемые всеми, — *коллективные заблуждения*⁶.

Благотворный коллективный отказ от приобретения знания

Усложним теперь нашу сказочку еще на один вершок. К условиям предыдущего варианта добавим следующую деталь: стражник, обслуживающий камеры наших двух заключенных, воспылал к ним симпатией и предлагает им бесплатную услугу: он может разузнать и доложить им итоги голосования в банде. Однако он оказывается поборником справедливости: соглашается доложить итоги либо обоим — если этого пожелают оба, либо ни одному из них — в противном случае. Добавим, что оба заключенных полностью доверяют добросовестности стражника и каждый из них знает, что они оба доверяют.

Ситуация, таким образом, превращается в двухходовку: (1) на первом ходу каждый из заключенных должен выразить свое согласие или несогласие с получением информации на условиях стражника; (2) на втором ходу, получив или соответственно не получив информацию о голосовании, каждый из двух должен принять решение по существу дела: молчание или предательство сотоварища.

Можно показать, что (опять-таки при достаточно высокой отрицательной полезности наказания) в этой игре имеется ровно один Нэш-равновесный исход, который и представляет собой решение (solution) игры. Подсказывает ли вам интуиция, какие действия нашей пары заключенных ведут к этому исходу? Обоюдный отказ от предлагаемой информации на первом ходу

и обоюдное молчание на втором. Надо ли говорить, что исход этот одновременно и Парето-оптимален, — ведь обоюдное молчание приводит всего лишь к году заключения для каждого?

Замечательность этой ситуации в том, что она опровергает глубоко укоренившуюся в нас интуицию о том, что всегда и при всех обстоятельствах знание — сила. В данном случае знание может оказаться слабостью — и именно поэтому рационально (то есть инструментально рационально, но, конечно, не рационально с когнитивной точки зрения!) отказаться от его получения. Должно быть понятно, почему это так. Ведь 50 шансов из 100, что ответ на их запрос будет: «Наказание отменено». И оба будут знать об этом. И оба будут знать, что оба знают, — и т.д. Они, стало быть, узнают, что они находятся в ситуации Дилеммы заключенных, — и тогда рациональность заставит их предать друг друга и отсидеть по 9 лет. Между тем в первоначальном состоянии симметричной неопределенности (неполноты знания) рациональность диктует обоим молчать — ибо шансы, что наказание не отменено, достаточно велики. Они молчат — и выходят на свободу через год. Так разумно ли им рисковать и запрашивать стражника об исходе голосования?

Благотворная коллективная иррациональность

Заключительное и решающее видоизменение обсуждаемой ситуации состоит в следующем. В начальном состоянии два заключенных когнитивно рациональны настолько, насколько это вообще доступно человеку, — предположим, что оба они — гениальные ученые, владеющие всей полнотой современной научной методологии. В результате приложения всей своей великолепной рациональности к доступным им обоим фактам оба приходят к выводу, что имеется 1 шанс из 100, что голосование привело к сохранению наказания, а 99 из 100, что наказание отменено; и оба знают, что их выводы совпадают.

В этой ситуации (если отрицательная величина наказания не сверхвелика) рациональность диктует им выбрать предательство — ибо оба считают, что почти наверняка находятся в ситуации Дилеммы заключенного.

Стражник их, однако, оказывается еще и отменным знахарем; он предлагает им обоим некое снадобье, которое замечательным, строго избирательным образом притупляет остроту ума того, кто его выпьет. Именно: в результате этого «точечного уда-

ра» по своим великолепным интеллектам каждый из них ущербит свою когнитивную рациональность в том и только в том отношении, что будет полагать, что все доступные ему факты (а они — те же что и раньше) заставляют сделать вывод, что имеется 50 шансов из 100, что голосование привело к сохранению наказания, и 50 из 100, что наказание отменено. И опять же стражник берется напоить снадобьем либо обоих, либо ни одного. Оба знают о действии снадобья и оба знают, что оба знают.

Как и в предыдущем случае, математическая сторона этой ситуации репрезентируема в терминах классической теории игр, и решение (solution) соответствующей игры Парето-оптимально (по одному году отсидки каждому) и получается в результате применения каждой стратегии: (1) на первом ходу выпить снадобья (=ущербить свой интеллект); (2) на втором ходу промолчать.

Интерес этой интерактивной ситуации и репрезентирующей ее игры в том, что они (ситуация и игра) показывают, что в принципе возможны положения, в которых локализованная («точечная») коллективная когнитивная иррациональность имеет позитивную ценность, ибо дает возможность рациональным во всех остальных отношениях индивидам избежать соблазна предательства и успешно сотрудничать в интересах всех участников ситуации.

Примечания

- ¹ *Iraham R., HaKen H.* Synergetik — die Lehre vom Zusammen wirkhen, Umschau 6, 1971. P. 191.
- ² См., напр.: *Macnger K.* Thingking in Complexity: The Complex Dynamic of Matter, Mind and Mankind. Berlin, 1997. P. 265—270.
- ³ *Neumann I. Von, Morgenstern O.* Theory of Games and Economic Behavior, 1953. P. 10—11.
- ⁴ *Pascal B.* Pensees, Para. 418.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ См.: *Blinov A.* Epistemic rationality at anyprice // Univ of New England. N.SW. Avstralia, 1997. Module 3; *Блинов А.* Общение. Звуки. Смысл: об одной проблеме аналитической философии языка. М., 1996.

Анализ сетевого мышления

Установки и границы исследования*

Мышление — предмет изучения многих дисциплин: философии, логики, психологии, психиатрии, политологии, социологии. Каждая дисциплина предлагала те или иные объяснительные конструкты, формировала свои предметы наблюдения и наблюдателей. Может быть, поэтому существительное «мышление» обросло огромным количеством прилагательных «ассоциативное мышление», «понятийное мышление», «образное мышление», «логическое мышление», «мифопоэтическое мышление», «первобытное мышление», «новое мышление» и так далее. Есть подозрение, что сама постановка проблемы мышления редуцирует наши размышления к тому или иному концептуальному аппарату, в котором «защиты» те или иные познавательные ходы.

Задача данного исследования — рассмотреть феномены мышления с точки зрения сети, ассоциировать феномены сети и феномены мышления. Правда, создается искушение, связанное с точным определением понятий. Есть желание точно определить понятия «мышление» и «сеть». Боюсь, что в начале этого текста это просто невозможно. Сначала надо ограничиться лишь общими образами и представлениями, согласно которым *мышление* — *это процесс*, связанный с упорядочиванием мыслей, активность человека или группы людей по овладению представлениями, образами, ассоциациями, воспоминаниями, интересами, ожиданиями.

* Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект 00-03-00186 «Анализ сетевого мышления».

Когда это упорядочивание или активность вырабатывает представления о себе, о том, что есть я — как нечто мыслящее, то тогда можно говорить о *сознании*. Феноменом сознания является мышление в терминах принадлежности — себе (идентичность) или какой-то группе (классовое, групповое сознание).

Говоря о сети, можно для начала представить определенную структуру, связи и взаимоотношения между элементами — достаточно сложные и запутанные. Прежде всего имеется в виду социальная структура — сеть, состоящая из социальных агентов (личностей, групп), хотя в тексте будут представлены и возможные интерпретации работы мозга как сетевого эффекта. Повторюсь, что это не определение, а скорее попытки ограничения словоупотреблений терминов, которые мы будем использовать далее. Говоря о сетевом мышлении, я выдвигаю следующую онтологическую гипотезу: *мышление есть сетевой феномен*. То есть акты человеческого мышления можно рассмотреть с точки зрения сетевых эффектов общества и организации человеческого мозга. Замечу, в этом тексте не ставится вопрос о том, может ли сеть мыслить, а ставится задача того, как нам увидеть и понять феномены сетевого мышления. Эта задача исходит из презумпции мышления. То есть ставится задача реинтерпретации процесса мышления как сетевого феномена.

В этом смысле можно сделать два (пока метафорических) утверждения: мы мыслим посредством сети, сеть мыслит нами. Попытка этого текста — это попытка увидеть то, *как* мыслит сеть — на социальном и личностном уровне.

Как мыслит сеть? Какие необходимо ввести параметры, языки, чтобы описать сетевое *мышление*? Когда можно говорить о сетевом сознании? Как *увидеть феномены сети*? Эти вопросы связаны с задачей рождения *сетевой феноменологии* — задачей исследования феноменов сети. Только сейчас, с появлением ИНТЕРНЕТ, когда сетевые феномены становятся наблюдаемыми более отчетливо, мы подходим к пониманию мыслительной ситуации как сетевой ситуации взаимосвязей и взаимовлияний и сетевому видению общества и человека.

Осмысление моделей ПРО и холизм

Ответ на вопрос о том, в чем состоят феномены сетевого мышления можно начать с осмысления моделей сети. 50 годы нашего века — время расцвета так называемых моделей с па-

раллельной распределенной обработкой (ПРО). Простейшую модель вычислений такого рода можно представить на примере модели Мак-Куллаха и Питтса¹. С помощью этой модели я попытаюсь более конкретно говорить о сети и ее свойствах. Представим себе пластину, на которой расположены активные элементы (нейроны). Нейроны соединены связями (проводами), по которым идет ток. Тогда i -нейрон имеет контакт с j -м нейроном, сила связи равна T_{ij} . Каждый нейрон способен находиться в двух состояниях — активном $V_i=1$ (испускание сигнала) и пассивном $V_i=0$. Далее устанавливается пороговое значение U_i входящего на нейрон сигнала, которое переключает нейрон из одного состояния в другое. То есть каждый нейрон в состоянии V_i постоянно с какой-то частотой W суммирует все произведения $T_{ij} V_j$ для каждой своей связи, и если эта сумма будет больше чем U_i , то он переключается в состояние $V_i=1$, если меньше — то в $V_i=0$.

На макроуровне нейроны образуют какие-то комбинации — образы или паттерны. Оказалось, что образы нейронной сети обладают достаточно сложной динамикой — они могут храниться, возникнуть, умирать. Сеть можно обучать тем или иным образом, задавая их извне. Мак-Куллахом и Питтсом было показано, что их нейросетевой компьютер может на макроуровне выполнять все операции булевой алгебры. Заметим, что эта булева алгебра не была аксиоматизирована ни на уровне нейронов, ни в каких-то правилах конструирования образов.

В 50 годах нашего века Франк Розенблатт, идеолог моделей ПРО, создал перцептрон — модель вычислений, в которой знание об индивидуальных образах распределено по множеству связей между многими обрабатываемыми элементами. 60 годы нашего века — время больших ожиданий от нейросетевых подходов. Было придумано множество различных нейросетевых моделей вычислений (процессор Хопфилда, процессор Гроссберга, больцмановский процессор).

В это время было установлено, что системы с ПРО обладают удивительными свойствами:

- они могут распознавать образы и принимать решения;
- они способны обучаться;

— каждый нейрокомпьютер индивидуален. Это проявляется на разных стадиях обучения. Так, локализация образа в процессоре Гроссберга происходит в элементе, выбранном случайно. В исходно одинаковых процессорах эти элементы, как правило, не совпадают. Это не мешает работе процессора, но определяет его индивидуальность.

Таким образом можно сделать вывод о том, что новые **вычислительные способности могут возникать из коллективного поведения большого числа простых обрабатывающих элементов**. Это важнейшее свойство сети — на коллективном масштабе самостоятельно возникают новые наблюдаемые эффекты. Поэтому можно сказать, что в моделях нейронных сетей вычислительные способности задаются не аксиоматически — через набор правил и аксиом, а **экзистенциально** — через задание системы, которая бы смогла сама познавать, усложниться и самоорганизовываться к каким-то **правилам на макроровне коллективных масштабов взаимодействия**.

Розенблатт пришел к идее, что ПРО системы должны обретать свои способности по ходу обучения, а не в результате того, что их запрограммировали некоторыми характеристиками и правилами. Обучаться, познавать — значит подстраивать подходящим образом свои связи, ухватывать взаимодействия между активациями. Хьюберт и Стюарт Дрейфусы в своей статье «Создание сознания vs моделирование мозга: искусственный интеллект вернулся на точку ветвления»² проводят аналогию между подходами Розенблатта и концепциями Хайдеггера и Витгенштейна: «Хайдеггер еще до Витгенштейна осуществил, отвечая Гуссерлю, феноменологическое описание обыденного мира и таких обыденных объектов, как стулья и молотки. Подобно Витгенштейну*, он обнаружил, что обыденный мир нельзя репрезентировать посредством некоторого набора бесконтекстных элементов. Именно Хайдеггер заставил Гуссерля рассмотреть именно эту проблему, указав, что есть иные способы «встречи» с вещами, чем отнесение к ним как к объектам, заданным некоторым набором предикатов. Когда мы используем такой инструмент как молоток, сказал Хайдеггер, мы актуализируем некоторое умение (которое необязательно должны быть репрезентированы как некоторое множество фактов). Этот контекст, или мир, и наши обыденные способы умелого приспособления к нему, которые Хайдеггер назвал «осмотрительностью» («circumspection»), суть не что такое, что мы лишь **мыслим, но часть нашей социализации, формирующей то, каковы мы суть**. Хайдеггер заключает: **Контекст... формально понимать формально — как систему отношений. Но феноменальное** содержание этих «отношений» и их «членов» ...таково, что они сопротивляются какой бы то ни было математической функцио-

* Имеется в виду поздний Витгенштейн — периода «Философских исследований». Примечание В.Т.

нализации; не являются они так же и чем-то таким, что мыслится, впервые постулируется в «акте мышления». Они суть такие связи, в которых уже живет озабоченная осмотрительность как таковая»³. На мой взгляд, не смотря на тезис о «сопротивляемости» можно предъявить этот организованный контекст через сетевую структуру. Но для этого нам надо подробнее поговорить о возможных формах, моделях этой структуры.

Голографическая гипотеза и фракталы

Феноменологически сеть фиксируется по образам и паттернам в ней функционирующим. Оказалось, что многие сложные паттерны, исследуемые в моделях ПРО имеют фрактальную структуру... Кроме того, одной из возможных структур сети может быть голограмма, очень близким структурным описанием которой являются фракталы. В настоящий момент делаются попытки описать феномены мышления с помощью фрактальных и голографических структур. Голографическая гипотеза была сформулирована выдающимся американским нейрофизиологом *Карлом Прибрамом*. Прибрам обратил внимание⁴ на подобие концептуальных подходов голографии и нейрофизиологии. Как известно, голография реконструирует образ не по интенсивности излучения, а по образцу волнового фронта, генерируемого на фотографической пленке возбужденным электроном или фотоном. Каждая точка голограммы указывает частотную составляющую волновой формы, которую можно записать с помощью Фурье-преобразования. Говоря иначе, каждая точка голограммы фиксирует волну, которая отражается не от какой-то части объекта, а от всего объекта одновременно — важно то, что волна нелокальна. Таким образом, голограмма обладает удивительным свойством — по любой ее точке можно восстановить все целое. Целое становится свернутым и распределенным в каждой части. Прибрам выдвинул и обосновал гипотезу о том, что подобными голографическими свойствами обладает сеть нейронов нашего мозга при распределенной обработке данных восприятия.

Если мы принимаем предположения о мире, в том смысле, который термин «мир» использовали Хайдеггер и Витгенштейн, то можно пойти чуть дальше и предположить, что голографическими свойствами обладают и социокультурные системы — из одного «обученного сетью» человека можно явно или неявно «вырастить» всю культуру. Макросистема (культура, обществен-

ное сознание) подобна микросистеме (сознанию отдельного человека). Голографическая гипотеза удивительным образом соотносится с фрактальной концепцией Бенуа Мандельброта, вдохнувшего жизнь в самоподобные геометрические конструкторы — фракталы*. Фрактал как геометрическая форма обладает голографическим свойством. Задаваясь через преобразование подобия, каждая часть фрактала содержит в себе целый фрактал. Это свойство фракталов Мандельброт описывает понятием самоподобия — подобия части целому. Самоподобие — это и наличие целого в каждой части. Наличие, предьявляемое в актах мышления.

Человек *разворачивает* феномены мышления вокруг себя таким же естественным образом, как дышит или переваривает пищу — как правило, без апелляции к теоретическим конструктам. Разворачивает голографическим, самоподобным способом. Человек подобен той культуре, в которой его воспитали и обучили. Это самоподобие — сетевой эффект, которые надо научиться видеть и интерпретировать в случае формирования сетевого наблюдателя сознания.

Человек распределяет по своему телу всю макросистему — культуру, общество, контексты, в которых он родился и вырос. Общество, культура, спонтанные контексты жизни трансформируют человека, его тело и нейронную организацию, меняя смыслы и космос мира. Родается взаимная игра синергетического бистабильного элемента, сворачивающего и разворачивающего смыслы.

Модель В.В.Налимова

В качестве модели локализации мыслей из нелокальной сети-голограммы можно рассмотреть представления Василия Васильевича Налимова. Распаковка делокализованного на некоторой оси смысла, с функцией распределения $p(\mu)$ осуществляется в некотором контексте u , который является условием ситуации «распаковки смысла» посредством возникающего фильтра $p(u/\mu)$. Ситуация возникновения нового смысла с вероятностью распределения $p(\mu/u)$ может метафорически быть записана в виде формулы Байеса для условной вероятности:

* Я исследовал социокультурные особенности фрактальной концепции в своей работе «Фрактальная геометрия природы: социокультурное измерение» (Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 191).

$$p(\mu/y) = k p(\mu) p(y/\mu),$$

где k — константа нормировки.

Налимов приводит следующий пример мыслительной операции: «Однажды на двери официального Бюро переводов я прочитал такую фразу: «Из-за отсутствия переводчиков переводы будут выполняться в минимальный срок 7—10 дней». Здесь контекст, окружающий слово «отсутствие», заставляет нас выбрать фильтр, позволяющий понять, что речь идет не об абсолютном отсутствии переводчиков, а об их нехватке»⁵.

Читая объявление, мы не получаем информацию, мы распаковываем смыслы, и эта ситуация связана с двумя вещами — с социокультурной ситуацией и контекстом прочтения. Можно предположить, что семантическое пространство социокультурной сети распределенно хранит смыслы, которые человек *индивидуально* распаковывает в каком-то контексте. Сеть хранит образы, которые человек-голограмма локализует в актах мышления. Налимов подчеркивает свойства своей модели:

- открытость семантической системы — фильтры могут появляться спонтанно,
- сознание трансперсонально — существует трансличностное космическое сознание,
- смыслы размыты на континууме, возможность появления атомарных смыслов исключена,
- логические операции носят числовой характер,
- исключена возможность сильной дизъюнкции, язык оказывается свободным от закона исключенного третьего, соответственно он свободен от разграничения истинности и ложности,
- творческое мышление по природе своей оказывается мифологическим.

Замечу, что в «нелокальной» схеме объяснения сознания пропадает проблема логических парадоксов.

Если мы принимаем для мира голографическую гипотезу, то миром является лишь такое множество, которое способно по любой своей части вырастить целое — любое подмножество это одновременно и множество всех множеств, — то есть универсум. Кроме существования подмножеств, в таком множестве существует преобразование, переводящее подмножество в целое множество. Это преобразование нелокально и распределено в сети. Поняв механизмы распаковки, мы можем выдвинуть гипотезу, что они осуществляются не только на уровне личности,

но и на групповом или социокультурном уровне. То есть в роли субъекта может быть не только отдельный человек, но группа или даже общность людей, коллективно идентифицирующая себя с группой в акте распаковки мысли.

В этом случае, на мой взгляд, можно говорить о массовом сознании. То есть можно выдвинуть гипотезу о том, что массовое сознание — это делокализованный порядок сети социокультурных взаимодействий. Этот порядок периодически проявляется — локализуется на разных носителях (людях, группах, сообществах) — так же, как проявляется булева алгебра в модели нейронных сетей.

Синергетика Г.Хакена

Можно выявить возможные отношения между феноменами сознания, мышления и социальными феноменами, руководствуясь схемой объяснения Германа Хакена, который ввел представления о параметрах порядка в сложной системе. Описание сложной системы, на взгляд Хакена, надо производить на двух уровнях — микроуровне (уровне описания компонент) и макроуровне (уровне описания кооперативных эффектов). На микроуровне система описывается параметрами состояния системы, на макроуровне — параметрами порядка. На микроуровне «живут» (т.е. меняются с характерными временами, реагируют) быстрые переменные системы, на макроуровне — медленные. Эволюцию системы надо описывать как совокупность фазовых переходов к более сложному или более простому состоянию. Если система описывается меньшим числом параметров состояния, то она упрощается с точки зрения следящего за ней наблюдателя, если большим — усложняется.

В процессе этих переходов система сама — путем согласованного поведения на микроуровне — формирует параметры порядка, которые определяют поведение всех отдельных частей системы. Параметры порядка подчиняют себе параметры состояния. В этом состоит *slaving principle* — принцип подчинения синергетики. Анализируя деятельность мозга, Хакен замечает: «Важное различие между параметрами порядка и подчиненным им частям состоит в разных временных масштабах. Параметры порядка изменяются на более медленном масштабе времени, чем подчиненные им части. Так, типичный масштаб действия ней-

рона — миллисекунда, в то время как подобный масштаб для действия мозга, такого как восприятие, моторный контроль, и т.д. является сотней миллисекунд. Существует четкое разделение временных масштабов, которое позволяет нам применять понятия синергетики к мозгу. Из-за принципа подчинения мы можем изучать макроскопические события непосредственно с помощью параметра порядка⁶. Взаимоотношения между параметрами порядка и параметрами состояния систем описывает также с помощью понятия *круговой причинности* — с одной стороны, параметры состояния формируют параметр порядка, с другой стороны параметр порядка управляет параметрами состояния. В результате этого рождается когерентность, самосогласованность частей сложной системы, которые фиксируются, например, в виде организаций. Это самосогласованное поведение можно интерпретировать как консенсус между частями сложной системы.

Теперь постараемся связать положения концепции Хакена с провозглашенным выше *принципом «сетевого мышления»*. Эту связь можно кратко выразить следующим образом: *для того, чтобы сделать самоорганизацию сети наблюдаемой, надо редуцировать феномены сети к поведению параметров порядка, вводя для каждого случая изменения феноменов представления о макро— и микроуровнях системы — уровнях наблюдения системы.*

Синергетический микроскоп

Для осмысления этой связи по отношению к феноменам мышления и сознания я введу метафору «синергетического микроскопа». Представим себе микроскоп, с помощью которого мы рассматриваем предмет с помощью настройки на масштаб наблюдения — увеличения четкости. У нас есть ненаблюдаемые масштабы — нерезкие, размытые, а есть четкие, где мы что-то видим.

В отличие от обычного микроскопа в нашем микроскопе есть не один, а множество «четкостей» — уровней, этажей наблюдения. Наблюдаемые группируются на дискретных этажах, которые соответствуют параметрам порядка и образуют квантовые, дискретные уровни наблюдения. Параметры порядка «вымывают» в системе дискретные масштабы. Кроме того, в результате действия круговой причинности в этом микроскопе происходит удивительная вещь — предметы меняются в зависимости от того, наблюдаем мы их или нет. Действительно, если бы круго-

вой причинности не было, то не было бы связи между наблюдаемыми параметрами порядка и параметрами состояния. Но мы — как наблюдатели, всегда вносим в систему свои параметры порядка, и тем самым меняем систему.

Карта сетевого мышления

Приняв эти положения, можно построить синергетическую карту сетевого мышления, выделив основные круговые причинности микро— и макромасштабов. Карта делает наблюдаемыми «этажи» мышления. Микроуровень каждого этажа это сеть, точнее, совокупность параметров состояния сети, макроуровень — совокупность параметров порядка сети.

На *первом этаже* располагается микроуровень нейронной сети мозга (характерное время — миллисекунда) и макроуровень параметров порядка — восприятия и моторного контроля (100 миллисекунд); на *втором этаже* — микроуровень моторного контроля и макроуровень принятия решения, распознавания зрительного образа, письменного текста (характерное время — секунды); на *третьем этаже* микроуровень — принятия решения и макроуровень сознания — идентичности, явного (в случае европейской культуры) или неявного (в случае мифопоэтических практик) самоопределения — ответов на вопрос — кто я такой, что мне в жизни надо (характерное время изменений — часы, дни). На этом уровне нам приходится наблюдать *феномены мышления (микроуровень) и сознания (макроуровень) человека*; на *четвертом этаже* находится микроуровень самоопределяющихся ролей и статусов людей и *макроуровень групп, организаций (характерное время — дни, недели)*; на *пятом этаже* сознания находится микроуровень групп, организаций и макроуровень институтов, классов (года, века); на *шестом* — микроуровень институтов и макроуровень ноосферной организации (5—50 лет).

Каждый уровень разворачивается на своем характерном времени — масштабе изменений. Если мы выдвигаем гипотезу об универсальности действия круговой причинности (параметры состояния — параметр порядка) на каждом этаже нашей карты, то из этого с необходимостью следует *голографическая или фрактальная структура времени* — события выстраиваются в подобные друг другу конгломераты на разных масштабах.

Но, очевидно, должны быть и взаимовлияния и подобия между «разнесенными», несоседствующими этажами. Например, активность нейронов сильно зависит от времени суток — ночью

мы хотим спать. Астрономические циклы — характерные времена накладываются на циклы — характерные времена нейронов, образуя причудливые паттерны. Смена дня и ночи — фундаментальный временной цикл, формирующий наше сознание, и, возможно, оно было бы другим, если бы на нашей планете были другие ритмы смены света и тьмы, тепла и холода. Поэтому наша карта — всего лишь бледная редукция тех отношений, которые генерирует сеть.

Таблица 1. Синергетическая карта сетевого мышления

| Этаж сознания Вид уровня | Наблюдаемые феномены, акторы | Характерное время | Этаж сознания Вид уровня |
|-----------------------------|---------------------------------------|-------------------|-----------------------------|
| 1 микро макро | Нейрон человека, клетка | 10^{-6} с | Микро 2 Макро |
| | Реакция человека | 10^{-4} с | |
| 3 микро макро | Решение человека | 10^{-1} с | Микро 4 |
| | Человеческий образ себя, роль, статус | 1-10 с | |
| 5 микро макро | Группы людей, системы ролей, статусов | Часы, дни | Макро Микро 6 |
| | Институты, общества | 1-5 лет | |
| | Ноосфера | 10-50 лет | Макро |

Итак, будем предполагать, что внутри каждого этажа работает схема Хакена: микроуровень — параметры состояния сети, макроуровень — параметры порядка. Параметры порядка возникают спонтанно. Это есть события, метафорой которых является байесовская интерпретация Налимова. Поэтому главным операциональным критерием, помогающим формировать наблюдаемые величины при измерении сознания, является характерное время — масштаб времени.

Эта карта соотносится с картой сознания В.В.Налимова⁷ с той лишь разницей, что для ее интерпретации не нужна концепция индивидуального или коллективного бессознательного. Сознание всегда коллективно, а бессознательное распределено в сети. Прибегая к метафоре, скажу, что для сети Мак-Куллаха и Питтса бессознательное — это булева алгебра с позиции наблюдателя-нейрона. Можно пофантазировать и сказать, что если бы нейрон умел впадать в медитативный транс с помощью ЛСД или холотропного дыхания или спал и видел сны, то ему бы, наверное, приснилась булева алгебра. «Подвалы сознания», бессознательное распределены в сетевых взаимодействиях, и при правильном выборе уровня наблюдения способны спонтанно локализоваться — наблюдаться.

Для меня — как обыденного наблюдателя, бессознательным является как поведение моих нейронов, так и мои социальные дрейфы в институтах — это не наблюдаемые на моих характерных временах переменные. Их можно выявить только тогда, когда мы специально создадим наблюдателя, например, нейрофизиологии или социологии.

Чем сознание отличается от мышления

В сетевой схеме мышление создается через создание макропараметров — цельного описания лежащего ниже «этажа». Мысль, понятия фиксируются наблюдателем в практиках мышления, но практики мышления согласно кольцевой причинности создают наблюдателя — созданием его сознания. Если мы займем редукционистскую точку зрения, то редуцируем мышление к понятиям. Например, в редукционизме можно создать наблюдателя только с помощью такого параметра порядка, как понятие — нам надо локализовать спонтанно появившуюся мысль понятием в каком-то языке.

Если брать пример Хайдеггера с молотками, нам надо помыслить эти самые молотки — создать понятия о том, что это такое. Но где гарантия того, что сеть молотков тождественна сети параметров порядка (понятий)? Молотки противятся нашему упорядочиванию мыслями. Антиредукционистский сценарий состоит в том, что для того, чтобы понять, что есть молоток, не надо конструировать понятие молотка, а надо научиться забивать молотком гвозди — включить молоток в жизненный мир — целостность своих движений и прагматик.

В этом случае параметром порядка будет не понятие молотка, а некоторый телесно (визуально, кинестетически) сформированный образ (или даже телос — как целостный процесс), каким-то образом распределенный в нашем теле и возбуждающийся, спонтанно актуализирующийся в тот момент, когда надо забить гвоздь. Еще одним примером такого телоса может быть практика езды на велосипеде — навык внезапно возникаемый в момент начала езды. Иногда вещи (молотки, велосипеды) подчиняются нашим параметрам порядка — демонстрируют предсказуемое поведение. В этом случае можно говорить, что сеть локализовала устойчивую структуру — мой мир согласовывается с миром молотков. Но в общем-то мир молотков может сопротивляться нашему миру сознания. Рождается игра бистабильного синергетического элемента — мир сознания наблюдателя меняет мир молотков. Непонятно меняющийся, сопротивляющийся мир молотков влияет на сознание наблюдателя. Эта игра — свойство реальности, доказательство того, что бытие есть, что мы не впадаем в солипсизм, выстраивая нашу карту сознания. То есть, в некоторой степени, вещи — молотки есть отражение ожиданий нашего сознания — если мы будем удерживать представления о циклической причинности.

Наблюдателей можно создавать искусственно — они могут как самоорганизовываться «нижними» этажами, так и привноситься извне — внешними образами и представлениями — сети способны обучаться и управляться. С этой точки зрения политик, идеолог, шаман в ритуале, управленец, бизнес-консультант, психоаналитик, рекламист, «властитель дум», поэт, модный журналист суть наблюдатели, создающие наблюдателей и «накачивающие» сеть образами на определенном «этаже». Но не факт, что после такой накачки сеть создаст параметры порядка, устойчиво воспроизведет те макроструктуры, которые планировали разработчики. Она может «распознать» — создать совершенно другие устойчивые макро-образы — таких наблюдателей, о которых незадачливые управленцы и не догадывались.

На основе непредсказуемости, неустойчивости, нефиксированности распознаваемых сетью образов, генерирующих «ненужных» наблюдателей, можно ввести различие между мышлением и сознанием. Опишем это отличие подробнее. *Сознание, в отличие от мышления, всегда содержит избыточные по отношению утилитарным прагматикам трансценденции, которые формируют дополнительных наблюдателей.*

Под трансценденцией будем понимать переходы границ масштабного уровня, диверсификацию, желание сознания пропасть на ненаблюдаемые этажи сети, сформировать нового наблюдателя. Трансценденция ищет скрытые смыслы, тайные порядки, невидимые руки и законы. Мышление всегда нужно для жизни, оно необходимо, оно в прагматическом контексте. Сознание избыточно и связано с трансценденцией. Трансценденция — случайна, креативна, неустойчива, непрагматична. На базе этой избыточности, расширенности трансценденции и возникает культура и язык — как сетевые структуры, голографически хранящие образы и телосы. Например, культура погребения избыточна по отношению к санитарно-гигиеническим прагматикам, сексуальная культура избыточна по отношению к прагматикам размножения, язык избыточен по отношению к прагматикам коммуникаций — слов больше, чем видимых вещей.

Хотя можно сказать, что сознание конструирует новые прагматики, из которых спонтанно «вывалившиеся» из сети артефакты выглядят не избыточными, а необходимыми. Современная философия и культурология преуспела в области изучения сознания. Однако для интерпретации вещей, выходящих за рамки сознания, были использованы познавательные конструкты типа «бессознательное», «мистическое», «экзистенциальное». Сетевое мышление — попытка выйти за пределы сознания с помощью концептов сети, попытка воспользоваться объяснительными ресурсами синергетики и схемами объяснения сети. Есть подозрение, что драмы социальных и личностных изменений могут разыгрываться не на уровне сознания, а на уровне сетевого мышления.

Сетевое мышление, в отличие от сознания, не трансцендентно, а трансгрессивно — оно не ищет скрытые сущности, а образует новые параметры порядка на поверхностях спонтанно самоорганизующихся сетей. При «проколе» поверхности мы перейдем не к новому сознанию, а к новой сети с новыми параметрами порядка. С этой точки зрения модель сетевого мышления носит детерминистический характер. Появление параметра порядка на поверхности сети *детерминировано* моделью сетевого сознания, но *не предсказуемо*. «Детерминировано» — значит вписано в схему объяснения, претендующую на универсальность. В этой схеме объяснения введены понятия сети, спонтанного возникновения параметров порядка (интерференция схем объяснения Хакена и Налимова). Но эта схема объяснения открыта новым смыслам, содержит элемент непредсказуемости.

Сеть рассматривается с точки зрения эволюции параметра порядка по схеме круговой причинности — это одновременно то, *что* мы мыслим, и то, *чем* мы мыслим. Непредсказуемость, неполнота содержится в обоих бистальных элементах кольца Хакена. Введя представление о неполноте, открытости сети, мы даем возможность реальности не упорхнуть из наших сетей, создаем презумпцию странности этого мира. Мира-сети, мира-океана. Мир — это сцепленность, целостность всех уровней, представленных на карте сознания, невозможность разделить «начала» и «концы», «причины» и «следствия», самоподобие, голографичность микро— и макромасштабов. Доказательством наличия сознания на этих уровнях служит подобие отношений между микро— и макроуровнями на разных этапах сознания.

Институционализм и социальные сети

Проблемы описания социальной динамики сознания исследовались в работах американского социолога Торнстейна Веблена (1857—1929) основоположника институционализма и классика эволюционной экономики. На мой взгляд, выглядит плодотворным осмысление их с точки зрения сетевого мышления. Веблен определял институты как устойчивые привычки мышления, присущие большой общности людей. Институционализм, в противовес «атомистским» концепциям, подчеркивает значимость связей между элементами для формирования как свойств самих элементов, так и системы в целом⁸.

Институционализм исповедует холистический и органицистский подход к обществу. Экономика с точки зрения институционализма — неустойчивая и далекая от равновесия, всегда уходящая от равновесия система. Для описания этой неустойчивости Веблен предлагает понятие, удивительным образом напоминающее циклическую причинность Хакена — понятие кумулятивной причинности («Cumulative causation»). Эффект кумулятивной причинности Веблен объяснял тем, что действия, направленные на достижение цели, могут в принципе разворачиваться до бесконечности: в процессе деятельности меняется и человек, и цель, к которой он стремился. С этой точки зрения «современная наука все в большей степени оканчивается теорией процесса последовательных изменений, понимаемых как изменения самоподдерживающиеся, саморазвивающиеся и не имеющие конечной цели»⁹.

Институт образуется в результате «эффекта блокировки» (lock-in), когда достигнутый результат приобретает самоподдерживающиеся свойства. «В качестве иллюстрации эффекта блокировки Веблен приводит политические и экономические структуры Великобритании накануне Первой мировой войны, которые сложились еще в начале эпохи промышленной революции. Приобретая устойчивость и самоподдерживающий характер, эти институты перестали соответствовать требованиям времени и обусловили отставание британской экономики от германской»¹⁰.

Видна несомненная связь между «эффектом блокировки» и принципом подчинения. Стабилизация системы — по Хакену, это рождение устойчивого параметра порядка, рожденного микропараметрами и поддерживающего структуры микропараметров. Говоря о параметрах порядка, Хакен отмечает, что возможности их изменений можно изучать с помощью теории катастроф¹¹ — параметры порядка могут выходить в режимы неустойчивостей с возможными бифуркациями, гистерезисами, катастрофами. С этой точки зрения можно реинтерпретировать так называемый «хреодный эффект»* эволюции институтов, описываемый в работах Веблена. Сущность его в следующем. Существует несколько путей развития системы. Выбрав определенный путь (пройдя бифуркацию — на языке синергетики), система уже с большим трудом сворачивает на другие пути, «сходит» с выбранной траектории: «Хреодный эффект объясняется тем, что развитие явления (или шире — института) может сопровождаться нарастанием связанной исключительно с ним и благоприятствующей ему внешней среды. Среда «канализирует» явление по первоначальной траектории. Например, на заре автомобилестроения конструкторы стояли перед выбором между бензиновым и электрическим двигателями. Выбор пал в пользу бензинового мотора, который, как довольно скоро выяснилось, был технически и экологически неоптимальным. Но перестроить производство на электрический двигатель с каждым годом все труднее, т.к. вокруг автомобиля с бензиновым мотором сложилась и быстро расширилась благоприятствующая внешняя среда: действующие заводы, нефтеперерабатывающая промышленность, сеть заправок станций, навыки водителей и пр.»¹². Таким образом, эволюция институтов в концепции Веблена предстает как смена устойчивых и неустойчивых состояний, имеющих самоподдерживающийся характер.

* От греч. χρεών — обреченный, predetermined, ὁδός — путь.

Мы постараемся рассмотреть эти феномены как сетевые артефакты. С этой точки зрения выборы пути эволюции — это конкуренция паттернов или телосов сети на макроуровне организации. Хакен¹³ предлагает типичную схему эволюции параметра порядка во времени, аналогичную представленной на рис. 1. В своей работе¹⁴ я предложил использовать эту схему для интерпретации эволюции научной концепции. На оси абсцисс располагается время, на оси ординат — характеристика параметра порядка. Сейчас я считаю возможным использовать ее как инструмент для создания схем наблюдения феноменов сетевого мышления.

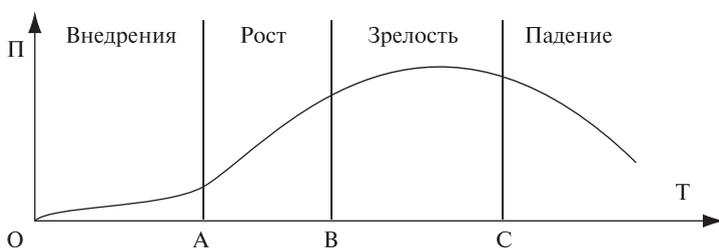


Рис. 1. Основная схема эволюции параметра порядка

Охарактеризуем этапы изменения параметра порядка.

Этап ОА — линейный. Происходит обратимый рост параметра порядка.

Этап АВ — нелинейный. Параметр порядка неустойчиво растет. Инварианты роста — степенные (фрактальные) зависимости.

Этап ВС — стабилизация параметра порядка.

Конечный этап — смерть параметра порядка.

Замечу, что точки А, В, С — это точки структурных бифуркаций системы. В них возможны варианты дальнейших возможностей.

Соотнесем эту схему с обсуждаемыми ранее интерпретациями.

Интерпретация Хакена:

ОА — «Накачка» системы новыми параметрами порядка, конкуренция параметров порядка;

АВ — победа и быстрый неустойчивый рост одного параметра порядка;

ВС — стабилизация параметра порядка.

Интерпретация Веблена:

ОВ — кумулятивная причинность,

BC — эффект блокировки.

Интерпретация Налимова:

OA — поиск «фильтра»;

AB — вспышка сознания, инсайд, работа вероятностного «фильтра»,

BC — интерпретация, знание.

Нейросетевая интерпретация:

OA — обучение сети образам

AB — формирование, становление образов,

BC — устойчивое распознавание образов.

Укажу родство этой схемы со следующими моделями: нейросетей Хопфилда¹⁵, экологическими моделями типа модели Ферхюльста¹⁶, моделями бистабильного элемента в синергетике¹⁷, синергетическими моделями в экономике¹⁸. На мой взгляд, эта схема имеет сходство со следующими феноменологическими описаниями: цикл жизни товара¹⁹, этапы роста народонаселения²⁰, знания торговой марки²¹. Что общего между моделями Ферхюльста, знанием торговой марки, макропорядками в нейросетевых моделях? Общее (с точки зрения формируемого нами наблюдателя) то, что это феномены связанных сетевых взаимодействий. Если мы становимся на точку зрения наблюдателя, исповедующего сетевое мышление, то мы должны поверить в действенность этой схемы при интерпретации феноменов. Мы будем использовать эту модель для схематизации формирования коммуникации наблюдателей в социологии.

Формирование феноменов сознания (наблюдаемых артефактов) схематизируется следующим образом:

OA — свободный ассоциативный поиск, говоря словами А.С.Пушкина — «Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон». Или еще одна метафора: случайное блуждание мыслей и ассоциаций;

AB — рост ассоциаций, творчество, фрактальное блуждание мыслей и ассоциаций. Несмотря на хаос на микроуровне, начинает проявляться порядок, тренд, тенденция на макроуровне;

BC — блуждание закончилось. Родилось понятие, понимание.

Примечания

- ¹ *Хопфилд Дж.* Нейронные сети и физические системы с коллективной способностью к вычислению // Синергетика и психология. Тексты. Вып. 2. М., 1999.
- ² *Dreyfus H.L., Dreyfus S.E.* Making a Mind versus Modelling The Brain: Artificial Intelligence Back at a Branch-Point // The Philosophy of Artificial Intelligence / *Boden M.* (ed.) Oxford, 1990.
- ³ Современная аналитическая философия. С. 417-418.
- ⁴ *Прибрам К.* Нелокальность и локализация: голографическая гипотеза о функционировании мозга в процессах восприятия и памяти // Синергетика и психология. М., 1997. С. 156.
- ⁵ *Налимов В.В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 15-19.
- ⁶ *Хакен Г.* Синергетика мозга. Синергетика и психология. Тексты. Вып. 1. М., 1997.
- ⁷ *Налимов В.В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 18.
- ⁸ Эволюционная экономика на пороге XXI века. М., 1997. С. 14.
- ⁹ Цит. Т.Веблена по статье: *Нестеренко А.Н.* Институционально-эволюционная теория: современное состояние и основные научные проблемы // Эволюционная экономика на пороге XXI века. М., 1997. С. 15.
- ¹⁰ Там же. С. 17.
- ¹¹ Эту идею применительно к социальным системам подробно развивает Вэй-Бин Занг в своей книге «Синергетическая экономика» (М.: Мир, 1999).
- ¹² *Нестеренко А.Н.* Институционально-эволюционная теория: современное состояние и основные научные проблемы. С. 21.
- ¹³ *Хакен Г.* Основные понятия синергетики // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М., 2000. С. 45.
- ¹⁴ *Тарасенко В.В.* Концепция фрактала: становление языка междисциплинарного диалога // Филос. исслед. 2000. № 1. С. 76.
- ¹⁵ *Хопфилд Дж.* Нейронные сети и физические системы с коллективной способностью к вычислению // Синергетика и психология. Тексты. Вып. 2. М., 1999. С. 122.
- ¹⁶ *Пайтген Х.-О., Рухтер П.Х.* Красота фракталов. М., 1993. С. 40.
- ¹⁷ *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980. С. 14; *Зайнетдинов Р.И.* Энтропийный критерий самоорганизации в открытых системах. М., 1995.
- ¹⁸ *Занг В.Б.* Синергетическая экономика. М., 1999. С. 300-309.
- ¹⁹ *Котлер Ф.* Основы маркетинга. М., 1996. С. 300-306.
- ²⁰ *Капица С.П.* Сколько людей жило, живет и будет жить на земле. М., 1999.
- ²¹ *Дымшиц М.* Условия и этапы социализации мифа www.odn.ru/MD/.

Д.С. Чернавский, В.А.Намиот

О логико-методологических аспектах явления неустойчивости

Возникновение динамического хаоса — актуальная проблема как в естественных науках, так и в гуманитарных. В основе динамического хаоса лежит явление неустойчивости. Становление — основной мотив синергетики, а неустойчивость — тоника этой мотива. Без тоники невозможно разобрать партитуру, обрести смысл, невозможно ни генерировать, ни принимать информацию. Человекомерность в синергетике, точнее в теории динамического хаоса, предьявлена уже в акте задания точности начального состояния системы, степени подробности описания пучков траекторий. При этом гладкая, познаваемая антропная сфера настоящего, прогноза будущего и реконструкции прошлого оказывается лишь узким стратом виртуальной действительности. Генерация информации происходит на временных границах гладкости, а целевое понятие ценности информации, как запомненной выбора, как будет показано, окончательно гуманизирует эти формальные категории. Детальный анализ явления неустойчивости приводит к необходимости ревизии ряда понятий и положений математической логики. Мы увидим, что неустойчивость делает необходимым динамическое взаимоувязывание намерений и возможностей в процессе познания, герменевтику целей или создание некоторого варианта «целесообразной логики», предлагаемого ниже. Обсуждается его связь с известными вариантами и область его конструктивного применения в естественных науках. Фактически речь идет об осознаваемой полифонии темпоральных стратегий коммуникаций, адаптивном моделировании реальности.

Предлагаемое ниже эссе написано физиками-профессионалами и потому несет на себе родимые пятна стиля, принятого на теоретических семинарах, местами педантично-занудного, местами агрессивно-легковесного, но, надеемся, никогда не бессмысленного. Слепые пятна непонимания неизбежно свои у физиков и гуманитариев, и мы надеемся на снисходительность читателя.

Итак...

Явление неустойчивости и его роль в науке были оценены (и то не до конца) лишь в конце XX века в связи с развитием теории динамического хаоса [1] и теории информации. Сейчас ясно, что в процессах возникновения, рецепции информации и эволюции ее ценности неустойчивость играет ключевую роль [2, 3]. Более того, любая развивающаяся система неизбежно проходит этап хаотизации, в котором и рождается новая информация [3,4].

Теория устойчивости была заложена в работах Ляпунова и Пуанкаре в конце XIX века. В то время она воспринималась как прикладная (инженерная) дисциплина, необходимая для создания устойчивых конструкций.

Фундаментальное значение неустойчивости будет оценено лишь в XXI веке. Однако и сейчас уже ясно, что это явление заставляет пересмотреть ряд положений точных наук, таких, как «причина» (следствие), «бесконечно большое» (малое) и ряд других, связанных с ними.

Поясним суть дела.

Устойчивость (или неустойчивость) — свойство отклика системы на внешнее возмущение. В простейшем случае зависимость отклика $\Delta x(t)$ от времени выражается известной формулой:

$$\Delta x(t) = \Delta x_0 e^{\lambda t},$$

где $\Delta x(t)$ — отклонение от начального стационарного состояния $x=0$ в момент времени t , Δx_0 — начальное отклонение, т.е. внешнее возмущение и λ — число Ляпунова. Если $\lambda > 0$, то состояние неустойчиво и не может существовать долго, даже если формально является стационарным (пример — карандаш на острие). Если $\lambda < 0$ — состояние считается устойчивым и может существовать сколь угодно долго. В общем случае отклик представляет собой сумму экспонент с разными числами Ляпунова, среди которых могут быть и комплексные.

В теории устойчивости критерием считается знак числа Ляпунова с наибольшей вещественной частью. Величина возмущения Δx_0 не считается критерием устойчивости.

Аргументация проста: по прошествии достаточно большого времени, такого, что величина $\lambda t \gg 1$, величина $\Delta x(t)$ обязательно станет большой, т.е. начальное состояние разрушится.

Действительно, если величина λt (ее называют энтропией Колмогорова) станет равна, например, тысяче (что в реальных задачах вполне возможно), то величина отклика $\Delta x(t)$ станет большой, даже если начальное возмущение имеет порядок

$\Delta x_0 = e^{-1000}$. Реально возмущения всегда много больше этой величины. Более того, ни защитить систему от столь малых влияний, ни проконтролировать степень изоляции со столь высокой точностью принципиально невозможно.

Здесь мы приходим к необходимости ревизии понятия бесконечно большого (малого) числа.

В естественных науках число употребляется как количественная мера реальных объектов. Так четкий смысл имеют понятия: число молекул в сосуде с газом (оно порядка 10^{23}), число молекул во вселенной (оно порядка 10^{50}). Размерные величины также выражаются числами. Так размер атома — 10^{-8} сантиметра, размер ядра атома — 10^{-14} см., размер вселенной порядка 10^{28} см. Далее такие числа будем называть физически реализуемыми. Важно, что они все располагаются в интервале от 10^{100} см до 10^{-100} . Размерность здесь уже роли не играет, поскольку единицы измерения отличаются не более, чем в 10^{40} раз.

Числа порядка 10^{100} получили специальное название — гугол [5] (от английского huge — огромный).

Наряду с этим в расчетах могут фигурировать числа, превышающие гугол. Так в приведенных оценках величину $e^{\lambda t} = e^{1000} \approx 10^{430} \gg 10^{100}$ физически реализовать невозможно. Величина $\Delta x(0) \approx e^{-1000}$ тоже физически не реализуема, изолировать систему с такой точностью физически невозможно и начальные отклонения заведомо больше, чем обратный гугол.

В физике такой результат рассматривается не как конкретное предсказание, а как указание на то, что неустойчивое состояние неизбежно разрушается гораздо раньше времени $t = 1000/\lambda$. Время существования неустойчивого состояния оценивается как $t_{cr} \approx 1/\lambda$ и носит специальное название — горизонт прогнозирования (или горизонт предсказательности).

Таким образом, в естественных науках гугол фактически играет роль бесконечно большого, а обратный гугол — бесконечно малого.

Разумеется, понятие «гугол» размыто и, более того, условно. Изменение показателя на 10–20 единиц роли не играет. Числа порядка 10^{50} фактически тоже можно рассматривать как гугол.

В реальных задачах часто принимают, что число 100 — эквивалентно бесконечности и, если процесс устойчив, получают правильные результаты. Вопрос: какую именно величину считать нулем или бесконечностью, зависит от целей расчета и требуемой точности. Иными словами, ответ на вопрос определяет

ся целесообразностью и в этом смысле условен. Выделенность числа типа гугол связана с тем, что точность порядка 10^{-100} никогда никому ни для какой цели не понадобится.

Понятие «изолированная система» тоже подлежит ревизии. В естественных науках это понятие играет существенную роль, особенно в теоретических исследованиях. Принимают, что систему можно считать изолированной, если внешние воздействия на нее достаточно малы. Такое определение имеет смысл в устойчивых состояниях (и процессах), когда отклонения от расчета незначительно в меру малости возмущений даже при больших временах. В неустойчивых процессах для обеспечения малости отклонений степень изоляции должна быть порядка обратный гугола, что невозможно. Иными словами, понятие «изолированная система» к неустойчивым процессам не применимо.

Понятие «причина» в неустойчивых системах также требует ревизии. В динамических системах под «причиной» понимаются начальные условия. Тогда результат есть однозначное следствие «причины», что, собственно, и составляет суть теоремы Коши. При этом неявно предполагается, что «причина» и «следствие» соизмеримы, т.е. являются величинами одного порядка.

В неустойчивых процессах отношение «причины» и «следствия», как мы видели, превышает гугол, т.е. они не соизмеримы. Тогда говорят, что «причиной» события является «случай». Однако при этом слово «причина» выступает в совершенно ином смысле. Приведем пример из жизни.

На середине стола стоит хрустальная ваза (положение ее устойчиво). Некто неловкий махнул рукой, сдвинул вазу, и она разбилась. Ясно, что причиной печального события явилось поведение неловкого; он изменил начальные условия, придал вазе начальную скорость; он же и виноват в содеянном. При этом легко проследить «причинно-следственную связь» событий.

Другой случай: ваза поставлена на край стола, так что чуть не падает: пролетела муха, ваза упала и разбилась, говорят, что причина несчастья — неустойчивое положение вазы; виноват тот, кто ее так поставил. Обвинять муху в этом случае глупо (хотя, конечно, ее тоже следует поймать и наказать).

Слово «случай» означает, что для описания событий мы должны от динамического подхода перейти к вероятностному. Иными словами, неустойчивость является необходимым условием для введения понятия «вероятность».

В естественных науках для описания реальности используются различные подходы: динамический, вероятностный и синергетический. Последний объединяет два первых на основе теории неустойчивости и динамического хаоса. Во всех подходах используется классическая математика. Однако при внимательном рассмотрении выясняется, что неустойчивость как явление не может быть описано в рамках классической математики.

Поясним суть парадокса.

В реальных задачах любой объект или процесс рассматривается на конечном отрезке времени. Если энтропия Колмогорова λt достаточно велика, то любой физик делает вывод: состояние неустойчиво и наверняка разрушится.

С другой стороны, в рамках классической математики всегда можно выбрать начальное отклонение $\Delta x(0)$ столь малым, что за конечное время неустойчивое состояние не разрушится. Иными словами, неустойчивые процессы на конечном отрезке времени ничем не отличаются от устойчивых и само явление неустойчивости как таковое отсутствует. Понятие физической реализуемости, равно как и понятие «гугол», противоречит аксиоме о равноправии чисел и бесконечной делимости отрезка.

Этот парадокс проявляется в различных аспектах, упомянем некоторые.

I. С точки зрения классической науки динамический хаос и не хаос вовсе. А ординарный динамический процесс. Поскольку в реальности хаос все же существует, постулятивно вводится понятие «истинный хаос». Отличия его от динамического хаоса практически отсутствуют, но дискуссии на эту тему продолжаются. На наш взгляд, они носят схоластический характер и создают дискомфорт в научной среде.

II. Формально любой динамический процесс в гамильтоновых системах обратим во времени. Энтропия при этом не возрастает, что соответствует теореме Лиувилля в классике и теореме фон-Неймана в квантовой механике. Это относится и к неустойчивым процессам типа динамического хаоса, хотя для реализации обратимости необходима точность, превышающая гугол. Проблема «стрелы времени» до сих пор является предметом жарких споров. На наш взгляд, они тоже софистичны в той же мере, как и споры о «хаосе истинном».

III. Широко распространено мнение о том, что задача науки — проследить причинно-следственную связь событий. В устойчивых процессах это утверждение имеет смысл и сама про-

цедура реализуема. В неустойчивых процессах, как упоминалось, понятие «причина» теряет смысл и вместо нее появляется понятие «случай». В теории вероятности и статистической физике «случай» вводится постулятивно. При этом возникает противоречие с динамикой, что тоже создает дискомфорт.

Подведем итог: современная математическая аксиоматика вступает в противоречие с реальностью. Это противоречие локализовано, т.е. оно возникает только в неустойчивых процессах.

Возникает вопрос: можно ли (и если можно, то как) разрешить это противоречие? В действительности корни противоречия лежат глубже и связаны с проблемами логики, поскольку классическая математика основана на аксиомах формальной логики.

Логике можно рассматривать как алгоритм построения сложного суждения на основе более простых утверждений. Последние считаются заданными и играют роль начальных условий [6,7]. Сейчас предложено несколько вариантов логики, обсудим некоторые из них.

1. Классическая (формальная) логика наиболее популярна. Долгое время она развивалась **как** наука абстрактная, самодостаточная и прямо не связанная с проблемами насущной жизни. Основные положения ее (аксиомы или алгоритмы) были сформулированы еще в античные времена и с тех пор почти не изменились. Эти алгоритмы возникли как обобщение повседневного опыта, но на этом связь логики с реальной жизнью заканчивалась. Кратко, они сводятся к следующему.

1). Все суждения (или сообщения) разделяются на две группы: «истинные» (в математической логике им ставится в соответствие индекс «1») и «ложные» (им соответствует индекс «0»). Алгоритм построения сложного суждения формулируется с использованием логических связок «и», «или» и «не». Требуется, чтобы сложное суждение тоже было либо «истинным», либо «ложным» (верным — не верным). Иными словами, на каждый вопрос, сформулированный в рамках аксиоматики (или алгоритма) должен быть получен ответ, причем только один: «да» или «нет» (истинно — ложно, верно — не верно). Это положение известно как аксиома исключенного третьего (*tertium non datur*). Этим достигается однозначность суждений.

Отсюда следует, что формальная логика имеет дело с дискретным множеством объектов, о которых ставятся вопросы и выносятся суждения. Множество суждений тоже дискретно.

II. Каждое из суждений является абсолютным, т.е. не зависящим от цели, с которой оно делается, и должно быть доказано либо опровергнуто. Такой подход носит в себе отзвук божественного происхождения законов природы. Это значит, что на множестве объектов A, B, C , на вопросы типа: A или не — A , A равно B (или не равно), $A > B$, $A < B$ и т.п., ответ должен быть однозначным независимо от меры сходства или различия. Вообще понятие меры в формальной логике отсутствует.

III. Все элементы множества равноправны, что, в частности, относится и к множеству чисел.

В математике наряду с дискретными рассматриваются и метрические континуальные множества, где вводится понятие меры. Тем не менее равноправие чисел сохраняется. Например, если два отрезка длинами x_1 и x_2 отличаются на малую конечную величину Δx « x_1, x_2 »), то отрезок Δx можно «растянуть» (т.е. измерить в другом масштабе) и рассматривать как достаточно протяженный. На этом основано утверждение о бесконечной делимости отрезка. Последнее в современной математике играет существенную роль.

Успех формальной логики и построенной на ее основе математики в XVIII веке породил уверенность в том, что иначе и быть не может. В XIX и XX столетиях эта уверенность была поколеблена. Более того, выяснилось, что система формальной логики не является полной.

Примеры неоднозначности внутри формальной логики отмечались и ранее и формулировались в виде парадоксов, таких как парадокс лжеца и проблема буриданова осла. В строгом математическом виде неполнота системы формальной логики была доказана Гедделем.

Далее логика развивалась под давлением двух обстоятельств.

Во-первых, делались (и делаются) попытки сформулировать аксиомы логики, лишенной внутренних противоречий. Эти попытки прямо не связаны с проблемами естественных наук, но могут повлиять на них косвенно.

Во-вторых, развитие естественных наук требовало уточнения ряда положений логики. Так в XIX столетии выяснилось, что каждое утверждение не может быть абсолютным, но может быть сделано с определенной точностью. Последняя зависит от способа измерения, а в более общем случае от возможности наблюдения.

Роль, которую сыграли принципы измеримости и наблюдаемости в естественных науках, общеизвестна. Они приблизили логику к реальной жизни, но разрыв еще остался.

2. В конструктивной логике (см. [8,9]), в отличие от классической, каждое утверждение подвергается конструктивной проверке путем измерения или, в более общем случае, наблюдения. Так в классической логике на вопрос: «А или не — А» всегда должен быть получен однозначный ответ: «да» или «нет». В конструктивной логике допускается отказ от ответа, если истинность суждения невозможно проверить.

В естественных науках такая ситуация встречается довольно часто. Если утверждение в принципе не наблюдаемо, то оно относится к категории бессодержательных.

3. В последнее время предложена релевантная (уместная) логика [10]. Она отличается от классической тем, что формально правильные, но «неуместные» логические построения в ней «отбраковываются». Благодаря этому удается избежать парадоксов, ведущих к заведомо неверным выводам.

4. В рамках многозначных логик [11] все суждения разделяются не на две, а на большее число групп. В трехзначной логике допустимы три типа ответов: «да», «нет» и «может быть». Последний ответ также может быть выражен словами «не известно», «утверждение бессмысленно» [12] или «бессодержательно». Эти варианты отличаются в основном эмоциональной окраской. Так ответы «не известно» или «может быть» носят субъективный характер (мне не известно, но кому-то другому, возможно, известно). Слова «бессмысленно» или «бессодержательно» означают, что это утверждение не может быть доказано (или опровергнуто) в рамках всего человечества (и, возможно, в рамках Вселенной).

Соответственно увеличивается и число символов. Далее, устанавливаются правила (алгоритмы) определения символа сложного суждения, если известны символы входящих в него простых (исходных) суждений.

5. Так называемая нечеткая логика (фальш-логика, fuzzy logic, [13]) отличается от предыдущих существенно. Каждый объект (или каждое суждение) рассматривается в ней не как эталон, а как ансамбль сходных объектов. Вместо однозначных ответов («да» — «нет») используются вероятностные суждения типа: с вероятностью P — «да» и с вероятностью $1-P$ — «нет». Разумеется, при этом вводится мера сходства (или различия) объектов. Привлекательность этой логики в том, что она часто (но не все-

гда) близка к реальности. Недостаток ее в том, что соответствующий ей математический аппарат развит еще недостаточно. Точнее, существуют попытки создать аппарат на основе нечетких множеств, но применение его ограничено. Это не удивительно, поскольку современная математика — язык универсальный, люди им овладели и широко используют. Заменить ее другой математикой равносильно предложению перейти всем на язык эсперанто.

По поводу всех упомянутых вариантов логики можно сделать ряд замечаний.

I). Понятие цели, с которой ставится задача, в них отсутствует. Неявно предполагается, что любая логическая задача когда-нибудь, кому-нибудь для чего-нибудь пригодится. Это относится как к задачам, которые имеют однозначное логическое решение, так и к задачам, которые его не имеют. Так, например, решение проблемы Буриданова осла действительно необходимо для достижения конкретных целей. То же можно сказать и о других парадоксах формальной логики.

II). Во всех упомянутых вариантах логики рассматривается постановка задачи и ответ (если он существует). В действительности построение суждения (или принятия решения) представляет собой процесс, организованный во времени. Он реализуется либо в мыслительном аппарате человека, либо в компьютере. В логике это обстоятельство ускользает от внимания. Поэтому вопрос об устойчивости логических алгоритмов до сих пор не ставился. Устойчивость процесса логического описания того или иного явления и устойчивость описываемого процесса связаны друг с другом. Поэтому устойчивость (или неустойчивость) является важным критерием любой логической задачи. На наш взгляд, дефекты логических схем связаны именно с тем, что этот критерий в них не используется.

В рассмотренных вариантах логики суждения считаются либо абсолютными, либо сильно размытыми (нечеткая логика). В реальности встречаются задачи обоих типов, как требующие точного ответа, так и вероятностного. Выбор какого-либо одного варианта логики означает отказ от решения значительной части задач.

Из приведенных замечаний следует, что ни один из упомянутых вариантов логики не охватывает весь круг актуальных задач современного естествознания.

Возникает вопрос: как быть?

Можно в реальной жизни и в науке вообще обходиться без логики (как, собственно, и поступает большинство людей). Можно попытаться сделать следующий шаг и предложить логику более близкую к реальности. Такую логику можно условно назвать *целесообразной*. В ее рамках любое утверждение может быть верным, неверным и бессмысленным в зависимости от условий задачи и целей ее решения. Так, например, утверждение $A=B$ верно или неверно в зависимости от того, сколь велика разница между A и B и препятствует ли это отличие достижению цели, с которой делается это утверждение. Справедливость утверждения определяется невозможностью измерить (наблюдать) отличие, а целесообразностью принимать (или не принимать) это отличие во внимание. Если отличие в принципе неизмеримо, то принимать его во внимание заведомо нецелесообразно.

Такое предложение может восприниматься негативно по следующим причинам.

Во-первых, оно низводит логику до уровня прикладных наук и лишает ее ореола божественности и независимости от мирской суеты. Однако именно это обстоятельство позволяет решить наболевшие вопросы и выйти из замкнутого круга бесплодной софистики.

Во-вторых, по звучанию «целесообразная логика» представляется как нонсенс. С первого взгляда кажется, что на любой вопрос можно ответить вопросом: «Чего изволите?». Однако в реальных задачах такой ответ не так уж глуп. Приведем пример. В рамках формальной логики на вопрос: сколько будет 7×7 , верен ответ: $7 \times 7 = 49$ и любой другой ответ не верен. В рамках целесообразной логики столь же верен ответ: $7 \times 7 = 50$. Именно этот ответ часто используют люди для прикидочных расчетов «в уме», когда требуемая точность невелика.

В конкретных задачах целесообразная логика сводится к какому-либо из известных уже вариантов логики. Так, например, если заменить понятия «истинно» и «ложно» (верно — не верно) словами «целесообразно» — «не целесообразно», то мы вернемся к аксиоматике классической логики. При этом изменится не структура логики, а правила оценки суждения. Может оказаться, что «верный» (с точки зрения классической логики) вывод «нецелесообразен» и наоборот. Примеры этого мы обсудим позже.

Таким образом, целесообразная логика не претендует на роль новой логической конструкции. Цель ее введения иная, она в том, чтобы определить области применимости известных вариантов логики в естественных науках и сформулировать соответствующие критерии.

Для того, чтобы охватить в единой логической схеме весь круг задач, целесообразно указать меру размытости, обладающую следующими свойствами.

Во-первых, она должна быть конечной, но достаточно малой, такой, чтобы при решении устойчивых задач ею всегда можно было бы пренебречь. Это позволяет использовать в таких случаях традиционную математику без каких-либо изменений.

Во-вторых, в неустойчивых процессах эта мера должна приводить к полной размытости результата. Это позволяет использовать в таких случаях традиционный вероятностный подход.

С учетом этих замечаний аксиоматику целесообразной логики можно сформулировать в следующем виде.

(1). В каждой задаче должна быть сформулирована цель. Бесцельные задачи квалифицируются как бессмысленные и рассмотрению не подлежат. В этом смысле целесообразная логика переключается с релевантной*.

(2). Любой расчет (или алгоритм) следует рассматривать как процесс, организованный во времени, т.е. проводящийся поэтапно (что справедливо по крайней мере по отношению к компьютерным расчетам). Это позволяет поставить и решить вопрос об устойчивости и/или сходимости в рамках классической математики.

(3). Как и в классической логике каждому суждению соответствует «0» или «1», но они рассматриваются не как символы, а как числа, близкие либо к 0, либо к 1, например, $0,000\dots abc$ или $1,000\dots def$, где a, b, c и d, e, f — случайные числа от 0 до 9. Это положение напоминает «fuzzy logic», но, в отличие от последней, требуется, чтобы «размытость была мала, порядка «обратный гугол»».

(4). Если процесс устойчив и сходится к определенному результату, то автоматически сохраняется аксиоматика классической математики. В этом случае сложное суждение будет «размыто» в ту же меру, что и исходное. Наблюдать такую «размытость» в принципе невозможно.

* В недрах чистой науки (в частности, математики) задачи часто ставятся ради удовлетворения любопытства, развлечения, игры ума или упражнения, что также можно рассматривать как цель. Чаще всего такие задачи оказываются бесполезными и ими заполняются научные архивы. Тем не менее, такие работы делались, делаются и будут делаться и в эволюционном плане это оправдано. Таким образом, абсолютно бесцельных задач практически не бывает.

(5). Если процесс неустойчив, то малая «размытость» исходных суждений приводит к большой (порядка единицы) «сложного» суждения. В результате суждение «истинное» или «ложное» в рамках классической логики оказывается ни тем, ни другим, а просто «нецелесообразным» (бессодержательным). В математике это ведет к серьезным последствиям, поскольку ряд теорем (в частности, теорема Лиувилля) при этом теряют силу.

(6). Если процесс построения суждения не сходится, то его следует остановить на любой итерации порядка гугол.

(7). Целесообразными следует считать средние характеристики ансамбля результатов расчетов неустойчивых и/или несходящихся процессов. Усреднение проводится по результатам расчетов, отличающихся выбором произвольного числа порядка гугол (или обратный гугол). Результаты расчета каждого отдельного процесса являются нецелесообразными. Динамика средних характеристик устойчива по определению среднего и расчет ее подпадает под п. (4).

Перечисленные положения представляют собой алгоритм расчета процессов, как устойчивых, так и неустойчивых.

В рамках этого алгоритма отсутствуют противоречия и неоднозначности, характерные для классического подхода. Для иллюстрации приведем несколько примеров.

Первый относится к проблеме временной необратимости и роста энтропии в гамильтоновых системах типа бильярда Больцмана. В них любая траектория изображающей точки в многомерном фазовом пространстве неустойчива.

Согласно п. (3) нужно начальные условия задавать не в точке, а в малой области, не меньшей, чем обратный гугол, и рассматривать поведение ансамбля точек. Согласно п. (7) целесообразно рассматривать средние характеристики ансамбля. Одной из них является энтропия, определенная, согласно Синаю [14], как логарифм объема фазового пространства внутри всюду выпуклой оболочки, охватывающей ансамбль точек. Эта величина растет со временем и стремится к определенному пределу. По всем свойствам она совпадает с физической энтропией. Этот результат следует считать целесообразным (если считать целью использование его для расчета, например, тепловых машин) и в этом смысле «правильным».

С другой стороны, если рассматривать поведение отдельной траектории (что равносильно заданию начальных условий с абсолютной точностью), то каждый процесс обратим во времени

и энтропия расти не может (что и составляет суть теоремы Лиувилля). Этот результат является «верным» (или «истинным») в рамках классической аксиоматики, но согласно (5) нецелесообразным и в этом смысле «неправильным». Результат Синая в том же смысле является целесообразным и «правильным», хотя и «неверным» с точки зрения классической логики.

На этом примере видна разница между понятиями «истинно» («ложно») и «целесообразно» («нецелесообразно»). Напомним, что при рассмотрении устойчивых процессов этой разницы нет.

Проблема Буриданова осла в рамках целесообразной логики решается просто. Ясно, что положение осла неустойчиво. Согласно п. (3) надлежит рассмотреть ансамбль ослов, расположенных не точно между стогами сена, а в интервале порядка гугол. Согласно п. (7) целесообразным является вопрос: как распределятся ослы в пространстве. Ответ ясен: они разделятся на две равные группы и одни пойдут направо, а другие — налево. Такое поведение ослов целесообразно, если их цель — не умереть с голоду. Вопрос: куда пойдет каждый отдельный осел, ставить нецелесообразно. Напомним, в рамках классической математики при точно заданных начальных условиях осел останется стоять на месте и умрет. Такое поведение нецелесообразно даже с точки зрения осла.

Парадокс лжеца, напомним, состоит в следующем: привратник имеет приказ: правдивым людям рубить голову, а лжецов вешать. Предполагается, что правдивый *всегда* говорит правду, а лжец *всегда* лжет.

К городу подходит путник. Привратник вопрошает: «Кто ты, правдивый человек или лжец?». Путник отвечает: «Я лжец». Что должен сделать привратник?

В рамках классической логики задача решения не имеет, потому и отнесена к разряду парадоксов.

В рамках трехзначной логики любое решение лишено смысла.

В рамках релевантной логики сама задача относится к числу запрещенных.

В рамках целесообразной логики решение состоит в следующем.

В отличие от предыдущего случая промежуточное состояние исключено, а не просто неустойчиво. Каждое из разрешенных состояний («правдивый» и «лжец») не только неустойчиво, но и нестационарно. Процесс принятия решения состоит из цепи итераций, каждая из которых приводит к противоположному результату. Этот процесс не является сходящимся. В рамках

классической математики такой процесс представляет собой отображение предельного цикла Пуанкаре. Сам цикл устойчив, но фаза цикла не устойчива и может быть выбрана произвольно. В данном случае разрешенные состояния соответствуют противоположным фазам цикла. Таким образом, процесс не соответствует п. (4), но подпадает под п. (6).

Согласно (7) следует усреднить результаты по ансамблю итераций. Усредненный результат можно сформулировать в виде: данный путник в меру лжив и в меру правдив (что, кстати, можно отнести ко всем нормальным людям).

Если цель — определить моральный облик путника, то такой ответ следует считать целесообразным. Напротив, результат любой конкретной итерации (путник либо лжив, либо правдив) следует считать нецелесообразным и не применять по отношению к нему упомянутых санкций.

Для сравнения обсудим вариант, когда путник отвечает «я *всегда* говорю правду». Этот случай подпадает под п. (4). Процесс принятия решения быстро сходится к результату: путнику надлежит отрубить голову. Такое решение логически безупречно. Кроме того, оно целесообразно, поскольку человек, который *всегда* говорит правду, социально опасен.

На этих примерах видно, что в устойчивых ситуациях классическая и целесообразная логика не вступают в противоречие.

Обсудим, что нового содержит целесообразная логика по сравнению с другими.

Главное в ней — использование устойчивости как критерия областей применимости уже известных вариантов логики.

Целесообразная логика не требует изменения традиционной математики. Как правило, математические расчеты начинаются словами «пусть дано...» и кончаются «утверждение доказано». В промежутке между ними используется математика, основанная на формальной логике. В действительности слова «пусть дано» означают, что задача идеализирована и может соответствовать реальности лишь с какой-то точностью, которая определяется целью расчета. Кроме того, по ходу вычислений часто используются предположения типа: «величина ε мала и в первом приближении положим $\varepsilon=0$ ». При расчете устойчивых процессов целесообразная логика может использоваться только для оценки исходных положений и результатов. В сам расчет она не привносит ничего нового по сравнению с классической, хотя и

не противоречит ей. Отличия проявляются только при расчете неустойчивых процессов. Этим и определяется область конструктивной применимости целесообразной логики.

Положение (1) о необходимости постановки цели не ограничивает область применимости целесообразной логики. В действительности определенную цель, хотя бы фантастическую, можно домыслить в любой абстрактной задаче (см. примечание).

Положения (5), (6) и (7) фактически неновы. Более того, в естественных науках они давно и с успехом используются. Можно привести много примеров, когда физик, не задумываясь над «основами», производит усреднение по ансамблю; потому, что это «разумно» и целесообразно. По существу, именно так в свое время поступил Людвиг Больцман. Поэтому формулировку этих положений мы не рассматриваем как новое слово в науке, а скорее как констатацию факта. Тем не менее считаем формулировку целесообразной логики полезной. Возможно, она избавит человечество от схоластических споров и призывов «давайте рассуждать логически». Как правило, эти слова произносятся в тот момент, когда «логические рассуждения» заходят в тупик.

Современный ученый (философ) стоит перед выбором, какую логику предпочесть: формальную, конструктивную или целесообразную? Ситуация такая же, как и при игре в рулетку. Выигрыш — возможность описывать явления природы с единой точки зрения. Проигрыш — опасность погрязнуть в софистических спорах. Крупье — общественное мнение ученого мира. Нужно сказать, что этот крупье на редкость инертен. Действительно в реальных задачах все ученые уже давно используют целесообразность как руководство к действию. Так что реально шарик уже давно в лунке, но крупье еще не сказал своего решающего слова и в дискуссиях по фундаментальным вопросам ставки еще продолжают.

В заключение авторы считают своим приятным долгом выразить глубокую благодарность И.Е.Герасимовой, В.Г.Буданову и В.И.Аршинову за ценные замечания и плодотворные обсуждения.

Литература

1. *Заславский Г.Я.* Стохастичность динамических систем. М.: Наука, 1984.
2. Успехи современной электроники. 10, 1997, том посвящен проблемам динамического хаоса.
3. *Чернавский Д.С.* Проблемы происхождения жизни и мышления с точки зрения физика // УФН. 2000. Т. 170, вып. 2. С. 157-283.
4. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация. М.: Знание, 1990.
5. *Жуков А.Б.* Квант. 1998. Вып. 2. С. 32-33.
6. *Новиков П.С.* Элементы математической логики. «изд. М.: Наука, 1973.
7. *Ершов Ю.Л., Палютин Е.А.* Математическая лотка. М.: Наука, 1979.
8. *Новиков П.С.* Конструктивная математическая логика с точки зрения классической. М.: Наука, 1977.
9. *Клини С.К., Весли Р.* Основания интуиционалистской математики с точки зрения рекурсивных функций. М.: Мир, 1978.
10. *Сидоренко Е.А.* Релевантная логика. М., 2000.
11. *Яблонский С.В., Гаврилов Г.П., Кудрявцев В.Б.* Функции, алгебры и классы Поста. М.: Наука, 1966.
12. *Piwoj-Rzepcka R.* Systemy nonsense logics. W-wa, 1977.
13. *Koske A.* Neural networks and fuzzy logic. Englewood Cliffs, N.J., Print Hall. 1992.
14. *Аносов Д.В., Синай Я.Г.* Успехи математических наук. 1967. Т. 22, № 5. С. 107-128.

Ю.А.Данилов

Синергетика — внутри и вокруг человека

В том, что синергетика, занимающаяся изучением сложных (многоэлементных) систем, элементы которых взаимодействуют между собой нелинейным образом, обратилась к изучению столь сложной системы, как человек и человеческое общество, вполне естественно и поэтому не вызывает удивления.

Синергетика — язык междисциплинарного общения

Подводя итог тридцатилетней деятельности на поприще синергетики, ее создатель профессор Г.Хакен высказал следующее признание: «Хотя синергетика возникла в рамках естественных наук, мне всегда представлялось, что ее возможные важнейшие приложения будут касаться специфических человеческих и социальных процессов. Здесь перед нами открывается чрезвычайно обширное поле исследования. Причем для меня уже неоднократно возникали сюрпризы в развитии синергетики. Например, интересные эксперименты по исследованию движения пальцев, проведенные С.Келсо, которые удалось очень хорошо объяснить с помощью понятия синергетики. Еще одним неожиданным применением стал синергетический компьютер, который показал, каким образом понятия синергетики могут быть применены к информатике. Очень важной областью является, на мой взгляд, медицина, где проводятся увлекательные фундаментальные исследования» [5].

Наследница теории колебаний, говорившая, по утверждению Л.И.Мандельштама, на «интернациональном языке» науки, синергетика, акцентируя внимание не на предметных особен-

ностях той или иной области знания, а на сущности процессов, изучаемых в них, служит своего рода поставщиком языка междисциплинарного общения.

В отличие от таких наук, как, например, химическая физика или физическая химия, возникших на стыке двух наук, одна из которых дает предмет, а другая метод исследования, синергетика наводит мосты между ними, усматривая общность далеких на первый взгляд наук в глубинном единстве их концептуальной базы и математических моделей. Разумеется, перевод с дисциплинарного языка на синергетический не обходится без издержек и изъянов, хорошо знакомых переводчикам обычных текстов. Критерием правильности перевода на синергетический язык может служить «обратный перевод» на язык первоначальных понятий: проверка того, не утрачивают ли первоначальные понятия свой смысл. Как и в случае перевода обычных текстов перевод понятий — высокое искусство, требующее от переводчика высокого знания, высокой ответственности, оттачиваемых практикой.

Головной мозг человека

По оценкам современных нейрофизиологов [1] мозг человека состоит из 10^{11} нейронов, на каждый из которых приходится по 10^4 связей. Эти данные достаточно убедительно свидетельствуют о том, что головной мозг человека по праву можно считать сложной системой, какого бы определения сложности мы ни придерживались. Ясно, что детальное описание активности каждого из 10^{11} нейронов — занятие бесперспективное и довольно бессмысленное. Даже если бы такое описание удалось реализовать, то обилие информации препятствовало бы сколько-нибудь рациональной ее обработке и использованию (налицо была бы ситуация, явно противоречащая шуточной по форме, но глубокой по существу заповеди: «Глупость вычислителя не должна превосходить вычислительные возможности компьютера»).

Не менее сложными объектами для исследования служат электрические и магнитные сигналы, свидетельствующие об активности головного мозга.

И в случае анализа структуры головного мозга, и в случае анализа электро- и магнито-энцефалограмм необходимо прибегнуть к так называемому «сжатию информации».

Операция «сжатия информации» знакома всем, кто работает в областях, занимающихся изучением сложных систем, но в каждой области производится по-своему. Например, в статистической физике принято отказываться от описания индивидуальных элементов, образующих большой «ансамбль», а описывать усредненные характеристики ансамбля. Нужно ли говорить, что при таком способе сжатия информации неизбежно происходит ее частичная потеря. То же самое можно сказать и о способах сжатия информации, используемых в других науках, занимающихся изучением сложных (многоэлементных) систем.

В отличие от всех них синергетика использует принципиально другой подход к сжатию информации, позволяющий избежать частичной потери информации. Синергетический подход основан на использовании так называемого принципа подчинения. Было показано, что каждая сложная система, эволюционируя во времени, достигает такого момента, когда старое состояние теряет устойчивость и на смену ему приходит новое, первоначально стабильное состояние. Стабильное состояние системы описывается так называемыми параметрами состояния. Их довольно много. В момент перехода из одного состояния в другое в игру вступают так называемые параметры порядка. Их существенно меньше, чем параметров состояния, которые становятся функциями параметров порядка, или, иначе говоря, параметры состояния «подчиняются» параметрам порядка. В результате описание системы резко сокращается — происходит сжатие информации. А поскольку параметры порядка несут в себе всю полноту информации о системе, потери информации не происходит.

Параметры порядка в свою очередь являются функциями параметров состояния (принцип круговой причинности).

Важно подчеркнуть, что потеря устойчивости старым состоянием и переход системы в новое, первоначально стабильное, состояние происходят без какого бы то ни было воздействия извне вследствие нелинейности самой системы, что дало повод назвать синергетику теорией явлений самоорганизации.

Не следует думать, будто все сказанное в этом разделе является плодом изошренной фантазии теоретиков. Теоретические выводы синергетики убедительно подкреплены экспериментальными данными нейрофизиологов, психологов, психиатров, а кое-какие результаты научных исследований нашли применение в клинической практике.

Синергетический подход оказался плодотворным не только в физиологии головного мозга и высшей нервной деятельности (см. [1] и приведенный там в конце книги обширный список литературы), но и в физиологии движения [1].

Физиология движения

Совместные исследования, проводимые с 1983 г. известным нейрофизиологом С.Келсо и проф. Г.Хакеном [1], позволили выявить интересные особенности физиологии движений человека и построить модели зрительного восприятия на основе более ранних исследований Хакена по распознаванию образов.

Выяснено, какие изменения в поведенческих паттернах человека возникают в результате обучения. Понятийный и математический аппарат синергетики оказался полезным и при анализе движений не только человека и животных. Оказалось, что синергетический анализ мелких движений человеческого тела, стремящегося удержаться в вертикальном положении, приводит к результатам, имеющим прогностическую ценность и позволяющим распознавать на ранней стадии скрытые заболевания. Еще одна группа наблюдений была связана с анализом аллюров диких и домашних животных.

Социально-экономическая сфера

Сложное поведение, демонстрируемое различными параметрами, характеризующими социальную и экономическую деятельность человеческого общества, как нельзя лучше поддается анализу синергетическими методами: принцип подчинения, позволяющий осуществить без потерь информации ее сжатие, существенно облегчает анализ и позволяет делать важные прогнозы и принимать обоснованные решения [2].

Другие применения синергетики

Человеческая деятельность поразительно сложна и разнообразна, но во всех ее разновидностях всякий раз, когда речь заходит об анализе сложных процессов, синергетические методы оказываются эффективными.

Вместе с тем нельзя не предупредить об опасности переоценки возможностей синергетики: синергетика — не панацея, и возможности ее хотя и широки, но все же ограничены. Чтобы не питать ложных иллюзий относительно того, что может синергетика, ее понятия следует сверять с теми, которые ввел в научный обиход ее создатель профессор Герман Хакен, директор Института теоретической физики и синергетики Штутгартского университета и которые изложены в его многочисленных книгах, многие из которых переведены на русский язык [3,4].

Литература

1. *Haken H.* Principles of Brain Functioning. A Synergetic Approach to Brain Activity, Behavior and Cognition. Heidelberg—N.Y.: Springer-Verlag, 1996. Русский перевод: *Хакен Г.* Принципы работы головного мозга. Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. М.: Per Se, 2001.
2. *Руй Т.* Nonlinear Economic Dynamics. Berlin—Heidelberg, 1989-1997. Русский перевод: *Пу Т.* Нелинейная экономическая динамика. Ижевск: R&C Dynamics, 2000.
3. *Хакен Г.* Синергетика. М.: Мир, 1980.
4. *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985.
5. Интервью с проф. Г.Хакеным «Синергетике 30 лет» // *Вопр. философии.* 2000. № 3. С. 53—61.

А.А.Кобляков

Основы общей теории творчества (синергетический аспект)

Из всех тайн мира самая главная —
тайна творчества.

С.Цвейг

1.1. Что есть творчество в целом и, в частности, художественное творчество? Чем творческое отличается от ремесленного? В чем смысл художественного произведения и искусства в целом? Как соотносятся между собой логика и интуиция? Возможна ли репрезентация интуиции в логической модели? Эти и подобные им «вечные» вопросы звучат особенно актуально сегодня, в эпоху формирования единого междисциплинарного знания. Однако конкретного и ясного ответа на все эти вопросы нет до сих пор. Как следствие, в современном искусствознании отсутствует теория художественного произведения, четко фиксирующая критерии ценности и целостности произведения, способная отличать настоящий шедевр от ремесленной поделки. Отсутствует, разумеется, и соответствующая методология исследований. Предлагаемый ниже подход к решению всего комплекса данных проблем базируется на ряде работ, напечатанных нами ранее [5-13], а также на цикле лекций специального курса «Гармония», читаемых нами для студентов-композиторов Московской Консерватории [10].

Начать нужно с самого главного: до сих пор в научном знании отсутствует Общая Теория Творчества. Причина этого ясна, поскольку в основе научного мышления лежит логика, квинтэссенция рационального знания. Напротив, характерными чертами творческого процесса являются иррациональность и интуитивность — антиподы логики и рационального знания. Возможно ли «соединить несоединимое»?

Оппозиция «логика-интуиция» рассматривается в ряде работ разных авторов (Ч.Сноу, Е.Фейнберг, В.Налимов, Ю.Лотман и др.). При этом принципиальная несводимость интуиции к дискурсивно-логическим моделям считается общеизвестным фактом. Отсюда делается вывод: научной теории творчества быть не может. Это мнение разделяет абсолютное большинство современных ученых. Получается парадоксальная ситуация. С одной стороны, как указано выше, рационально-логически познать творчество невозможно. С другой — дальнейший прогресс науки невозможен без такого познания. Это понимают многие ученые. Так, например, в ставшей уже классической работе В.В.Налимова [17, 5] в перечне самых важных проблем научного знания заявлено (пусть в осторожной форме) и моделирование творческого процесса: «Как возможна единая модель, задающая творчество в самом широком его понимании, включающем развитие как ноосферы, так и биосферы?». Выходит, универсальная модель творчества в *принципе* все же возможна?

Действительно, казалось бы, логически-рационально промоделировать алогичное и иррациональное нельзя. Однако это не совсем так. В обыденном сознании логическое ассоциируется с логикой одного типа — однозначной, определенной, непротиворечивой аристотелевой (классической) логикой. Но это — частный случай логики вообще. На самом деле в XX в. появились новые (неклассические) логики, связанные именно с многозначным, неопределенным, противоречивым (воображаемая логика Н.Васильева, многозначная логика Я.Лукасевича, квантовая логика Биргхофа и фон Неймана, диалектическая логика, многомерная, модальная, «нечеткая» логики, логика «возможных миров» и т.д. и т.п.). Но ведь «многозначность», «неопределенность», «противоречивость», «нечеткость» — характерные черты иррационального вообще и творчества в частности! Отсюда построение логической модели творчества вполне реально.

Очевидно пока лишь одно: все существующие логики, как и все современное рационально-логическое знание в целом, не фиксируют какого-то очень важного типа отношений, определяющего саму суть, специфику, смысловое ядро творчества. В чем же именно заключается эта суть? Только конкретно ответив на этот принципиальный вопрос, мы сможем зафиксировать *особый* тип отношений, позволяющий построить новую логику (назовем ее «Логикой Творчества»), а затем (на ее основе) и общую теорию творчества.

1.2. Начнем с определения. Одно из наиболее распространенных определений творчества такое: «Творчество есть процесс решения проблемы с рождением нового качества, нового результата» [19, 6], см. также [3, 164-192], [4, 254], [17, 162]. Однако такое определение слишком общо. В нем нет рациональной компоненты, способной отразить механизм именно творческого решения проблемы, нет ключика к логическому осмыслению творчества.

Как известно, под проблемой обычно понимается противоречивая ситуация, выступающая в виде противоположных позиций в научном объяснении или художественном описании каких-либо явлений, объектов, процессов и требующая специальных способов для ее разрешения. Таким образом, проблемная ситуация инициируется исходным противоречием (противопоставлением). Что значит «творчески решить проблему» (устранить противоречие)?

Творчество всегда парадоксально; выявив противоречия, оно стремится к их синтезу, преодолевая тем самым извечную дуальность Бытия. Именно в таком синтезе антитез, переводящем оппозиции в дополнительности и соединяющем, казалось бы, несоединимое — специфическая особенность именно творческого решения проблемы. Как показали исследования [3, 164], стратегия обыденного сознания в проблемной ситуации (наличие взаимоисключающих утверждений) сводится к простому отбрасыванию одной из альтернатив, то есть к редукции. Также действует и ЭВМ. В свою очередь, стратегия синтеза, объединение альтернатив характерна как раз для творческого сознания, что в корне отличает его от ЭВМ [3, 165-169]. Эта особенность креативного сознания хорошо знакома психологам. Так, например, существует целый ряд методик, позволяющих оценивать творческий потенциал личности по ее способности к объединению противоположностей, например «тесты, базирующиеся на понимании креативности как ассоциации наиболее удаленных элементов восприятия» [3, 187, ссылки на экспериментальные исследования см. там же]. (В дальнейшем под устранением противоречий мы будем понимать только *творческое* устранение противоречий.)

Акцент на такой способности к синтезу как характерном свойстве творческого процесса допускает уже иные, более конструктивные формулировки сути творчества. Так, например, А.Уайтхед в книге «Процесс и реальность» (1929 г.), называя

творчество «наиболее универсальной из универсальных сущностей» и «предельным метафизическим принципом», пишет далее следующее: «Предельный метафизический принцип состоит в переходе от дизъюнкции к конъюнкции, образовании новой сущности, отличной от данной в дизъюнкции» (цит. по [17, 162]). Напомним, что переход от дизъюнкции к конъюнкции означает переход от разделительного высказывания к соединительному, от противопоставления (разделения) свойств, процессов, явлений к их синтезу (соединению). Таким образом, можно более строго сформулировать квинтэссенцию творческого процесса: от противопоставления альтернатив — к их объединению. В свете этого высказывания можно дополнить прежнее определение творчества, внося в него уточняющую логическую компоненту: **Творчество есть процесс решения проблемы через переход от дизъюнкции к конъюнкции с рождением нового качества, нового результата** (синтез антитез, образующий «новую сущность»).

Теперь мы можем более определенно ответить на поставленный выше принципиальный вопрос. Именно в этом переходе от дизъюнкции к конъюнкции и заключена, очевидно, сама суть творчества. Отсюда следует, что базисом новой логики, Логике Творчества, должен быть именно данный переход. Казалось бы, вывод ясен. Однако этот «итоговый» вывод является лишь началом, необходимой «затравкой» последующего специального исследования.

Дело в том, что, сделав такой вывод (т.е. фактически переформулировав исходную задачу в нужной терминологии), мы сталкиваемся, наконец, с *настоящей* проблемой: как же происходит переход дизъюнкции в конъюнкцию, оппозиции в дополительность, как антагонисты становятся партнерами, конкуренты — союзниками? Как **КОНКРЕТНО** происходит синтез антитез? Конструктивного ответа нет до сих пор (см. обзор по этой проблеме в [15, 36]). Ни в естественнонаучном, ни в гуманитарном знании нет рациональной модели этого перехода, составляющего, по определению, саму суть творческого процесса.

Итак, подведем предварительные итоги. Выясняется, что решение затронутой нами проблемы (построение Общей Теории Творчества) включает решение ряда взаимосвязанных в определенном порядке подпроблем. А именно: для того, чтобы создать общую теорию творчества, необходимо построить ее опорный каркас — логику творчества; однако это невозможно без конкретной и ясной модели синтеза антитез (перехода дизъ-

юнкции в конъюнкцию); искомая модель должна, очевидно, репрезентировать особый тип отношений, характеризующий саму суть творческого процесса; эти особые отношения должны быть выявлены на базе конкретного экспериментального исследования и продемонстрированы затем на достаточном количестве доступных пониманию примеров. Именно в такой последовательности (но в обратном порядке) будет построено все дальнейшее изложение.

2.1.1. Начнем с конкретных примеров. Как происходит устранение противоречий и решение связанных с ними проблем в наиболее «логичном» виде творчества — научном творчестве?

Возьмем, например, историю корпускулярно-волновой теории света. Исходной была корпускулярная теория, удовлетворительно объясняющая многие световые свойства. В числе ее сторонников был сам великий И.Ньютон. Однако постепенно ученые стали уделять все большее внимание другим, «аномальным» свойствам света, которые никак не вписывались в корпускулярную теорию. Эти «аномалии» являлись бы нормой в том случае, если бы свет был волной. В конце концов, такая волновая теория была создана. Между ее сторонником Р.Гуком и И.Ньютоном началась яростная полемика, которая не утихла в среде ученых до XX века. Одни правильно выполненные процедуры измерения давали корпускулярную картину, другие — волновую. Эта ситуация классического парадокса разрешилась, наконец, объединением обеих теорий в корпускулярно-волновую теорию на основе знаменитого принципа дополнительности Н.Бора. Свет стал и волной, и частицей, в зависимости от системы измерения (регистрации): например, пропускание света через призму выявляет его волновые свойства, через линзу — корпускулярные. **Фактически объект, который фиксировался ОДНОМЕРНО** (по какой-то одной приоритетной системе измерения) стал **ДВУМЕРНЫМ** (фиксировался теперь по двум равноправным системам измерения). В этом новом двумерном представлении и снялось прежнее противоречие дискретного и непрерывного: одна ось измерения (наблюдения) давала дискретную картину, другая — волновую, в зависимости от измерительной техники. Парадокс исчез, противоречие устранилось: *несовместимые прежде свойства оказались разными (одномерными) проекциями в целом двумерного объекта. (Размерностью (элемента, системы) мы называем степень свободы (элемента, системы), допускающую как геометрическую, так и параметрическую*

интерпретации.) Именно благодаря этому переходу в большую размерность дизъюнкция перешла в конъюнкцию, оппозиции — в дополнительность.

Парадокс устранился, возник новый результат. В результате синтеза антитез образовалось новое качество = новое измерение! Этот пример является базовым для последующего изложения.

2.1.2. Рассмотрим другие примеры научного творчества, например из истории математики. Как известно, расширение классов исчислений происходило по одной и той же схеме (Р.Фейнман), например переход от действительных чисел к мнимым. Мнимые числа были известны давно, но как экзотика, аномалия, игра ума и т.д. Представление о них как самостоятельном классе чисел возникло сравнительно недавно — опять же из-за практической надобности. Вновь возникла парадоксальная ситуация: если мнимые числа — **тоже числа**, то что же фиксирует тогда само Число: реалию или миф, мнимость, иллюзию, «кажимость»? Этот парадокс устранился лишь с возникновением нового класса **комплексных чисел**, объединивших действительные и мнимые числа в одном представлении. В результате этого синтеза возникло новое качество: число из одномерного объекта стало двумерным: по одной оси откладываются действительные компоненты числа, по другой — мнимые. Несовместимые ранее характеристики оказались **разными проекциями одного объекта, его разными измерениями**.

2.1.3. Эта схема имеет много вариантов. Очевидно, что выход из одномерия в двумерие при синтезе антитез — простейший случай. В общем случае к уже имеющейся N -мерности при устранении противоречий добавляется новое $(N+1)$ измерение.

Именно так поступил А.Эйнштейн, когда в трехмерный мир механики Ньютона он ввел четвертое измерение (время). Тем самым противоречия классической физики, связанные с околосветовыми скоростями, устранились в теории относительности.

Однако и здесь переход $(N) \rightarrow (N+1)$ сводим к простейшему переходу из одномерия в двумерие. Это станет ясно, если мы рассмотрим внутреннюю структуру ОТО: она включает теперь классическую и релятивистскую физики как свои **разные измерения!**

2.1.4. Известный историк науки Т.Кун так описывал смену старой научной парадигмы новой: имеется научная (традиционная) парадигма как система знаний о мире, не противоречивая относительно своей аксиоматики. В процессе научного познания выявляются такие свойства мира, которые не вписываются

в рамки парадигмы, противоречат ее аксиоматике. Систематическое обнаружение этих свойств представляет их как бы «системной аномалией», принадлежащей некоей «теневой парадигме» со своей аксиоматикой. Затем существующие представления о мире перестраиваются таким образом, что объединение парадигм и их аксиоматик дает новую (расширенную) «метапарадигму» и «метааксиоматику», с позиции которых ранее противоречивые свойства совмещаются в едином научном представлении. В результате вся старая система научных взглядов на мир переходит в новое, более сложное состояние (так называемый «метасистемный переход»). Но что значит «более сложное», в чем особенности такого перехода? Ни у Куна, ни у других ученых, методологов и историков науки нет ответа на эти вопросы. Однако мы теперь вправе предположить, что это — *переход особого рода, из состояния меньшей размерности в состояние большей размерности.*

Такая нетривиальная особенность этого перехода требует зафиксировать его отдельным термином. Назовем данный переход *«трансмерным переходом»* (или TD-переходом, сокращенно от «transdimension» [13, 297-300]). Из всего предыдущего следует, что именно в нем смысловое ядро творческого процесса как перехода дизъюнкции в конъюнкцию, оппозиции в дополнительность или, в общем случае, перехода в состояние больших степеней свободы. (Следует оговориться, что вообще необходимо различать трансмерный переход двух типов: переход от меньшей размерности к большей и наоборот. Первый вариант естественно интерпретируется как «положительный трансмерный переход» (+TD), второй — как отрицательный (-TD.) В дальнейшем под «трансмерным переходом» мы будем понимать (кроме специально оговоренных случаев) только переход от меньшей размерности к большей, т.е. +TD. При этом мы будем определять все пространства, в которых совершаются подобные трансмерные переходы *как трансмерные семантические пространства.*)

Теперь можно понять, что было причиной предыдущих неудач в попытке рационального описания синтеза антитез: игнорирование именно *разноразмерных* состояний дизъюнкции и конъюнкции. Конъюнкция находится в большей мерности, чем дизъюнкция! Этот особый (межразмерный) тип отношений необходимо зафиксировать терминологически. Назовем ТРАНСМЕРНОСТЬЮ *способность к выходу в другое измерение, связь между измерениями.* Только используя это понятие (трансмер-

ность, можно адекватно описать синтез антитез, устранение противоречий, парадоксов. Таким образом, *трансмерность и есть тот особый тип отношений, решающая роль которого в переходе от дизъюнкции к конъюнкции была скрыта до сих пор от глаз исследователей.*

Это важное утверждение подвергнем всесторонней проверке. Может быть, такие трансмерные переходы характерны лишь для научного творчества? А, к примеру, в художественном творчестве дело обстоит иначе?

2.2.1. Рассмотрим, как дизъюнкция переходит в конъюнкцию в художественном творчестве, например в литературе. Материала, подкрепляющего наши утверждения, так много, что мы ограничимся лишь краткими напоминаниями. Вспомним блестящие анализы басен И.Крылова в книге Л.Выготского «Психология искусства» [4]. Эти басни строятся по примерно одной и той же схеме: дается один план изложения, в котором появляются «аномалии» — элементы контрастного (антитетичного) второго плана, вроде бы не связанного с первым. В процессе развертывания сюжета происходит все большее взаимопроникновение планов. «Изюминка» басни, ее кульминация («катастрофа» по Выготскому) — в объединении противоположных планов, создании качественно нового единства, в котором каждый из заявленных ранее планов становится лишь проекцией, одним измерением целого. Вот что пишет Выготский: «...это не есть еще поэтическая басня. Она может стать ею только в том случае, если поэт разовьет заключенное в ней противоречие и заставит нас на деле как бы мысленно присутствовать при этом действии, развивающемся в одном и в другом плане, если он сумеет стихами и всеми стилистическими приемами воздействия возбудить в нас два противоположно направленных и окрашенных чувства и затем разрешить их в той катастрофе басни, в которой оба этих тока как бы соединяются в коротком замыкании» [4, 173-174]. Далее Выготский напоминает такие «катастрофы» (конъюнкции двух планов) в концовках басен: «Ворона каркнула»; «Ты виноват уж тем, что хочется мне кушать»; «Так поди же попляши» и т.д. «Происходит как бы короткое замыкание двух противоположных токов, в котором само противоречие это... разрешается» [4, 174]. Такое разрешение противоречий через синтез антитез, как показывает Выготский, типично и для других литературных жанров. Точно такая же (универсальная) схема в рассказе «Легкое дыхание» И.Бунина. Антитетич-

ность «Легкого» и «Тяжелого» синтезируется в кульминации рассказа в неожиданное метафоричное («легко-тяжелое») двумерное целое. «И заключительная фраза, которую мы назвали выше катастрофической, — это неожиданное смешное признание о легком дыхании и сводит воедино оба плана рассказа» [4, 193-195]. Подобно этому два конкурирующих процесса в повествовании «Гамлета», связанные с действием и его оттяжкой, бездействием («Быть или не быть»), находят яркое и необычное разрешение в кульминации всей пьесы — сцене дуэли и смерти Гамлета. Именно здесь процессы, противоположные друг другу и развивающиеся отдельно, наконец, сливаются, «как в коротком замыкании», образуя нежданно гармоничное целое как «единство двух несовместностей» [4, 225-236]. Воистину «гений — парадоксов друг!». Гимном такому *творческому* решению проблемы является следующее высказывание: «Искусство не знает более прекрасного мгновения, чем те, когда смыкаются самые непримиримые противоречия» (С.Цвейг). Кстати, попутно в связи с этим возникает мысль о том, что загадочный «катарсис» и есть на самом деле трансмерный переход в большую размерность, выход в панорамное видение, в метапространство, но не *промысленный* нами, а *прочувствованный!*

А как обстоят дела с трансмерными переходами в других видах искусства? Тщательное изучение данного вопроса убеждает нас в том, что этот переход от дизъюнкции к конъюнкции прославляет все художественное творчество, разные его жанры.

2.2.2. Напомним лишь общеизвестные яркие моменты. В живописи (П.Флоренский) — это совмещение в одной картине двух противоположных (прямой и обратной) систем перспектив. «В этой картине, как и во многих других у Рафаэля — равновесие двух начал, перспективного и неперспективного, соответствующее спокойному сосуществованию двух миров, двух пространств». «Имея в виду сказанное, мы теперь уже не удивимся, усмотрев две точки зрения и два горизонта в «Пире у Симона» Паоло Веронезе»... И т.д. [20, 220-227]. В театре артисту задается задача находить в разучиваемой им роли нечто прямо противоположное тому, что лежит на поверхности, является очевидным. «Явное» и «скрытое» затем объединяются, оживляя и углубляя образ. («Ищите доброе в злом» — К.Станиславский.. Этот же подход мы видим и в кино. В одних только работах С.Эйзенштейна содержится множество примеров подобного перехода. Особенно характерный пример с переходом дизъюнк-

ции в конъюнкцию через трансмерный переход демонстрирует Эйзенштейн, рассказывая о параллельном монтаже (этот же пример приводит А.Митта в своей книге «Кино между Адом и Раем»). Остановимся на этом чуть подробнее.

Снимается, допустим, столь излюбленная в кино сцена погони. До изобретения параллельного монтажа эта сцена снималась так: последовательно шел долгий показ сначала преследуемого, затем преследователя. Противоположная гамма чувств, драматичность всей ситуации не выявлялись в полной мере в таком монтажном режиме. Изображение «разваливалось», планы не состыковывались, существовали отдельно (как дизъюнкция!). Иное дело — параллельный монтаж, который изобрели, чтобы устранить противоречия последовательного монтажа. Быстрое чередование крупных планов преследуемого и преследователя, сквозное развитие двух противоположных процессов (нарастание отчаяния жертвы и торжества преследователя) придало всему изображению новое качество. Оно стало цельным и динамичным. Кадр стал как бы двумерным, вмещающим одновременно *два* состояния, *две* системы отчета. Произошел трансмерный переход от дизъюнкции к конъюнкции, объединивший два противоположных процесса, устранивший их противоречия в едином драматичном целом.

Этот пример ценен тем, что в яркой и лаконичной форме содержит все особенности трансмерного перехода. Подчеркнем еще раз, что описанный параллельный монтаж устранил противоречия последовательного монтажа в другом, высшем измерении. Из одномерия система изображения перешла в двухмерие. Напомним, что подобные переходы мы назвали «трансмерными». Трансмерный переход — непременное условие синтеза противоречий, объединения дизъюнкций в конъюнкцию, результат *творческого* решения проблемы.

2.2.3. Сделаем краткий экскурс в мифологию. Как известно, К.Леви-Строс выявил универсальную схему мифа, в которой синтез оппозиций («медиация» по К.Леви-Стросу) является основой, смысловым ядром. Эта медиация приводит героя к выходу в новое измерение, новую степень свободы зачастую буквально, не метафорически. Ради устранения исходного противоречия («недостачи» или «вредительства») герой поднимается на небо, опускается в подземное царство, попадает в заколдованную страну, становится способным превращаться в зверей, птиц и т.д. Сюжетные структуры мифов однотипны; основу их

составляют универсальные оппозиции: «высокое — низкое», «мужское — женское», «старый — молодой», «жизнь — смерть»... Содержание мифа членится на фрагменты — цепочки. Цепочки записываются в тех же самых терминах «дизъюнкция-конъюнкция», которые эффективно работают и в описанных ранее анализах произведений искусства. «Мифы создаются для разрешения противоречий», — подводит итог К.Леви-Строс [21, 201]. «Синтез оппозиций — универсальный телеологический принцип мифов всех времен и народов» [21, 120].

На четверть века ранее Леви-Строса подобные универсальные структуры, основанные на биполярных конструктах, выявлены и в сказках (В.Пропп), что дало повод Леви-Стросу сделать такое обобщение: «Сказки — мифы в миниатюре, где те же самые оппозиции транспонированы в меньшем масштабе...» [21, 21]. У Леви-Строса же возникла мысль о том, что результирующая конъюнкция в мифе имеет новое качество относительно исходной дизъюнкции [21, 198-199]. Однако ни у него, ни у его последователей не отразилось главное: дизъюнкция и конъюнкция находятся *в разных измерениях!*

2.2.4. И, наконец, перейдем к музыке, сфере наших профессиональных интересов. Именно музыка и стала базой для конкретного и детального исследования трансмерных переходов как закономерной трансформации звуковысотных процессов. «Тонкая структура этих переходов изучалась на обширном музыкальном материале (произведения XVII-XX вв. [8, 10, 11]). Мы уже показывали подобные переходы в другом месте [II, 312-317], напомним еще раз. Так, например, fuga Баха си-бемоль мажор из 1 тома «Хорошо темперированного клавира» начинается темой, в которой мелодической опорой является тон «ре» (а не тон «си-бемоль», как положено в тональности си-бемоль мажор). Тон «ре» мог бы быть центром в другой, не тональной, а модальной высотной системе (старинный фригийский лад). В экспозиции черты модальной системы усиливаются: в контрапункте возникают интервальные (квартовые) созвучия, функционально нейтральные аккордовые обороты, которые типичны именно для модальности. Перестройкой контрапункта (при сохранении неизменности самой темы) Бах добивается того, что квартовые созвучия исчезают, уступая место терцовым аккордам, которые затем образуют функциональные обороты, типичные для тонально-гармонической системы. Постепенно появляются все атрибуты этой системы: вводнотонность (полутоновый ход к тонике) в интермедии, точные хроматические

секвенции, полный функциональный оборот, повторенный каданс и т.д. Высотная система претерпела трансмерный переход: от интервала как единицы модальной гармонии к аккорду, синтетическому объединению интервалов. Тон «ре» стал теперь элементом тонического аккорда с фундаментальным тоном «си-бемоль». Таким образом, исходное противоречие между «ре» и «си-бемоль» снялось внутри аккорда, единицы большей размерности.

Собственно вся история музыки есть трансмерный переход: от одноголосия (древняя музыка) к двухголосию (начало X в.) и затем к многоголосию и сверхмногоголосию (XX в.). Решающим в этой эволюции является переход от одноголосия (музыкального «одномерия») к двухголосию (музыкальному «двумерию»). *Разновременно* звучащие (противопоставляемые как дизъюнкция) опоры двух разных типов («финалис» и «реперкусса», находящиеся в соотношении *мелодической* квинты) объединились (слились в конъюнкцию) в *одновременно* звучащие *гармонические* квинты (так называемый стиль «органум»). Произошел переход от звука (одномерного элемента) к двумерному интервалу. Это и есть трансмерный переход в чистом виде. «Большой революции, чем переход от одноголосия к двухголосию история музыки не знала» (Ю.Холопов), Закономерность этого перехода, устраняющего противоречия одноголосной мелодической линии в двухголосном контрапункте, и его особенность («трансмерность») историками музыки так и не была отмечена. Переход констатировался, но не объяснялся!

Закончим с примерами и просуммируем сказанное. Суть творчества — в переходе от дизъюнкции к конъюнкции. Этот переход, рождающий новое качество, есть переход из одной размерности в другую (большую) размерность. Более строго непротиворечивость этого утверждения была доказана в [6, 57-62]. Такой переход мы назвали «трансмерным», а само явление (межразмерные связи-переходы) — трансмерностью. Этот особый тип отношений составляет смысловое ядро творчества. Именно в пространстве большей мерности (метапространстве относительно исходного) и устраняются противоречия и парадоксы исходного семантического пространства. Конкретизировав таким образом суть творческого процесса, мы теперь можем приступить к построению универсальной модели творчества (сокращенно УМ, универсальная модель). Ввиду особой сложности этого феномена мы промоделируем его в разных дискурсах [12, 313-323].

Литература

1. *Аршинов В.И.* Когнитивные стратегии синергетики // Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997.
2. *Балашов Л.Е.* Противоречие (категориально-логический портрет) // Полигнозис. 1998. № 3.
3. *Бескова И.А.* Как возможно творческое мышление. М., 1993.
4. *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1997.
5. *Кобляков А.А.* Текст и Метатекст // Логика, методология и философия науки. Т. 5. М.—Обнинск, 1995.
6. *Кобляков А.А.* Теорема о трансмерном переходе как непременном условии творческого устранения противоречий и парадоксов // Математика. Компьютер. Образование. Вып. 7, ч. 1. М., 2000.
7. *Кобляков А.А.* Логика творчества как основа междисциплинарного синтеза // Математика. Компьютер. Образование. Тезисы. М., 1999.
8. *Кобляков А.А.* Дискретное и непрерывное в музыке с точки зрения проблемно-смыслового подхода // Труды международной конференции «Математика и Искусство». М., 1997.
9. *Кобляков А.А.* Контекстное знание и метасистемный подход // Математика. Компьютер. Образование. Труды V междунар. конф. Вып. 5, Ч. 1. М., 1998.
10. *Кобляков А.А.* Программа курса гармонии для студентов-композиторов музыкального вуза. М., 1996.
11. *Кобляков А.А.* Фуга Баха с точки зрения проблемно-смыслового подхода // История музыкального образования как наука и как учебный предмет. М., 1999.
12. *Кобляков А.А.* Синергетика и творчество: универсальная модель устранения противоречий как основа новой стратегии исследований // Синергетическая парадигма. М., 2000.
13. *Koblyakov A.* Semantic aspects of self-similarity in music // Symmetry: Culture and Science. Vol. 6, № 2. Washington, 1995. P. 297-300.
14. *Курдюмов С.П.* Увидеть общий корень // Знание—Сила. 1988. № 11.
15. *Майданов А.С.* Новый подход к логико-философскому парадоксу // Полигнозис. 1998. № 3.
16. *Назайкинский Е.В.* Логика музыкальной композиции. М., 1982.
17. *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989.
18. *Ризниченко Г.Ю.* Нелинейное естественнонаучное мышление и экологическое сознание // Труды международной конференции «Критерии самоорганизации в физических, химических и биологических системах». М., 1995.
19. *Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н.* Лазерная модель творчества. Томск, 1997.
20. *Флоренский П.А.* Иконостас. СПб., 1993.
21. Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
22. *Голицын Г.А., Петров В.М.* Информация — поведение — творчество. М., 1991.

С.С.Хоружий

К антропологической модели третьего тысячелетия

Und wir: Zuschauer, immer, iberall
dem allen zugewandt und nie hinaus!
Uns iberfllt's. Wir ordnen's. Es zerfllt.
Wir ordnen's wieder und zerfallen selbst.

R.M.Rilke. VIII Elegie

1. Предыстория темы

Едва ли найдутся такие общества или периоды культуры, в которых *тему о человеке* всерьез и открыто признали бы второстепенной, неактуальной. Этот тезис бесспорен; и однако, по законам вещей, к нему не может не быть столь же бесспорного антитезиса. Найдется множество обществ и периодов культуры, в которых тема о человеке оказывалась отодвинутой, затушеванной, разбитой на разобщенные части — и по сути отсутствующей в качестве единой и цельной темы. Поучительно взглянуть под этим углом на историю и традицию того культурного универсума, которому мы принадлежим, средиземноморского и европейского мира. Что, прежде всего, говорит о человеке греческая античность, которая, как по праву считают, заложила основу европейского мировоззрения и менталитета во всех главных темах и позициях? На ранних этапах истории греческого сознания, зачатки цельных антропологических представлений, некоей интуиции или идеи о человеке всего отчетливее обозначаются в дионисийско-орфическом русле. Та антропология, первые зерна которой мы здесь находим, носит выраженный дуалистический характер. Человек в ней двойствен, раздвоен во всем главном и важном, в своем составе, ценности и судьбе, своем, выражаясь современно, онтологическом статусе. В нем есть смертное (уничтожимое со смертью) и бессмертное (продолжающее жизнь после смерти, хотя жизнь уже некоего иного рода). Однако никакой явной идентификации ни того, ни другого не было дано (не только в древности, но и когда-либо поздней), лишь с большей или меньшей определенностью к смертному относили

тело, плоть, тогда как с «бессмертным» ассоциировалось (но, вообще говоря, не отождествлялось вполне) достаточно смутное понятие «души», ψυχή. Двум этим полюсам человека приписывали взаимную чуждость, оппозицию, что, в частности, выражал знаменитый афоризм σῶμα — σῆμα, тело — гробница. Как известно, архаическая греческая религия — какой мы ее находим, например, у Гомера — не включала выраженного разделения души и тела; это их разделение, «отвязка», есть привнесение дионисийства и орфизма, однако привнесшее прочно и распространившееся повсюду.

Мысль Платона — следующая веха в развитии этой антропологической линии, и веха столь крупная, что в истории темы она выступает скорее как новое начало, собравшее в себе смутные мифологические истоки и давшее им новое рождение в логосе. Дуалистическая антропология развернута здесь с яркой силой, и в центре ее — бытийная драма души. Душа приобретает не только отвязку от тела, но и привязку к определенному собственному истоку и месту, каковое есть «мир идей» (умный мир, κόσμος νοητός). Там — ее происхождение, ее отечество, и потому столь характерный для эллинского духа пафос отечества, родимого края сообщает связи души с умным миром насыщенную эмоциональную окраску. Следующий конститутивный момент: судьба души и купно с ней человека предстает как единый онтологический процесс, включающий ряд бытийных актов — переходов, превращений, в которых создается и расторгается связь души с телом. И выделим еще момент: в бытийном процессе душа и человек не чисто пассивны, они прилагают усилия, принимают решения, и потому этот процесс есть путь, драма.

В следующую эпоху неоплатонизм прорабатывает все эти мотивы Платона в четкие структурные парадигмы. Главная из них — знаменитая парадигма возвращения, ἐπιστροφή, представляющая судьбу души в ее общем рисунке (и в развернутой триадической форме, *пребывание — исхождение — возвращение*, ставшая прообразом всех онтологических триад будущих систем европейской философии). Дуалистическое рассечение человека проведено здесь с резкой отчетливостью, в структуре бытийной драмы закреплены внетелесное предсуществование души и ее посмертное развоплощенное пакибытие, и все эмоции, сопровождающие драму, направлены на девальвацию тела, разжигание чувств противоположности, разрыва, бездны между душой и телом и возбуждение порыва, тяги к развоплощению — как

«бегству в дорогое отечество» (Плотин). Душа при этом весьма сближена с разумом, и вся драма несет ярко интеллектуалистскую окраску. Усиливается также мотив волевого и разумного усилия, «самоорганизации», бытийный процесс конституируется как (само)реализация онтологического стремления, заложенного в природе души, и получает развернутую поэтапную дескрипцию. Эту дескрипцию мы можем считать итогом антропологической рефлексии языческой античности*; забегая вперед, укажем, что в ней можно видеть парадигму Духовной практики в специфической интеллектуализованной, или спиритуалистской, версии. Антропология здесь становится процессуальной и динамичной**, приобретает энергийный аспект; но вместе с тем ее стойкий дуализм отражает субстанциальное и эссенциалистское видение реальности. Такое видение заведомо неантропоцентрично; для него человек — лишь «смешанная природа», не могущая служить первичным началом и производящим принципом ни религиозного, ни философского дискурса.

По отношению к эллинской мысли христианство — по крайней мере в его аутентичном ядре, в существе «Благой вести» — являет собою радикально иной тип и онтологии, и антропологии. В отличие от греческой онтологии единого бытия, онтология становится хотя и не дуалистической в точном смысле (т.е. описывающей два равноправных и независимых рода бытия), но расщепленной, описывающей бытие божественное и бытие тварное, отличное от первого, однако не независимое от него, не имеющее собственной основы и творимое Богом из Ничто. Аналогично, в отличие от дуалистической антропологии греков, антропология становится хотя и не монистической в точном смысле, но холистической: вслед за ветхозаветной антропологией она утверждает, что человек сложен в своем составе, однако в своем отношении к Богу, бытийном статусе есть единое целое. Этой революции дискурса сопутствует антропологическая рево-

* Отдельно стоит, впрочем, упомянуть стоиков, антропология которых содержит целый ряд любопытных черт, идущих вразрез с дуализмом и эссенциализмом описанной линии и присущих скорее деятельности, энергийному видению реальности. Большой частью эти особенности упускались прежде из вида и выявляются лишь в современной рецепции (см., напр., *Ж.Делез. Логика смысла. М., 1995*).

** Хотя, заметим, это не онтологический динамизм; развертываясь в эллинской онтологии цельного и единого бытия, бытийный процесс не несет и не может нести изменения онтологического статуса человека.

люция, не менее радикальная смена модели человека. Человек видится не только *бытийно единым*, но и *бытийно изменяющимся, динамичным*: за ним утверждается определенное бытийное назначение, которое заключается в актуальной бытийной трансформации, трансцендировании исходной человеческой природы; посредством теологем Боговочеловечения, искупления, Воскресения христианство выводит судьбу человека в мета-антропологический и метаисторический горизонт. Подобное назначение предполагает онтологическую динамику, его реализация — путь человека не только в сущем, но в бытии, процесс, наделенный не только онтическим, но и онтологическим содержанием. Структурные парадигмы этого процесса сохраняют большую близость к (нео)платоническим, устремление человека к Богу, «на лоно Отчее», прямо соотносимо с Плотиновым «бегством в дорожное отечество», — но они кардинально переосмысливаются, реализуясь в рамках иной онтологии. В отличие от пути души в эманативном бытии-всеединстве неоплатонизма, путь человека в расщепленном бытии христианства, силою искупления преодолевая фундаментальный бытийный предикат падшести, изменяет онтологическую структуру реальности. Как единый субъект онтологического процесса, агент бытийной динамики, человек, взятый в своей связи с Богом, оказывается *бытийно централен*. Картина реальности здесь кардинально антропоцентрична, хотя одновременно, разумеется, и теоцентрична: реальность формируется онтологической осью Человек — Бог.

Сказанное отвечает, однако, скорее вневременной «принципиальной сущности» христианского дискурса; в своем реальном историческом содержании христианская речь о человеке сложнее и смешанней. Для судеб ее весьма существенны избравшиеся ею формы выражения. Антропология христианства лишь малой и менее важной частью представлена в явном виде, как прямая речь об эмпирическом человеке, описательная, постулативная или аналитическая; главные же ее позиции выражены достаточно имплицитно, под формой богословия и в русле аскетики. Все три слагаемых или три рода христианского антропологического дискурса имеют различную природу и проходят различную историю, причем последняя, в свою очередь, еще оказывается различной для Западного и Восточного христианства. Сейчас нам необходимо выяснить всего один их аспект: в каком отношении стоят эти слагаемые к тому процессу, что определял собой историческую эволюцию христианской мысли, —

процессу постепенного воссоединения с античными истоками европейского мирозерцания и менталитета. «Эксплицитная антропология», философский и эмпирически-дескриптивный дискурс, никогда не теряла связи с этими истоками, будучи всегда в глубокой зависимости от античной основы (прежде всего, от антропологии Аристотеля и стоиков). Рассматривая ранние христианские тексты этого рода — такие, как «О природе человека» Немезия или соответствующие главы Климента Александрийского, Оригена — легко убедиться, что в данной части антропологического дискурса никакой революции не произошло, и сдвиги, отражающие переход в русло христианства, не столь радикальны. Иначе, разумеется, обстояло с богословским дискурсом, что был рожден самим христианством и призван выражать его аутентичную суть. Исходная основа дискурса, доставляемая классической патристикой и догматикой Вселенских Соборов, здесь изначально строилась в ключе отталкивания от языческой античности и даже, в известной мере, по принципу противопоставления ей. В дальнейшем, однако, этот первохристианский импульс отталкивания прошел сложный путь, притом очень различный в Восточном и Западном христианстве. Речь о Боге нуждалась в артикулированных методологических и герменевтических принципах, которых еще не имела исходная основа; и, продвигаясь к ним, богословие искало дополнения и опоры в каком-либо ином дискурсе, который мог бы доставить их.

Выбор этой опоры на Западе и на Востоке оказался резко различен, ибо руководился различными критериями: для римского Запада надежные принципы доставляла лишь **правильная (логически и доказательно выстроенная) мысль**, для ромейского Востока — **подлинный опыт**. В соответствии с этим путь западного разума вел его к эллинскому умозрению, понятому как универсальный исток и основа правильной мысли, лоно самого логоса как такового. Августин, Фома и схоластика, мысль Возрождения, Декарт и наконец вся последекартовская традиция секуляризованной новоевропейской философии — при всех различиях внутри этого мощного магистрального русла, остается несомненной его общая направленность к прямому воссоединению с античными истоками умозрения. Первохристианский импульс отталкивания от всей языческой мысли как таковой, как мысли, не знавшей Христа, не могущей нести опыт Богообщения, здесь неизбежно иссякал и утрачивался, сменяясь постепенно своей противоположностью; патристическая установ-

ка, требующая кардинального переосмысления и претворения этой мысли при включении в христианский дискурс, была отброшена. В антропологии этому соответствовал все углублявшийся отход от определяющих черт христианской модели человека — холистичности, онтологического динамизма, цельности и центральности человека в бытии; а сама антропология, имея свой предмет не цельным и несводимым, а рассеченным на части, относимые к другим дискурсам, делалась несамостоятельной и второстепенной, второплановой областью (несмотря на отдельные яркие исключения, как то культ человека в Ренессансе или мысль Ницше). То был путь деконструкции христианского антропологизма: мета-антропологическая перспектива, лежавшая в его основе, бледнела, таяла, и способность трансцендирования, превосхождения себя переходила от человека к разуму или иному отвлеченному началу.

Напротив, мысль Восточного христианства стремилась, в первую очередь, быть не «правильной мыслью», но верным и непосредственным выражением подлинного опыта Богообщения, соединения со Христом. И здесь ее необходимой опорой оказывалась аскетика — тот специфический тип уединенной, отшельнической аскезы, что складывался и практиковался в Православии с самой эпохи зарождения монашества (IV-V вв.), позднее получив название *исихазма*. Фундамент Восточно-христианского дискурса — союз, синтез греческого патристического богословия и православной аскезы. В раннецерковном сознании аскеза виделась как прямое преемство мученичеству, мученик же был носителем безусловно подлинного опыта соединения со Христом, удостоверенного в своей подлинности высшим эсхатологическим критерием, смертью. В отличие от Западного христианства, на Востоке аскетическая традиция удержала за собой навсегда эту харизматическую роль школы мета-антропологического опыта. Она служила духовным лоном, где этот опыт мог достигаться, проходить проверку и воспроизводиться в течение веков во всей изначальной подлинности, храня идентичность опыту мучеников и учеников Христа. Выполнение столь ключевой роли требовало особых усилий и средств. Столетиями совершенствуясь и развиваясь, традиция превратилась в высокоорганизованную опытную дисциплину — конечно, весьма отличную от светской науки, многими чертами близкую более к искусству («духовное художество» — одно из обычных ее имен),

однако включающую в себя полноценный органон, то есть аппарат обустройства, проверки и толкования опыта. Тем самым аскетика приобретает и выделенное антропологическое значение: создавая свою критериологию, свои средства защиты и сохранения чистоты опыта, она менее подвержена чуждым влияниям и подменам, чем другие слагаемые антропологического дискурса. Неудивительно поэтому, что именно здесь христианский замысел о человеке оформляется в четкую антропологическую стратегию. Дадим краткое описание ее.

II. Парадигма Духовной практики

Старый взгляд на традицию православного подвижничества — будь то в России, Греции или на Православном Востоке — видел в ней лишь некое частное явление религиозной жизни — порождение известной исторической обстановки, духовной ситуации, социокультурной среды... Но, как ясно сегодня, в феномене этой традиции важнее другое, противоположное; за частностями, реалиями этноса и эпохи, выступает универсальное, общеантропологическое содержание. В своей зрелой форме исихастская практика реализует определенную законченную антропологическую стратегию или парадигму, которую мы будем называть *парадигмой Духовной практики*. Первое, что мы скажем о ней, — Духовная практика есть холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, в которой человек изменяет «всего себя» (холизм), однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельно и энергично, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие называет «тварными энергиями». Такая совокупность или же конфигурация энергий есть «энергийный образ» человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия. Практика (подвиг) классифицирует эти конфигурации по различным признакам, выделяет разные типы их (хотя сам «энергийный образ» непрестанно меняется, его тип относительно стабилен) — и специальными методами осуществляет преобразование «себя», собственного энергийного образа подвизающегося, к определенному типу, признаваемому целью и назначением, «телосом» Духовной практики. Этот искомый тип часто именуют «высшим духовным состоянием», хотя имеется в виду не статичное состояние, но определенная система энергий, т.е. скорей некий образ и режим активности.

Итак, Духовная практика — направленный процесс преобразования человеком собственной энергийной проекции к некоторому телосу, или же «высшему духовному состоянию». Последний термин, взятый из словаря мистики, отражает важнейшую черту телоса: его мета-антропологический, трансцендирующий характер. Искомое практики — реализация бытийного назначения человека, и в исихазме в качестве телоса выступает «обожение» (θέωσις), совершенное соединение человеческих энергий с энергией Божественной, благодатью. В онтологии расщепленного бытия такое соединение означает актуальную онтологическую трансформацию, или же «превосхождение естества», изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека. Поэтому телос может быть охарактеризован как «событие трансцендирования», и практика, по меньшей мере в части, связанной непосредственно с телосом, входит в сферу мистического опыта, поскольку таковой опыт может быть определен как опыт событий трансцендирования¹. Представляя собою продвижение к мета-антропологическому телосу, превосхождение наличного способа бытия, Духовная практика естественно рассматривается как процесс восхождения; членясь при этом на ряд промежуточных этапов, следующих в строго определенном порядке, она обретает структуру восходящей иерархии ступеней, лестницы. Лестница — древнейший и традиционный образ для парадигмы Духовной практики, и первый трактат (VI в.), дававший систематическое описание исихастской аскезы, носил именно это название. Но важно, что образ понимается «в дискурсе энергии»: ступени духовной лестницы — энергийные конфигурации, «энерго-формы», и восхождение по ступеням — не смена одного статического состояния другим, но переход от одного типа активности (точнее, типа организации всего набора активностей) к другому. Поскольку же практика холистична, каждый из этих типов занимает, задействует все энергии человека, и практика выступает как глобальная, всепоглощающая стратегия — тем самым, как альтернатива, контр-программа обычному порядку существования человека.

Число ступеней лестницы Духовной практики, взятое равным 30 в упомянутом трактате св. Иоанна Лествичника, не считается точно закрепленным и в разных описаниях, разных схемах Традиции может быть различно. Но точно и твердо определена общая структура исихастского пути восхождения, характер и содержание его основных участков, блоков. Путь открывают

«духовные врата», ступень обращения и покаяния (μετάνοια); и в свете сказанного это — кардинально важная ступень, рубеж, полагающий начало реализации онтологической альтернативы. Затем следует борьба со страстями, «невидимая брань» подвижника: страсти суть те избранные конфигурации человеческих энергий, к которым человек влечется и в которых стремится пребывать, так что они наделены самовоспроизводимостью, инертной устойчивостью — тем самым не допуская выстраивания ступеней Практики и служа препятствием к восхождению. За это отличие от обычных, «естественных» энергоформ человека аскетика называет энергоформы страстей «противоестественными»; те же энергоформы, что отвечают самым высшим ступеням Практики, именуются «сверхъестественными». Изгоняя классические страсти-пороки (тщеславие, зависть, чревоугодие...), Практика сближается с обычными мирскими стратегиями и моделями поведения, со стоической культивацией бесстрастия и т.п. — и все же сохраняет отличие от них. Будучи сцеплена со следующими ступенями, исихастская «невидимая брань» ставит особую цель, специфически связанную с включенностью в процесс Практики: она направлена не столько на борьбу с конкретным пороком, сколько к изменению самой душевной фактуры — такому, при котором страсти вообще бы не зарождались, хотя при этом — тут важное отличие от стоического идеала бесстрастия как неподвижности, атараксии — отнюдь не угасались, не замирали бы душевные активности и реакции человека. Тем самым эти активности, высвобождаясь, могут направляться на дальнейшее восхождение.

За устранением страстей-препятствий идет ядро духовного процесса, его центральная часть, охватывающая целый ряд ступеней. Здесь складывается и разветвляется уникальная динамика Духовной практики, образуемая сочетанием двух очень разных, разноприродных механизмов: один из них охраняет созданную энергоформу от разрушения, другой же осуществляет очередной шаг, продвижение от данной ступени к следующей. Это — знаменитая двойца исихазма, динамическая диада «Внимание — Молитва», греческая формула которой, *προσοχή — προσευχή*, с ее созвучием слов, издревле служила в подвиге мнемоническим шифром ключа практики, наподобие восточной мантры. Оба члена диады требуют своего раскрытия; с каждым связан обширный раздел духовной науки. Под «вниманием» понимается тонкая, разветвленная иконоμία «стражи» духовного процесса, его ог-

раждения от любых внешних и внутренних нарушений — как от чуждых вторжений, так и от отвлечения, рассеяния его энергий. Необходимость «стражи», своего рода «стенок» процесса, прямо связана с энергийной природой его ступеней: именно оттого что эти ступени не субстанциальны, суть не статичные состояния или самодовлеющие сущности, а конфигурации энергий, обладающие подвижностью, переменчивостью, их удержание — трудная задача, предмет особой методики. Осуществляя пристальную и бдительную концентрацию, фокусирование на предмете процесса, кономия внимания во многом сродни интенциональному акту философской феноменологии (их сходства и различия проанализированы в книге²).

«Молитва» же — сама истинная суть практики, ее главное средство и содержание, способ и стихия Богообщения; и часто вся традиция исихазма характеризуется как «школа молитвы». В различных преемственно сменяющихся формах молитва сопутствует всем ступеням Практики, однако в диаде имеется в виду, прежде всего, «умное делание» — выработанное самим исихазмом и составляющее его главный, ключевой элемент, искусство непрерывного творения молитвы Иисусовой («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»). Как открывает опыт, непрерывная молитва обладает способностью превращения в спонтанный и кумулятивный (накопительно-поступательный), углубляющийся и интенсифицирующийся процесс; в этом процессе достигается необычайная концентрация сфокусированной энергии, и ее действием совершается продвижение по пути Практики, создание очередных типов энергоформ.

Это описание пути восхождения в Духовной практике позволяет провести любопытную параллель с осуществлением управляемой термоядерной реакции в токамаке — магнитной ловушке, где нагреваемая плазма удерживается магнитным полем, и это удержание создает возможность достичь сверхвысоких температур разогревания, вплоть до порога, за которым запускается реакция и плазма переходит в новое состояние. В обоих случаях налицо те же две компоненты процесса: искомое, телос — «трансцендирование» (каковым для плазмы законно считать запуск реакции), путь к которому — через «сверхразогревание», гиперконцентрацию, кумулятивное фокусирование энергии; главное условие искомого — создание и энергийное (а не вещественно-субстанциальное) ограждение, изоляция особого процессуального пространства: магнитные стенки в токамаке, стража вни-

мания — в практике. Эта физическая параллель хороша и тем, что ясно высвечивает собственные пределы — пределы натуралистической аналогии духовного, а точнее, мета-антропологического процесса. Здесь возникает новая глубокая проблематика: во взаимном сопоставлении выявляются структурные изоморфизмы двух предельно удаленных друг от друга сфер реальности. Однако физическая формула «кумулятивное фокусирование энергии» весьма ограничено пригодна для процесса Практики: «стяжание благодати», которого ищут в нем, есть уловление Божественной энергии — энергии источника, внешнего, внеположного по отношению ко всему горизонту человеческого опыта («Внеположного Супра-Истока»), и именно этой энергии принадлежит сила, возводящая по иерархии энергоформ. Тварные же энергии лишь должны дать ей действовать, достигая «синергии» — соработничества, согласования с нею, которое носит сугубо личностный и диалогический характер. Поэтому и «фокусирование», и «спонтанность», и все вообще физические характеристики здесь должны пониматься в радикально ином контексте или дискурсе — в дискурсе синергии, как характеристики особого рода общения, «онтодиалога», ибо вся Духовная практика есть не что иное, как развязывание этого диалога, его поддержание, углубление — и вхождение посредством него в онтологический горизонт личного бытия-общения. Что же до плазменной системы, то ее «сверхразогревание» также, конечно, осуществляется некоторой внешней энергией и ее продвижение к порогу реакции определяется процессами, носящими синергетический характер. Так очерчивается проблемное поле: необходим сравнительный концептуальный анализ процессов *синергийных* и *синергетических* — анализ, раскрывающий как общие структуры в составе этих процессов, так и их коренную разноприродность. В конце данного раздела мы бегло наметим вехи такого анализа.

Содержание высших ступеней Практики, как уже сказано, есть вхождение в горизонт личного бытия-общения. Передать его полно и адекватно не могут не только физические или системные аналогии, но и философский дискурс; здесь мы в сфере мистического опыта в точном смысле, как опыта событий трансцендирования. Надо учитывать, однако, что в своей полноте событие трансцендирования, актуальная онтологическая трансформация, — заведомо вне горизонта любого опыта как такового; религиозный дискурс передает эту полноту посредством эсха-

тологических теологом и мифологом. Поэтому опыт высших ступеней Практики — это скорее опыт «преддверия» онтологической трансформации, опыт подступов к ней, ее предвестий, начатков... — таких явлений, в которых начинают меняться сами фундаментальные предикаты способа человеческого бытия и которые лежат, в этом смысле, на границе опыта человека. Как сферу предельных, граничных феноменов человеческого опыта мы будем называть область высших ступеней Духовной практики — областью *Антропологической Границы*. К числу основных примеров явлений Границы, возникающих и культивируемых в Практике, принадлежат специфические изменения перцептивных модальностей человека, которые могут интерпретироваться как появление новой системы средств восприятия. Отмеченные во всех мистических традициях, эти новые перцепции носят в исихазме название «умных чувств»³.

Универсальная природа Духовной практики, очевидная из нашего описания, заставляет ожидать, что, помимо православного исихазма, эта общеантропологическая парадигма должна иметь и другие исторические реализации. Разумеется, наш выбор термина не был случайным: «духовными практиками» издавна принято называть психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего на Востоке. Самый известный пример их — йога, имеющая целый спектр разновидностей (как то классическая йога, тантрическая йога и др.); другие примеры доставляют дзэн, даосизм, суфизм... Как нетрудно увидеть, эти методики можно, действительно, считать реализациями парадигмы Духовной практики в нашем смысле; но при этом некоторые черты парадигмы требуют обобщения. Безусловно необходимой общей чертой следует считать тип явления в целом: любая реализация должна представлять собой холистическую практику Антропологической Границы, т.е. процесс, ориентированный к Границе и затрагивающий все уровни организации человеческого существа. Далее, путь восхождения к Границе всегда структурирован, пролегая от исходного этапа вхождения в процесс — резкого рубежа, «духовных врат», — до некоторого телоса, «высшего духовного состояния», не принадлежащего уже горизонту наличного бытия человека. Наконец, столь же непременно элементом надо считать создание в центральной части процесса специфической динамики восхождения, включающей одновременные фокусирование

внимания и концентрацию энергии («структура токамака»), причем ведущую роль в концентрации должна играть спонтанная энергия, исток которой вне горизонта опыта человека.

С другой стороны, во многих существенных аспектах духовные практики могут иметь глубокие различия меж собой. Важнейшее из всех разделений — альтернатива, касающаяся природы «высшего духовного состояния»: тот иной (по отношению к наличному бытию) онтологический горизонт, которому оно принадлежит, может иметь природу бытия личного или же безличного, имперсонального. Любая христианская практика должна, очевидно, отвечать первому из полюсов этой альтернативы, и в опыте исихазма телос его практики, обожение, раскрывается, в полном соответствии с тринитарным богословием, как вхождение в план личного (ипостасного) бытия-общения. Другой же полюс реализуют восточные практики, где телос представляется как растворение и утрата идентичности, достигнутость имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия (нирвана, Великая Пустота и т.п.). Это радикальное различие телоса необходимо сказывается на многих сторонах пути восхождения. Укажем всего один, но важный пример. Путь исихастского «умного делания» развертывается в диалогической парадигме как *возведение себя* (к Личности, Ипостаси); в соответствии с этим требуется устранять из сознания все образы, лишь отвлекающие от диалога, однако культивировать, «возгревать» чувства, нравственно-эмоциональные реакции: они в диалоге органичны. Напротив, в восточных практиках путь развертывается в элементе отрешенного созерцания *как разравнивание себя* (к Нирване, Пустоте); в соответствии с этим требуется устранять все эмоции, однако культивировать образную медитацию, которая содействует отрешенности, но с приближением к телосу должна прекращаться так же, как вообще все виды активности.

* * *

Дескрипция духовной практики как общеантропологической парадигмы создает адекватный контекст для сравнительного изучения синергийных и синергетических феноменов. Однако такое изучение должно учитывать и определенный негативный опыт, который успели принести попытки вынесения синергетических концепций за пределы их исходной физико-

математической базы. Сразу же вслед за формированием синергетики как конкретной физической субдисциплины примеры синергетических процессов начали обнаруживать в очень разных сферах реальности, и на современном этапе идеи и принципы синергетики все шире пытаются применять также и в области гуманитарных наук, к описанию социальных, исторических, культурных явлений. При этом возникает опасность расплывчатого и дилетантского толкования этих идей, приводящего в лучшем случае к необоснованным утверждениям, а в худшем — к бессмысленному жонглерскому перемешиванию физической и гуманитарной фразеологии. В примерах нет особой нужды — они повсюду в разлыве литературы по «философским проблемам синергетики» (в том числе, можно опасаться, и на страницах этого сборника). Поэтому первая задача — выделить отчетливое *концептуальное ядро*, наличие которого в рассматриваемых феноменах могло бы служить критерием их принадлежности классу синергетических, гесп., синергийных явлений.

Конститутивный признак любого явления — его тип динамики. Из нашего описания хорошо видно, что в Практике, равно как и в термоядерной параллели к ней, основу динамики составляет особого рода взаимодействие внешней энергии с внутренними силами системы: такое взаимодействие, в котором роль внешней энергии оказывается не хаотически разрушительной, а структурирующей и формостроительной. Концепция синергии, выдвинутая византийским богословием в тесной связи с опытом аскезы, прямо говорила о преображающем, обоживающем действии Божественной энергии в человеке, а исихастские тексты описывали спонтанную трансформацию человеческого существа под действием этой энергии. Интерпретируя эти свидетельства, научный разум заведомо не имеет права ставить знак равенства между синергийными принципами и явлениями, описываемыми в богословии и аскетике, и синергетическими принципами в физике и теории сложных систем; но он имеет возможность идентифицировать проявления некоторой универсальной «парадигмы структурирующего воздействия внешней энергии» на разных уровнях реальности.

А. Физический, или системный, уровень

Так формулирует основные черты занимающей нас парадигмы видный специалист по системным исследованиям: «Поток внешней энергии, проходящий через открытую неравновес-

ную систему в состоянии, далеком от равновесия, приводит к структурированию системы и ее компонент и позволяет системе принимать, использовать и хранить все возрастающие количества свободной энергии. Одновременно происходит увеличение сложности системы»⁴. Из этого описания выступают две главные предпосылки осуществления рассматриваемого энергийного механизма:

1) открытость системы (без которой невозможен поток внешней энергии);

2) начальная удаленность системы от равновесия, причем, как надо дополнить, предельная удаленность, «сильная раскачка», выведение из всей области стабильных режимов.

Процесс структурирования, который при выполнении этих предпосылок развязывается потоком внешней энергии, принадлежит именно к типу, встреченному нами в духовной практике: он представляет собой спонтанную генерацию упорядоченной последовательности, иерархии динамических структур, «энергоформ». Отличие их от обычных, статических структур в том, что они не осуществимы в отдельности, обособленно от процесса. Весьма важно также, что «принятие все возрастающих количеств свободной энергии» увеличивает не просто количество, но плотность энергии в системе. Иными словами, динамика системы неуклонно интенсифицируется, происходит энергийное сгущение, насыщение — и в итоге, система может достигать тех или иных «фазовых переходов», в широком смысле термина, т.е. переходов в сферы реальности (области фазового пространства) с радикально иными свойствами. К процессам такого рода принадлежат многие изучаемые сегодня процессы со свойствами самоподобия и самоорганизации, как то: генерация структур турбулентности, классического хаоса и др.

Б. Антропологический уровень

В антропологическом дискурсе перед нами во многом иная концептуальная ситуация. Прежде всего, здесь иное понятие энергии, далекое от физического и наделенное совершенно иными свойствами. В обсуждении со мной один из крупнейших современных физиков Стивен Вайнберг сказал: «Все, что говорится об энергии вне физики, — всего-навсего метафора». Конечно, это резкое преувеличение, но все же дистанция в понимании энергии такова, что никакое точное и детальное соответствие с действием синергетической парадигмы в физических системах

установить невозможно. И однако в общих чертах соответствие все-таки прослеживается. Следует, прежде всего, заметить, что внешняя энергия, действующая в человеке, априори может быть двоякого рода: энергия «Внеположного Супра-Истока», конституирующая духовную практику и являющаяся внешней в сильнейшем, онтологическом смысле, и энергия, внешняя лишь в обычном эмпирическом смысле, не в бытии, а лишь в сущем, не онтологически, а онтически. Как мы еще будем говорить в следующем разделе, такой «онтически внешней» энергией, действующей в человеке, можно считать энергию Бессознательного, поскольку она воспринимается человеком как не принадлежащая ему, не имеющая в нем своего источника. Кроме того, подобной энергией могут также обладать внешние инстанции и силы, репрезентированные в человеке разными способами и на разных уровнях. Действие энергий такого рода не может порождать феноменов духовной практики (оно может порождать лишь страсти, подлежащие устранению в практике), но тем не менее при выполнении двух вышеуказанных предпосылок оно также порождает процессы синергетического характера в широком смысле.

Подобные процессы, примерами которых служат многие практики трансгрессии и психоаналитические явления типа неврозов, комплексов, психозов, фобий и т.п., вызывали активный интерес постструктуралистской антропологии (или антиантропологии) Фуко и Делеза. В их построениях намечается энергийная антропологическая модель, в которой человек представляется как динамическая форма, *la forme-Notte*, порождаемая сопряжением разнообразных внутренних и внешних составляющих сил. Истоки такой модели они находят у Ницше: «Вот правильная постановка проблемы, которую Ницше назвал «сверхчеловеком»: если силы в человеке образуют форму не иначе как вступая во взаимоотношения с силами внешнего [синергетическая идея формостроительной роли внешней энергии — С.Х.], то с какими новыми силами рискуют они вступить в отношения теперь, и какая новая форма, которая уже не будет ни Богом, ни Человеком, может из этого получиться?»⁵. Итак, в этом русле современной антропологии идея формостроительного действия внешней энергии порождает антропологическую модель ницшеанского типа, в которой антропологическая реальность пластична и допускает богатые метаморфозы, хотя при этом отнюдь не вводится представлений об онтологической трансформации и мета-антропологических стратегиях.

В. Мета-антропологический уровень

Возвращаясь к случаю духовной практики, когда внешняя энергия инобытийна в своем истоке, а формостроительный процесс управляется принципом синергии, мы можем констатировать, что для синергийной икономии сохраняются те же две предпосылки, что для синергетической парадигмы, — открытость и удаленность от равновесия. При этом их значение возрастает, они выступают как важные и весьма ограничительные условия, обеспечение которых — в числе главных задач аскетического искусства. Причины понятны: процесс здесь становится единственным в своем роде онтологическим процессом, и этот уникальный его характер влечет высокую специфичность и ограничительность его предпосылок. Открытость здесь также есть онтологическое понятие и, вообще говоря, человек отнюдь не является открытым для энергии Внеположного Истока. По Хайдеггеру, открытость составляет определение истины, и та же концептуальная связь прослеживается в исихастском дискурсе: здесь опыт, удостоверенный как опыт духовного восхождения, именуется «истинным опытом» и поскольку определяющее свойство процесса практики есть его открытость энергии Инобытия, то, следовательно, истинный опыт есть опыт открытости. Как дальнейшее развитие свойства открытости, характеризующее антропологическую реальность как среду энергии Инобытия, в дискурсе духовной практики возникает понятие *прозрачности* («прозрачность для благодати», Божественной энергии). Что же касается второй предпосылки, то она включается в сам процесс практики как его исходная ступень, открывающие его Духовные Врата. Синергетический характер этой ступени как радикального потрясения, разбалансирования, выхода из всех привычных режимов и стереотипов существования особенно акцентирован в тех практиках, где данная ступень включает в себя ту или иную форму покаяния. Наиболее острую форму покаяния принимало в древнесирийском исихазме, где усиленно практиковались такие экстремальные его проявления, как «сокрушение» (πένθος) и плач, и сам термин, обозначавший монаха, значил буквально «плачущий».

Как мы уже отмечали, динамические принципы центральных этапов практики, где складывается спонтанная генерация антропологических энергоформ, также являются общими для процесса синергийного и синергетического. В известной мере это можно сказать и о динамических принципах высшего эта-

па: как мы указывали, синергетическая динамика также включает в себя продвижение к радикальным трансформациям системы, которые можно структурно сопоставить с онтологической трансформацией антропологической реальности. Поэтому в качестве общего резюме мы можем заключить о существовании единой парадигмы структурирующего воздействия внешней энергии — парадигмы, репрезентированной в трех уровнях реальности.

III. Человек как ансамбль стратегий Границы

Становится уже ясно, что обсуждение древних практик способно существенно обновить современные представления о человеке. Но можно сделать дальнейший шаг в этом обновлении: возникающие концепции позволяют продвинуться от выявления отдельной антропологической (или мета-антропологической) парадигмы к наброску цельной антропологической модели. Ключевое звено в этом продвижении — концепт Антропологической Границы: именно в нем древность и современность сходятся всего тесней. Опыт Границы занимает все больше места в опыте человека — и здесь, в этом опыте, в настойчивом влечении к Границе, наши сегодняшние и еще более завтрашние интересы встречаются с парадигмой Духовной практики как с важнейшей стратегией Границы.

Понятно, отчего мы так говорим. Множество самых разных фактов, факторов, явлений сегодняшней жизни и культуры демонстрирует, что влечение к Границе есть злоба дня, определяющая черта антропологической ситуации. Укажем лишь несколько из них, наудачу. Вот — тема трансгрессии, преступления границы, вышедшая для западной мысли на первый план, до сих пор расширяющая и усиливающая свое влияние. Здесь — самая прямолинейная реакция на Границу, замороженность Границей как таковой, словно замороженность кролика перед удавом. Часто трансгрессию представляют как отважный бунт против власти Границы, предельный жест утверждения свободы и достоинства человека; но верней и точнее видеть в ней жест кролика: замороженность Границей находит выход в болезненной *тяге преступить*, и кролик по имени Батай утверждает свою свободу, бросаясь в пасть... Недалеко отсюда и влияние психоанализа, еще более мощное. Здесь тоже нельзя не видеть влечение к Границе и занятость Границей; при этом последняя выступает как

«черта безумия», предел, за который не может проникнуть сознание и по ту сторону которого властвует Бессознательное. Далее, надо поставить в этот контекст и все разнообразные виртуальные практики, сфера и роль которых неуклонно растут: ибо виртуальная реальность есть тоже своего рода Антропологическая Граница. Ее философское понимание еще остается проблемой⁶, но несомненно, что здесь перед нами — реальность, не получившая части свойств действительной, полноценной реальности, недоовоплощенная и как бы клубящаяся вокруг реальности полноценного, не виртуального опыта: как в квантово-полевой системе любая реальная частица предполагается окруженной облаком виртуальных частиц. И наконец, непосредственно сами духовные практики и близкие к ним явления тоже служат предметом злободневного интереса, хотя этот интерес, на львиную долю, ублюдочного пошиба. Массовое сознание ищет практических, рецептурных способов достичь предельных, необычных форм опыта, способов «расширения сознания», активизации «скрытых ресурсов» организма... — и на этом пути проявляет полнейшую всеядность, обращаясь к древним традициям, практикам всех культов и сект, новейшим психоделическим средствам, психотехническим методикам и т.д. и т.п.

Таким образом, парадигма Духовной практики обретает новую актуальность как одна из стратегий Антропологической Границы; и это заставляет нас взглянуть на нее под новым углом. Как ясно из приведенных примеров Антропологическая Граница не есть нечто единое и простое, она обладает некоторой структурой. Учитывая, что концепт Антропологической Границы должен трактоваться не субстанциально, а энергично, в измерении бытия-действия, мы различаем в строении Границы части разной природы: граница, осваиваемая в виртуальных практиках, граница, что отделяет «область безумия» — процессы, индуцируемые из Бессознательного (неврозы, комплексы, перверсии...) и наконец, граница, отвечающая духовным практикам как процессам, что подводят к онтологической трансформации, изменению фундаментальных предикатов наличного бытия (онтологическая, или мета-антропологическая Граница). Соответственно выделяются различные виды стратегий Границы: виртуальные стратегии — стратегии Бессознательного — духовные практики; и последний вид может быть определен как объемлющий те антропологические стратегии, что направлены к онтологической, или мета-антропологической Границе.

В этой связи возникает обширная задача или скорей круг задач: необходимо увидеть и проанализировать специфические отличительные черты каждого из видов. Исходной определяющей чертой — собственно, дефиницией явления в дискурсе энергии — служит **тип энергетики, обеспечивающий выход на Границу**. Для Духовной практики этот тип, как мы говорили, есть синергия: приобщение к энергии источника, внеположного горизонту всего человеческого опыта («Внеположного Супра-Источка»), достигаемое посредством диадической структуры «антропологического токамака». Для стратегий Бессознательного именно последнее и определяет тип энергетики: оно — также энергетический источник, внешний для всего поля опыта человека («Внеположный Суб-Исток»⁷), но связь с ним реализуется не в «структуре токамака», а в тех фигурах — комплексах, неврозах и т.п. — что описывает психоанализ. И наконец, в виртуальных стратегиях реализуется энергетика недоволения, формо-строительной и структурной ущербности: здесь Антропологическая Граница достигается не за счет появления необычных энергоформ, а за счет отсутствия тех или иных обычных, необходимых в структуре полноценного опыта эмпирической реальности. При этом из всех видов стратегий только Духовная практика ориентирована к иному горизонту бытия, т.е. является онтологической границей. Стратегии Бессознательного определяют границу онтическую, служащую границей для сущего, но не для бытия; и поскольку виртуальная реальность не составляет особого онтологического горизонта, являя собой не род, а «недород» бытия (см. статью⁸), — виртуальные стратегии также определяют лишь онтическую границу, которая, однако, отлична от той, что конституируется Бессознательным, ввиду отсутствия в виртуальной реальности связи с каким-либо Внеположным Истоком. Эта характеристика типов энергетики позволяет заключить, что выявленные нами три области, «ареала» Антропологической Границы исчерпывают ее целиком, ибо, помимо энергетического преизбытка (за счет внешнего источника) или недостатка, других, энергетических механизмов, обеспечивающих выход на Границу, быть не может. Мы получили, таким образом, полное описание топике Границы.

Что до других особенностей, то сейчас мы отметим всего одну: глубокую связь, которая существует между Духовной практикой и феноменом духовной (религиозной) традиции. Решающий элемент в структуре практики — ее телос, «высшее духов-

ное состояние». Оно определяет характер возводимой в практике и подводящей к нему иерархии ступеней-энергоформ и тем самым оно несет в себе специфику данной практики, ее уникальность. Однако оно отнюдь не вырабатывается, не изобретается в самой практике! Оно привходит извне, из более широкого контекста, как это ясно на любом примере — хотя бы на примере обожения в исихазме. И этот более широкий контекст есть именно религиозная традиция, в рамках которой телос практики выступает как ее «религиозный идеал»*. Вывод отсюда тот, что лишь на базе религиозных традиций возникают стратегии, прокладываются тропы, знающие и держащие направление к мета-антропологической Границе. Лишь на базе традиции возможен опыт, в котором был открыт уникальный «антропологический токамак», возводящий человека к этой границе. И в этом смысле можно сказать, слегка исправив марксистский лозунг, что традиции — локомотивы антропологии, а следом за нею и истории.

Традиция же — крайне своеобразный феномен, органический и самодовлеющий. Ее зарождение неуправляемо, ее нельзя учредить или сконструировать, и никогда еще не были эксплицированы те условия и тот род опыта, индивидуального и коллективного, в лоне которых совершается ее появление. Ее органическая природа проявляется также в важной особенности, которую можно назвать качеством несоединимости или несливаемости: различные традиции — а с ними и соответствующие духовные практики — конечно, соприкасаются меж собой, оказывают взаимные влияния, однако не допускают взаимного соединения или комбинирования, не сливаются, как вода и масло. Мета-антропологический телос определяет иерархию энергоформ, которые все связаны необходимой последовательностью и восхождение по которым — единый неразрывный процесс; так что вмешательство в любое звено грозит разрушением всего процесса. Поэтому любое смешение, эклектизм, искусственные комбинации разных традиций или практик заведомо бессильны создать новую традицию или духовную практику: они могут вести к Границе, но не к *онтологической* Границе.

* Кавычки здесь выражают сразу и общепринятость термина, и его неадекватность: платонический термин отсылает к умозрительным предметам, к «миру идей», тогда как «высшее духовное состояние» в духовных практиках и традициях — предмет деятельной связи, отнюдь не умозрительной, а полномерно-жизненной, холистической.

Эти свойства традиции ведут к существенным выводам. Мы отмечали, что в кругу стратегий Границы ныне присутствует — и пользуется большой популярностью — целый спектр явлений, «близких к духовным практикам»: разнообразные психотехники типа холотропной терапии, методики медитации и холистического тренинга, сочиняемые на базе восточных традиций, экстатические процедуры сект и групп стиля New Age... und so weiter. Многие из них приписывают себе статус Духовной практики. Наш анализ позволяет лучше понять природу этих явлений. Как правило, они действительно продуцируют предельные, граничные формы опыта, тем самым являясь стратегиями Границы; в своем строении они часто используют элементы парадигмы Духовной практики или даже в целом пытаются следовать ее образцу, — и однако, по приведенным причинам, все они представляют собой не подлинные духовные практики, а только их имитации, симулякры. Подобные имитации, подмены энергоформ Практики могут возникать и вполне неумышленно, в ходе самой практики; и, сталкиваясь с ними, исихастская аскеза еще в древности выработала для их характеристики важное понятие «прелести» (подробно см. в книге⁹). Это своего рода гибридные формы: имитируя структуру стратегий онтологической Границы (духовных практик), такие стратегии тем не менее не ориентированы к ней, а значит, ведут к другим частям (ареалам) Антропологической Границы — к сфере стратегий Бессознательного либо виртуальных стратегий. Чаще и типичней всего — скрещиванье с ареалом Бессознательного: мы видели, что в стратегиях Бессознательного (их, впрочем, лучше называть фигурами или паттернами Бессознательного, поскольку термин «стратегия» коннотирует с осознанностью, сознательностью), как и в Духовной практике, энергоформы выстраиваются действием Внеположного Истока, и потому именно эти два рода стратегий оказываются легко смешиваемы между собой в явлениях прелести. Гибридные формы дополняют собой систему основных видов стратегий Границы, и с их учетом эту систему можно полагать завершенной.

* * *

Сделаем неожиданное заявление: из проделанных рассуждений отчетливо выступают контуры искомого — антропологической модели нового типа. Почему это так? В нашем тексте мы

выделили и бегло охарактеризовали полный набор стратегий Антропологической Границы и дали тем самым описание топики Границы (коль скоро Граница, как говорилось, — энергийный, а не эссенциальный концепт). Но вспомним классический смысл определения, дефиниции: определить предмет именно и значит описать его пределы, границы. Поэтому наша топка Антропологической Границы — не что иное, как характеристика Человека (рассматриваемого в энергийной проекции, в измерении бытия-действия) через его Границу (также трактуемую энергийно). Разумеется, пока эта характеристика лишь зачаточна: она только перечисляет компоненты Границы, описывает их как некий разрозненный набор. Критически необходим следующий шаг — надо увидеть и понять взаимосвязи, взаимоотношения компонент. Чтобы восстановить единство того Человека, кому принадлежат описанные стратегии, надо раскрыть весь комплекс отношений между этими стратегиями — их различия, их взаимодействия, почему и когда человек выбирает те или другие из них, какие факторы, обстоятельства дают перевес тем или другим. Отсюда станет ясна топология, фактура энергийной антропологической реальности — и лишь тогда наша первичная опись, инвентаризация Антропологической Границы приблизится к подлинной антропологической модели.

Но и с учетом сказанного заглавие текста пока оправдано лишь наполовину. Пусть наши рассуждения в самом деле намечают некоторую антропологическую модель — но отчего, по какому праву это «модель Третьего тысячелетия»? Известные аргументы были уже даны в начале раздела: рассматривая характерные явления современности, мы находили, что «определяющая черта антропологической ситуации — влечение к Границе». Но эти аргументы следует дополнить, за указанными явлениями стоят более крупные, глобальные факторы. «Влечение к Границе» выражает приближение к ней, активизацию отношений с ней, сразу во всех ее ареалах, и это все не может не толковаться как явный антропологический сдвиг, изменения, происходящие с человеком. Существенно и еще одно: нет оснований считать эти антропологические изменения вторичными следствиями каких-то более широких или более глубинных процессов; первичная их инстанция — сам человек. Подобное было почти немисливо для всего классического европейского мирозерцания. Как мы говорили, человек как таковой, «сам человек», здесь не был ни цельным, ни центральным, и в историческом бытии

он выступал как субстрат, не обладающий самодвижностью, способный меняться лишь под воздействием перемен в неких первичных, доминирующих планах реальности — идейных, социальных или материальных, смотря по вкусу. Привычным образом бытие человечества описывали как социально-исторический процесс, производящий наряду с прочими также и некие антропологические следствия.

Ныне это становится все более невозможным. На рубеже тысячелетий наш мир — арена активнейших перемен во всех планах существования, но можно уверенно утверждать, что самые глубокие и решающие — именно антропологические перемены. Эпоха переживает радикальные тектонические сдвиги, суть которых уже нельзя передать привычно как смену «культурной парадигмы» или «общественной формации», ибо — повторим вновь — *начал крупно меняться сам человек*. Все больше, все очевиднее и бесспорней он уже не субстрат, а субъект, герой разыгрывающихся перемен. И это значит, что, наряду с динамикой исторической, социальной, культурной, существует и собственно антропологическая динамика, которая не только не производна от этих знакомых видов, но именно сейчас, в наши дни, убыстряясь и нарастая, приобретает над ними приоритет. В социальной науке, в парадигмах гуманитарного знания можно ожидать своего рода обратного движения: как прежде антропология жестко социализировалась, и человек в самых существенных аспектах выступал социально детерминированным, так ныне созревает и намечается обратная тенденция, к антропологизации социальных наук, к тому, чтобы строить «общественный дискурс», отправляясь от человека — и человек, говоря языком дизайнера, выступал как «универсальный модуль» для нарождающейся новой картины исторической и социальной реальности. (В частности, возможно попытаться описать на базе Антропологической Границы — «историческую границу», феномены границ и разрывов в историческом бытии, рубежных эпох и т.п., — что не лишено актуальности сегодня, на рубеже тысячелетий.) Зерна такой тенденции издавна появлялись в русской мысли (у славянофилов, Бердяева, Карсавина), заметные стимулы для ее усиления внесли экзистенциализм и психоанализ*, и совре-

* Напомним хорошо известное высказывание Фрейда: «Не является ли оправданным диагноз, согласно которому... некоторые цивилизации или некоторые эпохи цивилизации — а возможно, и целое человечество — становились «невротиками»?... Можно ожидать, что когда-нибудь и кто-нибудь отважится вступить в область патологии культурных сообществ».

менная ситуация дает ей новую пищу. Однако серьезные плоды здесь возможны только после того, как будет основательно понята сама антропологическая динамика. Сущность ее еще нисколько не раскрыта наукой. Мы знаем лишь, что налицо углубляющийся антропологический сдвиг, который захватывает все — соматику, перцепции, интеллект; и ясно также, равно из логики и из фактов, что вектор этого сдвига может иметь всего единственное направление — к Антропологической Границе. Такова та глубокая и глобальная подоснова, что кроется за «влечением к Границе».

В итоге новая антропология, которая была бы антропологией Границы, действительно, является заданием и потребностью времени. Потребна новая модель человека, которая давала бы тематизацию Границы и в центре которой стояли бы отношения человека с его Границей. Как мы убедились, такая антропология, такая модель должны исследовать конфигурации энергий человека, рассматривать человека в энергийной проекции, и Антропологическая Граница возникает в них как существенно энергийный концепт, сопоставляемый совокупности стратегий и практик человека. В свете этого нам во многом уясняются перипетии современного развития темы о человеке. В рамках эссенциалистского дискурса, который всегда оставался доминирующим в европейской мысли, нельзя удовлетворительно развить тематизацию Антропологической Границы. Для философской антропологии Запада Духовная практика — важнейший тип стратегий Границы и центральный концепт энергийной антропологии — не существовала и не могла существовать как понятие, расцениваясь как явление маргинальное и близкое к патологии. Энергийное видение человека на Западе связывали исключительно с Востоком, либо с оккультным и паранаучным мышлением (игнорируя ведущие к нему внутрехристианские потенции); и освоение его, делающееся все более актуальным, предстает здесь как переход в русло восточной духовности либо маргинальной эксцентрики. В итоге современное «влечение к Границе» еще заметно усиливает тот кризис европейского антропологизма, что давно уж инициирован общими факторами философского и культурного процесса.

Плоды этого кризиса и поиски новых путей в западной мысли разнообразны. По методу и подходу, к выдвинутой нами модели ближе всего Фрейд и психоанализ: они развивают энергийный дискурс о человеке и углубленно анализируют феномены Гра-

ницы. Но эта близость, однако, подрывается в корне противоположностью многих принципиальных позиций. Психопсихология — идеологизированный дискурс, он включает в свою орбиту лишь одну часть Антропологической Границы, топику Бессознательного, и воинствующе отрицает существование других — прежде всего мета-антропологической Границы*. Далее, конструктивный ответ на кризис пытается дать новая протестантская теология (Ю.Мольтман, Б.Мец и др.). Пересматривая главные этапы европейского антропологизма: образ человека в античности, христианский антропо— или тео-центризм, ренессансный культ человека и т.д. — здесь пробуют наметить очередной этап в этом русле, внося новое содержание в базовые элементы его концепции человека. Этот пересмотр заявляет себя смелым и радикальным, говорит об «антропологическом повороте», даже об «антропологической революции» — и все же на поверку оказывается лишь продолжением старой линии, тянущейся еще с начала прошлого века, от Шлейермахера и Штрауса: линии неумеряемой ничем интериоризации, психологизации, субъективизации христианства, деконструкции и «демифологизации» всего, что представляется «сверхъестественным» и «мифическим» для мозга немецкого профессора теологии. Нетрудно увидеть, что в нашей теме такая линия, утверждая «антропологическую революцию», проводит под этим именем только инволюцию: свертывание мета-антропологической перспективы и редукцию человека к эмпирическому индивиду, в котором не хотят, не имеют смелости увидеть латентной *способности и жажды прермениться*. Индивид же, нудимый этою вечной и неизбывной жадой, не пленяется столь удобно, специально под него адаптированной религией — и устремляется в школы дзэна и кун-фу..

Однако преобладающую реакцию на кризис выражают, бесспорно, антиантропологические тенденции, выпукло представленные, к примеру, в теориях Мишеля Фуко или в постмодернистской концепции «смерти субъекта». В немалой мере эти тенденции и видимую в них тягу к деантропологизированной картине реальности нельзя не счесть основательными и оправданными; они равно подкрепляются и эволюцией мысли о человеке, и реальным опытом современности и «постсовременно-

* Точная и удачная формула этого отрицания — тезис Лакана: «Истинная формула атеизма Бог бессознателен» (*J.Lacan. Four fundamental Concepts of Psycho-analysis. Penguin Books. 1986. P. 59*).

сти». Встает, однако, вопрос: не обязаны ли мы тогда счесть в той же мере неосновательной набросанную выше модель? разве она не тяготеет к прямо противоположной картине, к «цельности и центральности» человека, представляя его в качестве фокуса реальности и ее нексуса, начала топологической связности в бытии-действии? — Вопрос полезен для нас, он позволяет намного ясней увидеть смысл перехода к энергийному представлению человека. Весьма важно заметить, что это представление глубоко изменяет постановку проблем личности и идентичности (самоидентичности человека), так что может даже, в известном смысле, считаться «анти-антропологическим», деконструирующим представлением.

В классической западной эссенциалистской модели человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются); он есть субстанциальная данность, онтологически и антропологическивершенная, и дело его по отношению к себе, собственной природе, есть только ее культивация (окультурирование, возделывание, отесывание) во всех измерениях — нравственном, социальном и т.д. Как субстанциальная и эссенциальная данность он обладает самоидентичностью, сохраняет тождественность себе. Все чудесно, но, увы, именно этот род антропологизма потерпел крах. Описанного субъекта больше нет. Помер. Как уточняет, однако, западная мысль, помер он не вполне: остается пока еще точка зрения, «оптика» субъекта, определенный угол, под которым представляется реальность, определенный принцип интеграции данных опыта, или же то, что называют в феноменологии «субъектная перспектива»... Все это покрывается термином «субъективность» или, предпочтительнее, «субъектность», и ситуация резюмируется в формуле: **«Нет субъекта, однако есть субъектность»**¹⁰. За субъектом здесь сохраняется род существования, весьма напоминающий чеширского кота.

Понятно, что в энергийной антропологии, представляющей человека посредством его «энергийного образа», неостановимо и неуловимо меняющейся конфигурации энергий, субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого начала. Субъект не умер здесь — ибо не родился. Однако неоспоримо существует субъектный опыт, существуют способы его объединения, принципы его единства — иначе говоря, все то, что составляет «субъектную перспективу»; и высокоразвитые методики организации опыта в духовных практиках

свидетельствуют, что энергийная антропология действительно обладает в своем аппарате субъектной перспективой*. Формула «Нет субъекта, однако есть субъектность» — или чуть иначе, «Я есть субъектность, но не субъект» — оказывается емкой и выражающей определенный консенсус по поводу антропологической ситуации. За нею сквозит какой-то новый, более гибкий и динамичный образ человека.

Но вместе с тем эта формула остается сама по себе неясной, недоговоренной; она не выражает законченной позиции в проблемах личности и идентичности. «Субъектность без субъекта» — вообще говоря, только поток энергий — сущее, заметно сближающееся с буддийским образом человека как потока дхарм. Конечно, это не просто поток, а такой, где есть элементы организации и структуры, обеспечивающие субъектную перспективу, — подобно тому, как в буддийской антропологии поток дхарм человека структурируется на пять скандх. Но эти элементы еще явно недостаточны для какого-либо содержательного принципа самоидентичности — хотя в то же время нельзя утверждать и заведомого отсутствия или невозможности последней. Налицо неопределенность, и с позиций нашей модели она понятна и закономерна. Естественно полагать, что наделенность сущего предикатом (само)идентичности, равно как и конкретный характер последней, зависят от способа существования, или (само)осуществления сего сущего. Коль скоро же способ самоосуществления человека определяется через отношение к Границе, выражаемое стратегиями Границы, — следует ожидать, что вопрос о самоидентичности человека может иметь разный ответ в зависимости от реализуемой граничной стратегии или, что то же, от области (ареала) Антропологической Границы.

Нетрудно увидеть, что это и впрямь так. В ареале виртуальной реальности может, вообще говоря, становиться недооформленной, неполной даже субъектность — тем более самоидентичность человека. В стратегиях Бессознательного человек, безусловно, может обладать самоидентичностью; однако в этих стратегиях отсутствует топологическая связность и цельность сознания (см. 11), и отвечающая им идентичность, неся вместе с ними печать конституированности Бессознательным, является специфической аномальной идентичностью изолированного участ-

* Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в нашей книге «К феноменологии аскезы».

ненного сознания. В итоге вновь в выделенном положении Духовная практика: из всех стратегий Границы лишь в ней идентичность цельного сознания не является исключенной. Но достигается ли она? Как легко видеть, в рамках парадигмы духовной практики наличие мета-антропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека — однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно противоположные друг другу. Телос Практики, ее «высшее духовное состояние», несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности — но, как мы убедились, эта позиция может быть двойкой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто — и тогда самоидентичности не имеет.

Итак, возникает альтернатива. Самореализация в парадигме Духовной практики несет претворение недоопределенного энергийного «Я», «субъектности без субъекта», — либо возводящее «субъектность» в личность со всею полнотой идентичности, либо растворяющее «субъектность» вместе с ее начатками идентичности — в Ничто. Если же субъектность не связывает себя с этою парадигмой (как в случае постмодернистского сознания), она — на распутье, в перманентной онтологической бифуркации. Различия между этими ситуациями отнюдь не теоретические, а жизненные, не в философской позиции, а в способе и самом итоге самоосуществления человека. Альтернатива не имеет априорного решения. Нет и не может быть доказательства того, что такая-то из представляющихся стратегий «истинна», тогда как прочие «ложны». Выбор между самоосуществлением в лицетворении нашего недопеченного «Я» или же в его растворении — предмет не теоретического доказательства, а творимой истории, личной и общей. Ответ будет известен в конце.

Примечания

- ¹ См.: *Хоружий С.С. К феноменологии аскезы*. М., 1998.
- ² См.: *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // *Вопр. философии*. 1999. № 3.
- ³ Там же.
- ⁴ *Ласло Э.* Век бифуркации. К постижению меняющегося мира // *Путь*. 1995. № 7. С. 118.
- ⁵ *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 169.
- ⁶ Путь к философской трактовке виртуальной реальности мы пробуем наметить в статье: *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Вопр. философии*. 1997. № 6.
- ⁷ Об этом понятии см.: *Хоружий С.С.* Психология врат как врата метапсихологии // *Моск. психотерапевт. журн.* 1999. № 2.
- ⁸ *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Вопр. философии*. 1997. № 6.
- ⁹ См.: *Хоружий С.С.* Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // *Вопр. философии*. 1999. № 3.
- ¹⁰ См. разностороннее обсуждение этой ситуации в сборнике *Who comes after the Subject?* / Ed. by E.Cadava, P.Connor, J.-L.Nancy. N.-Y., 1991.
- ¹¹ *Хоружий С.С.* Психология врат как врата метапсихологии // *Моск. психотерапевт. журн.* 1999. № 2.

В. Э. Войцехович

Человек как аттрактор биоэволюции* (антропо-синергетический взгляд на развитие жизни)

Пойми себя сам.

Дельфийский Оракул

Свет не вне меня, а во мне.

И прелести твоей секрет

Разгадке жизни равносильен.

Борис Пастернак

Что такое жизнь, в чем ее сущность? На этот вопрос пытались ответить самые разные ученые, мыслители, философы, религиозные деятели, поэты... Борис Пастернак приравнивает трудность решения проблемы жизни к загадке красоты. Я согласен с ним, но все же полагаю, что как поэт Пастернак глубже, т.е. понимание сущности жизни внутренне связано с пониманием сущности человека. Углубляясь в самих себя, мы приближаемся и к разгадке жизни вообще. Как же понимали этот феномен?

Мифологическое понимание жизни.

«Все живое» — так считали авторы легенд, сказок, мифов Древней Греции, Китая, Руси и других стран в доцивилизационные времена. Ту же мысль выражает и Дерсу Узала, дитя природы — дальневосточный охотник и герой книг В.К.Арсеньева. «Все — человек», — говорит Дерсу, подразумевая, что и тигр, и чайник, и дерево подобно нам, имеют душу, желания, стремления и т.п.

В дальнейшем культура дифференцирует все на живое и неживое, на разумное и неразумное и т.д.

Античное понимание жизни.

Его выразил Аристотель: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом... Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же (как форма) есть энтелехия: стало быть душа есть

* Статья написана при содействии Российского гуманитарного научного фонда. Проект 01-03-00418а.

энтелехия такого тела» [*Аристотель. Метафизика. С. 394*]. Аристотель прямо связывает жизнь с присутствием души, вносящей движение, рост в тело.

Средневековое понимание жизни.

Научно-философский подход к феномену становится теологическим. Но и в религиозной культуре присутствует идея эволюции; Бог создает различные виды жизни по принципу «от простого к сложному», начиная с растений и завершая первочеловеком. И вторая важная мысль Библии: подобно тому, как Бог вносит дух в материю, так же и душа вносит движение в мертвое тело.

Понимание жизни в период Возрождения и Нового времени (XVI—XX вв.).

В эту эпоху, эпоху как бы повторения античности, когда культура Запада на 5 столетий обретает интерес к внешнему, к природе, возобновляются поиски сущности на научной основе. Они проходят стадии: механистическую (XVII — XVIII века), физико-химическую (XIX, начало XX века), кибернетически-информационную (вторая половина XX века). Машинно-подобный образ животного и растения у Р.Декарта перерастает в представление о живом как физико-химической фабрике (Э.Геккель, Э.Брюкке). Но с середины XX века живое трактуют гораздо тоньше — и как холистическую систему, обладающую свойством целостности, в отличие от механистических систем (после Л.Берталанфи), и как информационную систему (с Н.Винера, А.Н.Колмогорова).

Системно-структурный взгляд на жизнь сформировался одновременно с квантово-механическим, в 30—40 годы, когда появились работы биолога Л.Берталанфи и физика Э.Шредингера. Тогда удалось осознать главное — понимание специфики живого, ее принципиального отличия от неживого. Отсюда формируется информационно-полевое понимание жизни [*Гурвич. С. 24*]. [*Sheldrake; Thom*].

Отсюда ясно, что с позиций синергетики из множества различных определений жизни [*Серебровская*] для нас имеют значение те, которые опираются на понятия информации, хаоса, самоподобия, воспроизводимости и той или иной направленности на человека как существенную часть живой материи, наиболее развитый биовид (по крайней мере на Земле и в наблюдаемой нами части вселенной). Таким образом, *жизнь — это совокупность информационных систем, обладающих свойствами самоподобия, самовоспроизводимости, целенаправленности.*

Тогда в область живых систем (растений, животных) попадают звезды, минералы, реки, системы элементарных частиц и т.п., причем в той мере, в какой в них присутствует тенденция к самосохранению и самовоспроизведению, тенденция, противостоящая II началу термодинамики. Так у специалистов по минералам существует убеждение, что минералы — особый вид жизни. Они не только сохраняют себя, но и растут, размножаются, воспроизводят себя в подходящих внешних условиях, а также воспринимают информацию, хранят ее и перерабатывают, даже передают «дружественным» существам и предметам. Ряд геологов и планетологов также находят некоторые свойства существ у горных систем, континентов, планет.

В живом организме как информационной системе взаимодействуют бесформенный хаос и организованная форма, вносящая информацию о самой себе, о собственной структуре, функциях, возможностях в океан потенциального, бесформенного.

Наиболее явно идею оформленности бытия и уровней оформленности выразил Аристотель в учении о форме и материи.

По мнению Аристотеля, все вещи есть соединение материи и формы. Материя понимается как потенция вещи, как способность принять форму, как исходное предельно неорганизованное начало, как хаос. Форма — это акт, сила и энергия, способность организовать материю в вещь. Акт, или оплодотворение, овеществление есть *entelechia* (понятие, напоминающее современному читателю информационное структурирование материи). Рассматривая живую материю, философ разделяет душу (как аналог формы) на вегетативную, чувственную и разумную.

Классифицируя же уровни оформленности бытия, Аристотель вводит: 1) неформенную материю (хаос), 2) минимально оформленный уровень — глина, камень, 3) растение, 4) животное, 5) человека, 6) форму форм — Бога [*Аристотель. О душе*].

Как отсюда видно, наряду с душой человека, животного, растения Аристотель вводит и «каменную» душу, в каком-то смысле признает живым (а также одушевленным, наделенным энтелехией) и минералы, что вполне соответствует описанному здесь расширительному пониманию живого.

Позже эту классификацию («лестницу» Аристотеля) совершенствуют, усложняют (особенно в христианской философии), но критерий классификации остается прежним — по степени проникновения формы в материю. Вещь в такой степени сложна, насыщена информацией, одушевлена (или даже одухотворена) и совершенна, в какой степени она оформлена.

Отсюда мы можем рассматривать развитие жизни (по крайней мере на Земле, а может быть и в Метагалактике, памятуя антропный принцип) как восхождение к человеку, как всепланетную устремленность различных форм к нему *как аттрактору эволюции*, как центру живого бытия. Под человеком в данном случае мы понимаем не только представителя биовида *homo sapiens*, но гораздо шире — как разумное коллективное животное, устремленное к свету. Свет здесь понимается метафорически, как идеал, источник энергии, знания, обеспечивающий существование и развитие нашего биовида. Свет — главный аттрактор нашей эволюции.

В религии это Бог. В искусстве — красота. В нравственности — добро, благо. В науке — истина. Отсюда человек лишь один из представителей «семейства света», которое входит в совокупность всех семейств высокоразвитых существ, обладающих разумом.

Вероятно, наряду с семейством света есть и другие семейства разумных существ, нацеленные на иные идеалы.

Идеал света присутствует во всех культурах нашей планеты, а главное — на этом образе строятся мировоззрения (мифы, религии, философские учения). Так, под целью жизни философы понимали восхождение к свету, восхождение по некоей лестнице (8 ступеней Будды на пути к нирване, 6 ступеней оформленности бытия у Аристотеля, 30 ступеней духовного совершенствования на пути к Богу у св. Иоанна Лествичника и т.д.).

Подобные идеи о «световой» природе человека высказывал Тейяр де Шарден. Он понимал вселенскую эволюцию как восхождение к точке Омега (Богу) [*Тейяр де Шарден*]. Одной из промежуточных ступеней движения к нему является человек (добавим, представитель семейства света).

Отсюда эволюцию жизни можно понимать как устремленность к (обобщенному) человеку. Но под жизнью здесь понимается жизнь в известной нам части вселенной. Потому-то она и известна нам, что проще, чем мы сами, познаваема нами. Мы способны понять лишь то, что соответствует априорным формам познания, данным нам. Та же мысль выражена и в антропном принципе (особенно в его сильном варианте).

Антропный принцип формулировали советский ученый Г.Е.Ид-лис (1956 г.), позже — немецкий астроном О.Хекман, английский космолог Ф.Хойл и другие. В слабой форме, восходящей к

упомянутым авторам, он звучит так: «Фундаментальные физические постоянные принимают такие значения, которые *допускают* возникновение жизни и разума во вселенной».

Сегодня мы знаем множество примеров, подтверждающих связь законов природы и условий для возникновения жизни (Берроу, Типлер, Росс). Отсюда сильная формулировка антропного принципа: «Законы и структура Вселенной таковы, что они *непрерывно* порождают наблюдателя».

Поэтому и можно рассматривать жизнь во вселенной, в нашей метagalактике как человекомерный феномен, т.е. нечто сопоставимое с ним, нечто, мерой чего является он сам.

Возникновение жизни и разума во вселенной обусловлено фундаментальными физическими постоянными (ФФП) — такими, как c (скорость света), e (заряд электрона), h (постоянная Планка), H (постоянная Хаббла), гравитационной постоянной γ и другими.

Связаны ли они с фундаментальными математическими константами (ФМК)? Вопрос об этом поставил Д. Гильберт [*Гильберт*]. ФМК — это 1 , π , e , i , постоянная Эйлера 1 и другие. Все они связаны друг с другом, но связаны ли с материальным миром? Общеизвестного ответа не получено до сих пор. Множество авторов брались за выведение физических постоянных из математических; ФФП из ФМК. На этом пути они руководствовались уверенностью ряда известных математиков и физиков-теоретиков в том, что «В математике все есть», т.е. все физические законы, постоянные, физическая структура мира в целом — все это потенциально содержится в уже открытых или пока не открытых, будущих математических структурах.

Это утверждение поддержал бы не только Пифагор, но и многие ученые последующих столетий, так или иначе соглашавшиеся с принципом «Все есть число». Именно поэтому до XVII века, до начала и расцвета экспериментальной и эмпирической науки Нового времени не ставился (да и не мог ставиться) вопрос о «Необъяснимой эффективности математики в естественных науках» (Е. Вигнер). До того времени подобный вопрос был бы бессмысленным в силу веры многих ученых и философов в то, что в сущности мира лежит математика. То, что очевидно, не нужно было объяснять. В то же время с появлением естествоиспытателей наука стала пониматься как *пытка* по отношению к пассивному объекту — природе. Пытка убивает, превращает живое в мертвое, поэтому целостность мира, всеоб-

шая связь исчезли в классической науке и направлениях философии, ориентированных на нее (позитивизме, прагматизме, например). Современная наука, постнеклассическая наука [*Степин*] пытается восстановить целостность представления о мире, понимает его как синергийный организм, в котором совместно, в единстве, в коэволюции развиваются живая и неживая материя, человек и вселенная.

Среди различных определений математики для нас имеют значение те, которые сводятся к пониманию ее как совокупности возможных формальных структур. С такой точки зрения наш физический мир описывается в конечном счете математикой. Причем математика содержит в себе не только известный нам физический мир, но и множество иных миров, не открытых пока даже теоретически.

Антропный принцип объясняет, почему не удавалось до сих пор из ФМК вывести ФФП. Дело в следующем. Предположим, верен антропный принцип в сильной формулировке. Тогда ясно, что ФФП привязаны к разумному наблюдателю, присутствующему во вселенной. В то же время ФМК не привязаны к нему, т.к. потенциально содержат не только наш мир, но и множество иных вселенных, в том числе без человека. Поэтому к ФМК необходимо добавить ограничение, например одну константу (или константы), выражающую антропный принцип и законы, описывающие человека в нашей метagalактике. Назовем эту константу A (от имени первочеловека Адама). При добавлении к ФМК константы A множество возможных миров сокращается до множества антропных вселенных. Из ФМК + A выводятся ФФП.

Но откуда взять константу A ? — Возможно, в тех областях наших знаний, которые описывают человека, например, в интуиционизме, в гуманитарной математике [*Войцехович, 1989. С. 45*].

Впервые идею о человекомерной математике высказал голландец Л.Э.Я.Брауэр в 1908 г. Он создал интуиционизм — направление в математике и ее основаниях, которое ориентировано на мышление, применимое в истории, психологии и других гуманитарных областях [*Гейтинг. С. 19, 25*]. Брауэр вводит, например, *свободно* становящиеся последовательности, *свободу* как метапонятие и вообще объекты, зависящие от решения людьми тех или иных проблем (например, существует ли в разложении числа π сочетание 1234567890?). Вопрос не простой, поскольку «длина» разложения π бесконечна. Позже Брауэр вводит в математику понятие Творца как активное начало, созидающее ту или

иную математику в зависимости от собственного свободного выбора. Сходные идеи о субъектном начале появляются также в основаниях математики у Э. Цермело (в аксиоме выбора), у Гильберта в метаматематике (метатеория играет роль как бы субъекта по отношению к изучаемой ею объектной теории).

В чем-то сходные идеи о *духовной математике* высказывали о.Павел Флоренский, А.Ф.Лосев, В.В.Налимов и другие. Конечно, в последнем случае под математикой понимают уже не науку о числах и фигурах и даже не науку о бесконечности (Г.Вейль), а скорее учение о свободной игре мыслеформами, что ближе к Г.Кантору, говорившему, что сущность математики в свободе, и Э.Брауэру, писавшему о внутреннем единстве математики, искусства, жизни.

Так, разрабатывая концепцию спонтанности бытия и познания как распаковки смысла, упакованного на семантическом континууме, Налимов обосновывает всеобщность геометрии (пангеометризм) и полагает, что не только жизнь, но даже сознание получают со временем «геометрическое» основание [Налимов. С. 167].

Вообще субъект, личностное начало активно проникает в науку. Действительность, искусственно разделенная Р.Декартом на активный субъект и (якобы) пассивный объект, обнаружила искаженность, неадекватность такого представления уже в XIX в. — с немецких философов, особенно Шеллинга, настаивавшего на слиянии субъекта с объектом в процессе познания. В науке этот процесс развивается с начала XX-го века, причем не только в математике и ее основаниях, но и в физике, биологии, позже психологии, экологии... В квантовой механике проявляется зависимость объектов от процедуры измерения. Но кто измеряет? Этот пока неуловимый субъект оказывается неустранимым из физического знания. Дальнейшее развитие науки оказывается невозможным без субъекта в самом знании, без личностного знания (понятие о котором ввел М.Полани), без антропного принципа.

Подобного рода человекомерность проявляется и во фрактальной математике [Войцехович, 1992]. Последняя — порождение синергетической эпохи.

Синергетика изучает процессы самоорганизации, становления систем, неустойчивые процессы. Описание, объяснение и предсказание эволюции систем, их движение по траектории в фазовом пространстве дают частнонаучные теории и общенауч-

ные концепции синергетики. Так термодинамика неравновесных процессов вместе с теорией диссипативных структур, развиваемые И.Пригожиным, Ю.Климонтовичем и другими, применяется теперь не только в физике, но и экологии. Есть даже успешные попытки их использования в социологии, языкознании, психологии.

Но в синергетических проблемах проявляется и новый тип философии. Об этом пишет Пригожин: «...мы переживаем тот период научной революции, когда коренной переоценке подвергается место и само существо научного подхода, — период, несколько напоминающий возникновение научного подхода в Древней Греции. Или его возрождение во времена Галилея» [*Пригожин С.* 11]. Синергетика столь специфична, что требует принципиально нового мировоззренческого взгляда на бытие, взгляда, отличающегося от всей западной философии, основанной на мышлении в фиксированных понятиях, но в то же время взгляда обобщающего и сближающего Платона и Лао Цзы, Лейбница и Будду, других мыслителей, только кажущихся несовместимыми. Совершенно явно видны фрактальные структуры, соединяющие естественнонаучное и гуманитарное знание, западную и восточную культуры, науку и религию (В.С.Соловьев). Возникают контуры *мировоззрения особого типа*, принципиально отличающегося от известных типов мировоззрения (мифологии, религии, эзотерики, философии).

В центре синергетики как науки и как мировоззрения стоит понятие фрактала. Латинское *fractura* переводится как *осколок, часть*. Понятие фрактала означает неустойчивое, переходное состояние эволюционирующего объекта, состояние промежуточное — между одним устойчивым состоянием и другим. Различают фракталы в математике, в естествознании и гуманитарных науках, а теперь и в философии. Понятие введено Б.Мандельбротом для обозначения множества с дробной размерностью (множества Г.Кантора, кривой К.Вейерштрасса, кривой Хельге фон Кох, ковра Серпинского и тому подобных «экзотических» объектов). Математические фракталы распространились затем на объекты природы, общества, гуманитарной сферы.

Примеры фракталов в природе: изрезанное побережье (например, в Скандинавии), облако, гора, река, дерево, тающая снежинка, гусеница в коконе в период постепенного превращения в бабочку и т.п. Фракталы в гуманитарных областях: влюбленность как переходное состояние, возникновение нового языка,

также многослойные, многозначные произведения художественной литературы, осваивая которые, читатель не останавливается ни на одном устойчивом образе, а постоянно переходит от одного к другому.

Важнейшее свойство фрактала — самоподобие. Любая самая малая его часть подобна целому фракталу и любой другой части. Если объекты классической науки «в малом» линейны, фракталы «в малом» те же самые. Их части столь же сложны, как и структура в целом, т.е. «внутренне бесконечны». Элементы представления о фракталах есть у легендарного Гермеса Трисмегиста («наверху как и внизу»), Гераклита («все течет», «все есть единство противоположностей»), Анаксагора («семена вещей», «гомеомерии»), Г.Гегеля («бытие как единство противоположностей», «становление как переход от ничто к нечто») и особенно у Г.Лейбница в монадологии («монады как замкнутые в себе духовные атомы бытия, как аналоги «душ» различной степени совершенства»).

Фракталу (как общенаучному понятию и главному конструкту синергетики) нельзя дать определение (т.е. свести к старым, известным понятиям). Так было, например, с понятием электромагнитного поля (в классической электродинамике Дж.К.Максвелла) или с понятием множества в теории множеств Г.Кантора.

Ведущий принцип синергетического мировоззрения: «Все есть фрактал» (если формулировать специфику этой «философии» подобно Пифагору «Все есть число», Гераклиту «Все есть огонь» или Платону «Все есть идеи»). Мышление-переживание фрактальными, неустойчивыми, многомерными мыслеформами открывает вселенную гораздо более богатую, чем это представлялось до сих пор.

Фрактальная математика — это те разделы, которые активно используются в синергетике (хаотической динамике). Сюда входят теория катастроф, фрактальная геометрия, теория алгоритмов, теория клеточных автоматов и другие. Сходные идеи проявляются также в интуиционизме, теории категорий [*Войцехович, 1996. С. 46*].

Фрактальная математика включает в себя и теорию p -адических чисел, основанных на неархимедовой аксиоме. Аксиома Архимеда — одна из основных аксиом классического (линейного) описания процесса измерения.

С.Улам и И.В.Волович обосновали принцип инвариантности физических теорий относительно способа описания числового поля (классического или p -адического полей). В то же время характерные примеры фракталов были представлены и в p -адическом поле чисел [**Robert; Владимиров, Волович, Зеленев**]. Появилась возможность широкого описания фрактальных феноменов.

Ряд авторов считают, что основанием фрактальной математики может стать не теория множеств, а теория плохо-обусловленных множеств [**Маврикиди**]. Для них не выполняется классическая аксиома фундирования, т.е. все части исходного множества являются его подмножествами (а не «атомами, неделимыми элементами»). Отсюда и самоподобие фрактала, проявляющееся при любом как угодно глубоком «заглядывании» внутрь него.

Интересно, что фрактальная (синергетическая) математика развивалась в соответствии с собственным названием, т.е. в синергии, единстве с собственным мировоззренческим основанием, с философией. Это видно на примере становления теории катастроф и фрактальной геометрии (от истоков до наших дней). В истории фрактальной математики сливаются развивающаяся математика (как наиболее концентрированный интегратор знания и информации, образа сложной системы, даже логоса наблюдаемой нами вселенной), хаос (как образ всего потенциального и бесформенного) и эволюционирующая жизнь (как информационная система).

В истории математики широко известна периодизация истории математики, предложенная А.Н.Колмогоровым*, в которой выделяются 4 больших периода.

1. Период зарождения математики (Древний Египет, Вавилон).
2. Период элементарной математики (VI в. до нашей эры — XVI в.).
3. Период математики переменных величин (XVII — начало XIX в.).
4. Период современной математики (с начала XIX в.).

Данная классификация считается многими устаревшей. Мы также присоединились к этой критике и предложили свою периодизацию [**Войцехович, 1992. С. 96—102**], основанную на обобщении истории теории категорий и идее Пинкерле о прогрессе математики как периодическом скачкообразном освобождении

* Колмогоров обобщил идеи С.Пинкерле, Ж.Адамара, но не сослался на них (это было в послевоенный период, когда в мире началась холодная война и борьба с «иностраниной» в СССР).

отдельных параметров фундаментальных понятий (объектов), которые до скачка оставались скрытыми, находились в потенциальном состоянии [*Pincherle*].

1. Период зарождения математики (до 5 — 4 тысячелетия до РХ).
2. Период конкретной эмпирической математики (с 4 тысячелетия до VI в. до РХ).
3. Период становления теоретической математики (VI в. до РХ — I в.).
4. Период средневековой практической математики (I — XV вв.).
5. Период теоретической математики Нового времени (XVI — XX вв.):
 - а) подпериод математики переменных величин (XVI — XVIII вв.),
 - б) подпериод нестандартной (неевклидовой) математики (XIX — XX вв.).
6. Период возникновения «гуманитарной математики, в которой начинают формироваться теории субъект-субъектных отношений, математики, способы систематизации которой являются практически (гуманитарно) ориентированными (с XX в.)*.

В первом периоде зарождения математики, когда еще не было конкретных чисел, даже названий форм для сосудов, построек, можно говорить лишь о мифологических и протофилософских образах, предшествовавших идее самоорганизации: представления о том, что «все происходит само собой», «все подобно всему», «как наверху, так и внизу» (Гермес Трисмегист) и т.п.

Во втором периоде в ходе возникновения конкретных количественных и геометрических представлений мифологические, религиозные образы продолжают развиваться в направлении самоорганизации. Это представление об изначальном хаосе.

Хаос универсален, встречается во всех культурах, в самых различных науках, в том числе и в математике. На первом этапе (зарождения математики) хаос — начало всего. Так в китайской мифологии это место рождения начала, развитие которого ведет

* Гипотеза, выдвигаемая нами, состоит в следующем: теоретическая математика техногенной цивилизации, развивающейся в западной цивилизации в XVI — XXI веках, сменится практически ориентированной математикой («Новое средневековье»). Первыми признаками этой смены являются: а) возникновение интуитивизма, конструктивизма, математики; б) переориентация математики с внутренних источников развития на внешние (например, введение идеи эволюции в математику у Р.Тома).

к возникновению вселенной. У Лао Цзы (VI в. до РХ) изначально «не-называемое Дао», которое и выступает творческим организующим началом. Еще раньше в древнеиндийских «Ведах» «нулевой хаос» описывается через апофатические (отрицательные) характеристики. Сходные образы даны и в древнейшем скандинавском эпосе «Старшая Эдда». Позже эти образы находят свое математическое воплощение в понятиях нуля, пустого пространства, пустого множества, а в XX веке — в понятиях функтор-хаос и функтор-порядок.

Затем образы хаоса множатся и порождают «Небо и Землю» (у китайцев, у греков), мрак и океан (в «Ведах» и у шумеров, египтян, скандинавов). На основе хаоса разрабатывается космогонический цикл (хаос — порядок — хаос — ...) и неизбежность мировых катастроф. Отсюда подсознательный страх, ужас, порождаемый темнотой, ночью, бесформенностью, фрактальностью изначального хаоса, угрожающего переходом в небытие [*Лосев; Топоров*].

И бездна нам обнажена
Своими страхами и мглами
И нет преград меж ней и нами —
Вот отчего нам ночь страшна

Ф.И. Тютчев

Образы хаоса фундаментальны для математики, так как, во-первых, к этому подталкивает сам аподиктический характер математического знания как образца порядка (а порядок нуждается в своей противоположности), во-вторых, в математическом познании как нигде проявляется творческая сторона хаоса, «рождающего лона», «непроявленного Дао», его способности порождать то, чего не было, актуализировать фрактально-дробные образы, «роящиеся» в океане потенциальных форм, существующих независимо от ученого (согласно платонистской трактовке познания).

В третьем периоде развития математики, когда появляются абстрактные фигура и число, наряду с рациональными числами (порожденными гармонией и порядком) пифагорейцы открывают **иррациональные числа** (воспринятые как нарушение мировой гармонии, как образ хаоса в его ужасающем, разрушительном облики). Именно через «неразумные» (буквальный перевод термина «иррациональный») числа в математику позже проникают актуальная бесконечность, идея становления, «монстры» XIX века, идея сложности простого (например, у А.Н. Колмогорова).

Вторым важным открытием античных математиков, ведущим к синергетике, стали зачатки дифференциального и интегрального исчислений (у Демокрита и Архимеда). Суммирование математических атомов — это их кооперирование, совместная гармонизация, естественное подчинение параметру порядка.

Стоит отметить упоминавшееся понятие *энтелехии* у Аристотеля в его учении о форме и материи и в физике. Оно со временем порождает представление об информации как параметре порядка, управляющем физическими процессами (с их термодинамической проблематикой) [Абдуллаев А.Ш., Новик И.Б.]. Если бы энтелехия Аристотеля и его логика соединились с зачатками символической алгебры Диофанта, то кибернетика, теория информации, теория алгоритмов, компьютеры и математические фракталы могли появиться на две тысячи лет раньше. Грекам для этого не хватило пары веков (их математика активно развивалась приблизительно 5 столетий). Но более серьезным препятствием было не внешнее, а внутреннее — центральное понятие их культуры — гармония. Она мешала математике сбросить старую геометрическую форму, стать алгебраической и соединиться с логикой.

В четвертый период средневековой практической математики европейцы забыли великие открытия греков. Лишь арабские ученые сохранили и частично развили их достижения (оставаясь, в сущности, в предыдущем периоде). Для синергетики важно, что арабам удалось выработать понятие алгоритма. Позже оно помогло создать арифмометры, выдвинуть идею универсального исчисления (Р.Декарт), мысль о машинизации мышления (Г.В.Лейбниц), а в XX веке разработать теорию алгоритмов, продвинувшись в понимании сложности (Колмогоров) и открыть фрактальную геометрию (Б.Мандельброт).

В пятом периоде (математика Нового времени) возникают символическая алгебра, дифференциальное и интегральное исчисление, вариационное исчисление, теория динамических систем, качественная теория дифференциальных уравнений.

Все это открывает возможность (с конца XIX века) для открытия двух главных составляющих «синергетической» математики: фрактальной геометрии и теории катастроф.

К первой приводит теория итераций рациональных отображений комплексной плоскости (а также и другие разделы математики — теория множеств, теория групп...) [*Мандельброт; Федер*].

Ко второй, к теории катастроф (разделу теории динамических систем), приводят теория особенностей гладких отображений Х.Уитни, теория бифуркаций динамических систем А.Пуанкаре и А.А.Андропова, работы В.И.Арнольда и Р.Тома.

Исходный фундамент теории катастроф заложен И.Ньютоном в 1686 году в его «Математических началах натуральной философии». Он исследует (экспериментально и математически) движение простого маятника в воздухе и воде. Полвека спустя Л.Эйлер создает вариационное исчисление и в 1744 году применяет его для определения равновесных конфигураций сжатой упругой колонны. Поэтому проблему бифуркаций называют в инженерной механике проблемой Эйлера. Еще через 40 лет Ж.Л.Лагранж выходит за рамки ньютоновского подхода, развивая аналитический метод. Он открывает фундаментальную теорему о том, что минимум полной потенциальной энергии системы достаточен для устойчивости. В 30-е годы XIX в. У.Р.Гамильтон смог описать векторное поле фазовых траекторий системой дифференциальных уравнений первого порядка. В конце XIX века А.М.Ляпунов поставил и математически точно решил общую задачу об устойчивости движения.

Самые глубокие результаты (после Ньютона) получил Пуанкаре, давший набросок общей теории бифуркаций (в современном смысле слова) и создавший качественную теорию динамических систем.

Отсюда видно, что до XX века развивались два подхода к моделированию движения маятника (и динамической системы вообще): устойчивость состояний (Ньютон, Лагранж, Гамильтон, Ляпунов) и устойчивость траекторий (Эйлер, Пуанкаре). В XX веке эти подходы соединяют Андронов и его школа. Они разрабатывают топологическое понятие структурной устойчивости (Л.С.Понтрягин). Развивают их классификацию Р.Тома, Э.К.Зиман, С.Смейл, В.И.Арнольд [*Томпсон*].

Независимо от направления Андронова шел Х.Уитни, разработавший канонические формы особенностей гладких отображений [*Арнольд*]. Это прямо связано с понятием универсальной деформации, исследованной А.Гротендиком в алгебраической геометрии [*Постон, Стюарт*].

Соединить все эти разнородные идеи в нечто похожее на теорию удалось Р.Тома, который поставил проблему создания на основе общей теории динамических систем *языка форм*. С целью математизации биологии, социологии, психологии Тома пытался

вести идею эволюции в математику, с одной стороны, и продвинуть математические формы в науку об эволюции, с другой [*Thom*]. Теория катастроф появилась, причем точно в срок — ко времени известности работ Пригожина и Хакена по синергетике.

Итак, развитие синергетических идей в математике предстает как соответствие между мировоззрением эпохи и научными (математическими) идеями. В III-й период развития этой науки, в античную эпоху в философии используют понятия гармонии, хаоса, энтелехии, материи и формы, атомов и пустоты, а в математике появляются рациональные и иррациональные числа, зачатки дифференциального и интегрального исчисления, у арабов — алгоритм. В IV период, в Средние века и эпоху Возрождения, развиваются схоластика и затем пантеизм. А в математике появляются зачатки идей силы, энергии и информации, начинает символизироваться логика. В V период (XVII — XIX века), когда развивается механистическая картина мира, разрабатываются аналитическая геометрия, математический анализ, вариационное исчисление, качественная теория дифференциальных уравнений, теория множеств. Наконец, в VI период (конец XIX — XX век) в философии развиваются идеи историзма и эволюции, русский космизм, учение о ноосфере, антропный принцип и универсальный эволюционизм. В математике — теория категорий (Эйленберг, Маклейн), теория катастроф (Андронов, Уитни, Тома) и фрактальная геометрия (Фату, Жюлиа, Мандельброт).

* * *

Таким образом, математика в целом (и фрактальная математика в частности) развивается как дочь своего времени, отвечая на культурные и мировоззренческие запросы эпохи. Поворот познания к человеку в начале XX века, открыв гуманитарную математику, дал нам новый путь сближения человека и природы, привел к пониманию как «вселенской» природы человека, так и промежуточности его как аттрактора жизни, осознанию и его полноты, и несовершенства.

С синергетической точки зрения жизнь выглядит как вечный динамический феномен, целеустремленно восходящий к человеку (представителю семейства света) и куда-то далее к высшему (точке Омега?).

Жизнь предстает как соединение дезорганизации и порядка, как единство материи и формы, как хаоса и математики. Математика (как вселенская информация, совокупность всевозможных мыслеформ) оплодотворяет хаос и рождает жизнь.

Но что или кто соединяет математику и неоформленную материю? Субъект. Тот самый субъект, который появляется то в интуиционизме, то в метатеории, то в процедуре измерения в квантовой механике, то в антропном принципе. Условно это можно представить в виде формулы

$$S : (M + X) \rightarrow J$$

Вселенский субъект (S) соединяет математику (M) с хаосом (X) и получает жизнь (J).

Творящий субъект как Первотворец и содержит в себе, и рождает, и творит все множество форм бытия. Творящий субъект как обобщенный человек, представитель семейства света создает сначала похожие на него формы жизни, а затем творит принципиально новые, непохожие на него, неизвестные ему формы в наблюдаемой части Вселенной.

Жизнь предстает как человекомерная синергия информации и хаоса, человек же — как аттрактор вселенского жизнепотока, как аттрактор эволюции, который порождает множество форм и к которому они же и возвращаются.

Литература

- Абдуллаев А.Ш., Новик И.Б.* Информационная физика. Препринт. М., 1990.
- Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1970.
- Аристотель.* О душе. М., 1937.
- Арнольд В.И.* Теория катастроф. М., 1981.
- Аришинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.
- Аришинов В.И., Войцехович В.Э.* Синергетическое знание: между сетью и принципами // Синергетическая парадигма. М., 2000.
- Владимиров В.С., Волович И.В., Зеленов Е.И.* Р-адический анализ и математическая физика. М., 1994.
- Войцехович В.Э.* Становление математической теории (философско-методологический анализ): Дис... д-ра филос. наук. М., 1992.
- Войцехович В.Э.* Математика в предчувствии перемен // IX Всесоюзная конференция по логике, философии, методологии науки. Минск, 1989.
- Войцехович В.Э.* Математические теории синергетики // Московский Синергетический Форум. Устойчивое развитие в изменяющемся мире. М., 1996.
- Гейтинг А.* Интуиционизм. М., 1965.
- Гильберт Д.* Основания физики // Альберт Эйнштейн и теория гравитации. М., 1979.
- Лосев А.Ф.* Хаос // Мифы народов мира. Т. 2 М., 1982.
- Мандельброт Б.Б.* Фракталы и возрождение теории итераций // *Пайтген Х.-О., Рихтер П.Х.* Красота фракталов. М., 1993.
- Маврикиди Ф.И.* Фракталы: постигая взаимосвязанный мир // Дельфис. № 3. 2000.
- Налимов В.В.* Разбрасываю мысли. М., 1982.
- Пригожин И.* От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М., 1985.
- Постон Т., Стюарт И.* Теория катастроф и ее приложения. М., 1980.
- Серебровская К.Б.* Сущность жизни. История поиска. М., 1994.
- Степин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000.
- Тейяр де Шарден.* Феномен человека. М., 1965.
- Томпсон Дж.М.Т.* Неустойчивости и катастрофы в науке и технике. М., 1985.
- Топоров В.Н.* Хаос первобытный // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Федер Е.* Фракталы. М., 1991.
- Mandelbrot B.* The Fractal Geometry of Nature. N.Y., 1977.
- Pincherle S.* Memoire sur le calculi fonctionnel distributif // Opere Scelte. Roma, 1954. V.I.
- Robert A.* Euclidean Models of p-Adic Speaces // Schikhoff et. Al. P-Adic Functional Analysis. Nijmegen, 1995.
- Sheldrake R.* A new science of life. The hypothesis of formative causation. L., 1981.
- Thom R.* Structural stability and morphogenesis. Reading: Benjamin, 1975.

Я.И.Свирский

**Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности»
в науке)**

**Общее размышление относительно «антропологического поворота» в
философии и науке**

В предлагаемой статье мне хотелось бы обсудить, насколько современный научный дискурс (например, в лице теории самоорганизации) снимает или, по крайней мере, ставит под сомнение классическую оппозицию субъект-объект. И если таковое «снятие» имеет место, то не указывает ли оно на появление или, скорее, выявление, по крайней мере в некоторых естественнонаучных построениях особого измерения именуемого порой термином «человекомерность»? Но прежде чем приступить к данной теме, стоит, по-видимому, хотя бы кратко остановиться на так называемом «антропологическом повороте», знаменующем собой определенный этап мыслительных практик, пронизывающих как философию, так и науку. Что происходит, когда термин «человек» ставится в центр повествований не только в связи с познавательными процедурами, но и с теми результатами, которые содержательным образом ориентированы на построение становящейся, самоорганизующейся реальности?

Первое, что здесь бросается в глаза, так это подчеркнутое разведение «человека» и «субъекта» — разведение далеко не оригинальное с точки зрения классической философии и науки*.

* Мне не хотелось бы, чтобы у читателя сложилось впечатление, будто речь очередной раз идет о выработке определений того, что такое «человек» и что такое «субъект»; скорее следует говорить об особых, относительно самостоятельных «регионах мысле-деятельности», предполагающих ориентацию на ту или иную терминологию, тяготеющую либо в сторону «субъекта», либо в сторону «человека».

С определенной точки зрения то, что маркируется термином «человек», выступало (и выступает) в качестве объекта познавательной деятельности, производимой субъектом. Именно человек наделен страстями, аффектами, намерениями, психическими расстройками наконец. Субъект же (будь то картезианское *coгito* или кантовское единство апперцепции) выступает в качестве чего-то логически нейтрального, по существу лишенного «естественных» (не важно, физических или психических) субстантивов и предикатов. Субъект «живет» не в мире, но в логосе, и потому причастен к высшим инстанциям, гарантирующим саму возможность знания. Человек же — всего лишь одна из компонент мира, причем в иных космологических построениях далеко не самая важная.

Однако не стоит забывать, как, например, формулировал главный интерес философского вопрошания Кант: что такое человек?*. Или же, если брать XX век, вспомним, что говорил М.Полани: «Будучи человеческими существами, мы неизбежно вынуждены смотреть на Вселенную из того центра, что находится внутри нас, и говорить о ней в терминах человеческого языка, сформированного насущными потребностями человеческого общения. Всякая попытка исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице»¹. Такой центр, по Полани, вовсе не нейтрален в отношении окружающего мира, а нередуцируемо наделен личностными характеристиками (личностным знанием), неявными предпосылками, образовавшимися в ходе контактов с этим миром и с себе подобными, а также страстями (страстная самоотдача).

Итак, «человека» и «субъекта» можно рассматривать как два полюса притяжения, между которыми движется гносеологическая и онтологическая мысль. Причем дискредитации и возвеличиванию равным образом подвергаются как тот, так и другой полюс. Отсюда ряд недоумений и восторгов, высказываемых в адрес упомянутого «антропологического поворота». Недоумения связаны с тем, что данное словосочетание представляется как очередной терминологический «нарост» (лишняя сущность, которую следует сбрить) на теле философии, ибо последняя ставит в центр своих изысканий именно человека, а субъект выступает либо в качестве категориального подспорья, либо — пре-

* Не будем забывать, что по Канту человек как «чувственно-сверхчувственное образование» не совпадает с субъектом, вступающим, в *том* числе, и в качестве трансцендентального гаранта синтетических аспектов познания.

дельного ориентира, к которому надо стремиться, дабы потом успокоиться в Абсолютном духе. Восторги же, напротив, связаны с тем, что революционный аспект данного «поворота» видится именно в развенчании мифа о субъекте и субъективности, питавшем прежнюю философскую традицию, и в подлинном (наконец-то) обретении философией своей предметной области (М. Шелер).

Любопытным образом изложенная терминологическая двусмысленность воспроизводилась и воспроизводится в собственно научных исследованиях, в частности при построении теории относительности и интерпретации квантовой механики. И сопряженные с ней тяготы (изнутри естествознания демонстрирующие неотделимость научного творчества от философского) остро ставят саму проблему разведения «человека» и «субъекта».

Дабы отделить субъекта от человека Декарт в свое время придумал тезис о непрерывности сознания, коррелятом которой выступает также отсутствие во внешнем для субъекта объекте лакун, где проявлялась бы «свободная воля» (детерминизм). Объект лишается спонтанности в своем поведении. Как только речь заходит о такого рода спонтанности, наука якобы должна опустить руки и отдать ее на откуп иных стратегий мышления, поскольку спонтанность привносит элемент принципиальной непредсказуемости, а последняя как раз и свидетельствует, что тут присутствует нечто наделенное душой, то есть человекообразное. Но такая человекообразность тоже может интерпретироваться по-разному. *С одной стороны*, человеческая реальность трактуется как зияние в бытии, как ничто, в котором гаснут все претензии на «ясность и отчетливость» или «рефлексию» (Сартр). Тогда появление в фокусе научных изысканий объектов, наделенных «человекомерностью», будет означать, что научные построения и практики должны органично включать в себя подобные пробелы (как в исследуемом объекте, так и в его понимании). Неклассическая рациональность как раз и имеет в виду разработку техник такого включения.

С другой стороны, человек, не будучи субъектом, может рассматриваться как непрерывная множественность, чьими элементами выступают, к примеру, «страсти души». Следует отметить, что такие страсти, или аффекты, могут полагаться полностью детерминированными и поддающимися развертке, не скрывающей в себе вышеуказанных лакун, а потому «объективироваться». В таком случае человек отождествляется, скажем, с психи-

кой. Но тут имеется трудность, состоящая в невозможности строгого разграничения и определения тех или иных страстей или их оттенков, а также в неподдающихся калькуляции переходах от одной «страсти» к другой. Тогда человек приравнивается к некоей многокомпонентной (а в пределе бесконечнокомпонентной) системе — во многом родственной термодинамическим объектам, — к которой применимы вероятностные способы описания. В этом случае человек уподобляется микрокосму, совпадающему по своей сложности с макрокосмом. Но будучи «бесконечнокомпонентной системой» человек ограничен не только временем своей жизни (в том числе, возможно, и как род), но и теми познавательными-теоретическими установками, какие наличествуют в данный исторический период. Тогда некалькулируемость человека соотносится с указанной его ограниченностью. Получается что-то вроде замкнутого круга: человек не может непрерывным образом развернуть самого себя для собственного умственного взора именно потому, что он человек. Тут скорее речь идет не столько о зиянии в бытии, сколько о том, что мы не совершенны, мы — не боги. «Человекоразмерность» тогда может интерпретироваться как учет в научных построениях человеческого несовершенства (в принципе вероятностные способы описания в редуцированном виде уже подразумевают некую «человекоразмерность»). Это «несовершенство» позволяет обсуждать и то, что наука нагружена пристрастиями ученых — пристрастиями, преодолеваемыми с помощью конвенций (Пуанкаре), одновременно снимающих и подспудно имеющих в виду указанное многообразие.

Как первая (человек — зияние в бытии), так и вторая (человек — непрерывная множественность) интерпретации* в конечном счете опять же сводятся к упомянутому спонтанности и непредсказуемости в поведении человеческой компоненты мироздания. Причем собственно антропологический момент возникает тогда, когда спонтанности и непредсказуемости (как в человеке, так и в окружающем его мире) воспринимаются не как некая временная техническая трудность, а как несводимая ни к чему данность.

* Следует отметить, что это далеко не единственные интерпретации «человека», но в дальнейших размышлениях я буду отталкиваться ради удобства именно от них.

Возможные способы включения человека в научный дискурс

Существует немало конструктивных приемов включения человека в научный дискурс, правда, человек здесь уже толкуется как особая собственная разновидность — как наблюдатель. «Наблюдатель» — некий редуцированный эквивалент человека (человека, бытие которого задается познанием). Встает вопрос: наблюдатель это кто — человек или субъект?

Одной из первых попыток введения наблюдателя в схематизм математизированного описания природы является Теория относительности. Однако, не пускаясь в известные детали, не будет большой ошибкой сказать, что наблюдатель здесь в большей степени тяготеет к тому, чтобы стать субъектом. Последний, правда, уже не занимает выделенной по отношению к описываемому миру позиции, но тем не менее остается лишенной личностных характеристик инстанцией, хотя и вооруженной «мирскими предметами пользования» типа часов. К тому же он не пребывает в глухом одиночестве, а нуждается в по сути дела бесконечном числе тождественных ему напарников. Множественность взаимозаменяемых наблюдателей — характерная черта теории относительности (описание реальности соответствующим образом корректируется относительного того или иного наблюдателя). Можно ли говорить и в каком смысле о «человекомерности» теории относительности? В определенном смысле — да, ибо человек здесь присутствует как бы собственной персоной. Но параметры, характеризующие такую персону, весьма ограничены и скудны. Они несут на себе чисто техническую функцию. Так множество наблюдателей, пусть даже последние заполняют собой всю вселенную, является дискретным и скрепленным лишь конвенцией относительно того, что считать одновременностью и как понимать конгруэнтность измерительных стержней (Рейхенбах). Наградой за указанные скудность и конвенциональность будут строгое математическое описание и однозначная предсказуемость поведения объектов, движущихся со скоростями близкими к световой. Поэтому речь здесь скорее всего должна идти о лишенном «страстей души» субъекте, нежели о человеке. В то же время тут трудно говорить о каком-то зиянии в бытии, ибо наблюдатели вводятся как раз для того, чтобы обеспечить непрерывность и безызначность наблюдаемого поля и процедур наблюдения. (Нередуцируемый разрыв, залатываемый конвенцией, можно связать с принципи-

альной неизвестностью в рамках теории относительности того, что происходит со световыми лучами, когда те пребывают между отдельными наблюдателями). Конечно, собственно человеческое (по крайней мере, то, что связано со зрительным восприятием и его особенностями) здесь проступает, когда обсуждается наглядность неевклидовых геометрий, привлекаемых в качестве математического описания мироздания. Но наглядность — вовсе не самая обязательная вещь в науке, утому же нужно отдавать себе отчет о ее пределах и границах.

На то обстоятельство, что в Теории относительности речь идет не о человеке, а о субъекте (понятом как некая абстракция человека) указывал Бергсон. Безличному параметру времени в Теории относительности Бергсон противопоставляет «живое время» каждого наблюдателя. Существование любого наблюдателя наделено длительностью, не схватываемой релятивистским временем, а все длительности виртуально сосуществуют в единой длительности Вселенной. Чтобы появился человек, необходимо принять в расчет разнообразные напряжения и отношения между длительностями, которые являются ни чем иным, как потоками ощущений, восприятий, «страстей души». О релятивистских наблюдателях французский философ говорит, что «эти физики не реальны и не могут стать реальными»². Нужно также отметить, что непрерывность бергсоновских длительностей иного рода, нежели непрерывность декартовского сознания. В теории относительности картезианская непрерывность сознания выражается бесконечным экстенсивным множеством дискретных тождественных наблюдателей, тогда как непрерывность бергсоновской длительности указывает на непрерывное множество интенсивных состояний как самих наблюдателей, так и их «сообществ». В такой интерпретации субъект противостоит человеку как экстенсивное интенсивному, как то, что ориентировано на охват дискретного, тому, что ориентировано на различенность в непрерывном.

Другая попытка включения человека в естественнонаучное описание природы принадлежит квантовой механике и прежде всего ее копенгагенской интерпретации. Можно сказать, что здесь наблюдатель тяготеет к термину «человек», когда последний соотносится с зиянием в бытии (принципиальная невозможность одновременного наблюдения координаты и импульса элементарной частицы). По сути дела здесь возникает ситуация, когда мы вынуждены задаться вопросом о модусе существования на-

блюдателя, производящего измерения в квантовом объекте. Известный мысленный эксперимент Шредингера, показывающий, что квантовым может выступать и макрообъект (кошка), демонстрирует, что парадоксы квантовой механики по сути являются парадоксами сознания. Помимо того, что эти парадоксы лишают привилегированного, причинно заданного положения систему, именуемую «наблюдателем», они дают понять, что наблюдатель как субъект лишается существования в тех ситуациях, когда ящик с кошкой не открыт. Здесь имеется в виду следующее: пока ящик не открыт, мы не можем судить о модусе существования кошки (жива она или мертва), а поскольку «кошка» как квантовый объект входит в связку субъект-объект, то субъект тоже не может быть истолкован как непрерывное самосознающее Я. Как и кошка, субъект-наблюдатель наделяется неким виртуальным существованием, относительно которого не может быть вынесено однозначное суждение (есть он, или нет). В каком-то смысле субъект превращается в ничто и обретает существование лишь вместе с актуализацией состояния квантового объекта. А такая особенность, как уже говорилось, принадлежит человеку (по Сартру человек не существует до своего проекта). Потому и было сказано, что наблюдатель здесь тяготеет к термину «человек». Наблюдатель не существует именно как субъект, но как человек он может быть проинтерпретирован в качестве квантового объекта, наделенного виртуальным существованием (причем с учетом данного обстоятельства могут быть истолкованы как математические формализмы, так и практические действия ученого-экспериментатора).

Но тут нужно обратить внимание на то, как отнестись к упомянутой виртуальности. Нельзя ли соотнести ее с трактовкой человека как непрерывного многообразия интенсивностей? А если можно, то что из этого получится и какие выводы (в том числе и методологического характера) следовало бы тогда сделать? То есть речь идет о попытке совместить две интерпретации человека.

Между экстенсивным и интенсивным: «вспышки мысли»

Итак, чтобы содержательно определить, что такое человек, мы обратились к предложенному Бергсоном словосочетанию «непрерывное многообразие интенсивностей». Поясним еще раз, что тут имеется в виду. Дискретное многообразие задается сово-

купностью отделимых друг от друга качественно однородных элементов (допустим, ощущений), поддающихся приведению в систематизированную форму. Между такими элементами наблюдатель может провести четкие границы, опираясь как на собственные способности восприятия (зрение, осязание и т.д.), так и на подручные инструменты. Данное многообразие меняется лишь количественно: прибавление нового элемента в принципе не меняет качественно самого многообразия. С другой стороны, непрерывное многообразие (для восприятия которого уже недостаточно утилитарно ориентированных органов чувств) качественно меняется при появлении каждого нового члена (музыкальная мелодия может качественно измениться при появлении новых звуков, обретающих дискретность лишь на нотном стане). Такое многообразие, как говорилось, составлено из взаимоперекрывающихся и взаимопересекающихся непрерывных длительностей. «Когда мы сидим на берегу реки, движение лодки или полет птицы и непрерывный шепот нашей внутренней жизни могут, по нашему произволу, являться тремя различными вещами или одной»³. Итак, имеются, допустим, три непрерывных длительности. Первая (непрерывность моего наблюдения, присутствия) весьма напоминает картезианско-кантовскую непрерывность, с той разницей, что упор тут делается не на *я мыслю*, а на поток микроперцепций. К тому же есть еще непрерывность полета птицы и непрерывность течения реки. Последние одновременно и внутри непрерывной длительности наблюдателя, и вне ее. И если вне непрерывной длительности наблюдателя непрерывность полета птицы и непрерывность течения реки выступают как две разные непрерывности, то в совокупности с ней они формируют качественно иной ансамбль, нежели тот, каким была каждая длительность по отдельности. Появление же какой-то четвертой непрерывной длительности может опять качественно изменить всю совокупность. Точно так же непрерывное многообразие интенсивностей качественно меняется и при его делениях (когда какие-то длительности изымаются из имеющейся совокупности).

Чтобы четче пояснить то, о чем идет речь, оставим на какое-то время Бергсона и обратимся к М.Фуко, в частности тому, как последний разводит две способности: видеть и говорить. Видение и говорение также могут быть проинтерпретированы как два непрерывных и «бесконечно пересекающихся» многообразия. Длительность видения и длительность говорения — две

разные по природе способности, резонирующие друг с другом. Так сколько бы мы ни описывали картину, мы не получим живописное полотно. И сколько бы мы ни смотрели на какой-то объект, он не сообщит нам ни слова о самом себе. Имя, как это было у Адама, не совпадает с вещью. Но Адам давно умер, а стоявший за его спиной Бог с тех пор молчит. Соответственно сколько бы мы ни говорили о чем-то, это что-то не появится в поле зрительного восприятия так, как этого хотел бы рассказчик. То, что нам сообщается, не «выглядит» так, как о нем сообщается. Рисунок — не слово, а слово не рисунок. Но, с другой стороны, имеются приемы такого «искажения» речи, которые позволяют задавать образные ряды, соответствующие (судя по ответным реакциям) намерениям говорящего. Тут присутствует какая-то скрытая структура (калиграмма), подразумевающая в том числе и то обстоятельство, что как только появляется зримое и мы начинаем о нем говорить, это зримое меняется. С другой стороны, когда мы сопровождаем речь рисунками, то сама речь обретает качественно иные оттенки и смыслы. Два непрерывных многообразия, соединяясь (но не смешиваясь друг с другом), образуют качественно иную совокупность.

Далее, картезианско-кантовскую непрерывность *Ямыслию*, если речь идет о человеке, а не только о субъекте, также можно представить как один из интенсивных элементов такого рода многообразий. Тогда, может быть, уместно говорить не просто о человеческом сознании, а о сфере сознания, куда входит и то, что сознанием (приуроченным к субъекту) в принципе и не является (Мамардашвили, Пятигорский). Для удобства такую сферу сознания (приуроченную к человеку) далее будем называть «мышлением» в расширенном смысле слова. В качестве литературного примера так понимаемого мышления можно привести госпожу Ленин из пьесы В.Хлебникова «Госпожа Ленин»⁴, где действующими лицами выступают Голос Слуха, Голос Зрения, Голос Осязания, Голос Внимания, Голос Воспоминания и т.д. Причем на равных с этими голосами выступают в том числе Голос Рассудка, Голос Сознания, Голос Воображения. Голоса переплетаются и пересекаются, не смешиваясь, в голове больной шизофренией госпожи Ленин как разнокачественные непрерывные длительности. Мышление предстает как живой поток. Но те же самые голоса выступают и как источники дискретных сообщений:

«Голос Зрения: Только что кончился дождь, и на согнутых концах потемневшего сада висят капли ливня.

Голос слуха: Тишина. Слышно, что кем-то отворяется калитка. Кто-то идет по дорожкам сада.

Голос рассудка: Куда?»

То есть, с одной стороны, мышление можно рассматривать как непрерывное многообразие интенсивных длительностей, с другой же, как дискретные наборы сообщений. Такие сообщения на первый взгляд нарушают континуальность многообразия, названного «мышлением». Они могут быть приравнены к «вспышкам мысли» (или «вспышкам интуиции» по Бергсону), хотя точнее было бы сказать, что именно «вспышка мысли» влечет за собой новое содержание дискретного толка. Тогда момент дискретности проявляется здесь не столько через прерывистый характер сообщений, сколько через качественные изменения, претерпеваемые многообразием, а «вспышка мысли» маркирует само изменение, связанное, как мы говорили, с добавлением к многообразию или изъятием из него нового интенсивного элемента (новой длительности)*. Сообщения же можно рассматривать как содержания, возникающие в результате «вспышек мысли», или «вспышек интуиции». Причем речь тут ни в коей мере не идет о предзаданности или предсуществовании тех содержаний, какие влечет за собой «вспышка мысли», и тем более о предсказуемости самих «вспышек». Такие вспышки не есть нечто длящееся, они, повторимся, маркируют именно изменение многообразия. Изменение многообразия, момент его качественной трансформации и есть то, что мы будем понимать под термином «вспышка мысли» — изменение, которое затем может выражаться в том или ином содержании. Отметим, что эти вспышки нельзя считать случайными в том смысле, в каком случайность понимается как акциденция. Не являются они и непредвиденными происшествиями, случаями наподобие результата от броска игральной кости. Скорее к ним применим термин «контингентность», определяемый как то, что происходит без внешних предпосылок (и потому не может быть выведено из них) и одновременно неотъемлемо присуще самому многообразию непрерывных длительностей, если угодно, укоренено в его

* В пьесе последнее обстоятельство хорошо показано тем, что болезненное состояние героини прямо не называется, а возникает в тексте через переключку голосов — длительностей.

бытии. Контингентное бытие вспышки дается не через себя, а через иное. Оно расположено как бы между акциденцией и шансом. Тогда картезианско-кантовской *Я мыслю* также может быть наделено контингентностью.

Итак, «вспышка мысли» маркирует собой появление нового содержания посредством перекомпоновки, добавлений и изъятий интенсивных длительностей. Новое содержание возникает (самоорганизуется) в интенсивном многообразии длительностей через «вспышки мысли». Дискретное здесь не противопоставляется непрерывному, а рождается в нем, сопутствуя ему.

Сказанное можно перетолковать и так: любая новая компонента, появляющаяся в интенсивном многообразии, будет вызывать некое аффективное состояние, сопровождающееся (или не сопровождающееся) в том числе и тем, что мы условно назвали «вспышкой мысли», влекущей за собой новое содержание. Такая «мысль» не является неизменным атрибутом сознательной, или разумной, деятельности. Истолковывая мысль как нечто вспыхивающее, появляющееся, не предполагающее за своей спиной некоего гаранта в виде Бога, можно говорить о разуме, чреватом безумием, или о безумии как некой форме, равноправной разумности*. Если же уйти от столь экстравагантного термина «безумие», то речь должна идти о равноправии любых мыслительных содержаний в отношении друг друга по всему спектру возможных оппозиций. Но тут возникает проблема условий устойчивого сосуществования таких содержаний, возможности выстраивания их в некую структуру, ибо лишь во взаимном (структурно организованном) устойчивом сосуществовании им можно приписать прагматическую или информационную ценность, интерпретируемую далее как «сообщение о чем-то». В противном случае мы будем иметь дело с недифференцируемым потоком виртуально сосуществующих длительностей, не нацеленных на фиксированную содержательность как таковую.

Итак, здесь уже речь заходит не о противопоставлении экстенсивных и интенсивных многообразий, а о их взаимосвязи и о том, как контингентные экстенсивные содержания (являющие собой уже экстенсивные дискретные многообразия) могут

* См., например: *Деррида Ж.* Письмо и различие (М., 2000. С. 91, 92): «В конечном счете только Бог позволяет мне выйти из Когито, которое в своем собственном моменте могло бы вечно оставаться немым безумием; только Бог дает гарантию истинности моих представлений и определенностей познания, то есть моего рассуждения, направленного против безумия».

возникать, сосуществовать и в конечном счете исчезать на интенсивных многообразиях (в случае перекомпоновки, расширения или сужения последних). Но прежде чем подробнее остановиться на этом пункте еще раз попробуем показать (если не прояснить) онтологическое место каждой из введенных инстанций (непрерывные многообразия интенсивных длительностей, дискретные многообразия исчислимых содержаний, контингентные «вспышки мысли»). И поскольку мы приурочили их к человеку, а не к субъекту, то не появляется ли здесь возможность набросать некий портрет человеческой реальности.

Фазовый портрет человеческой реальности

Известно, что под фазовым портретом системы в физике имеется в виду некая выполненная математическими средствами «картинка», на которой отображаются состояния исследуемого объекта в зависимости от изменения тех или иных его параметров. По фазовому портрету можно судить о том, где состояние объекта является устойчивым в отношении тех или иных воздействий на него, а где нет; в каких областях значений параметров можно говорить о целостном структурированном образовании, а в каких об отсутствии такового. Конечно же, в нашем случае словосочетание «фазовый портрет» используется как метафора (но метафора далеко идущая). Будем считать, что описываемая нами ситуация предполагает по крайней мере два четко выделенных состояния. Для обозначения этих состояний обратимся к творчеству М.Волошина, и в частности к его поэтическому диптиху, озаглавленному «Два демона»⁵:

Первый демон

Я дух механики. Я вещества
 Во тьме блюду слепые
 равновесья,
 Я полюс сфер — небес и поднебесья,
 Я гений числ. Я счетчик.
 Я глава.

Мне важны формулы, а не слова.
 Я всюду и нигде. Но кликни — здесь я!
 В сердца машин клокочет злоба бесья.
 Я князь земли! Мне знаки и права!

Второй демон

На дно миров пловцом спустился я —
 Мятажный дух, ослушник воли,
 Луч радости на семицветность боли
 Во мне разложен влагой бытия.

Во мне звучит всех духов лития,
 Но семь цветов разъяты
 в каждом доле
 Одной симфонии. Не оттого ли
 Отливами горю я, как змея?

Я друг свобод. Создатель педагогик.
 Я инженер, теолог, физик, логик.
 Я призрак истин сплавил
 в стройный бред.

Я в соке конопли. Я в зернах мака.
 Я тот, кто кинул шарик планет
 В огромную рулетку Зодиака.

Я свят грехом. Я смертью жив.
 В темнице
 Свободен я. Бессилием — мочуг.
 Лишенный крыл, в паренье
 равен птице.

Клюй, коршун, печень! Бей,
 кровавый ключ!
 Весь хор светил — один в моей
 цевнице,
 Как в радуге — один распятый луч.

Для нашей темы данные два сонета являются хорошей иллюстрацией. Что касается выстраиваемой здесь модели «человека», то образу первого демона соответствует такое состояние наблюдателя, когда последний склоняется в сторону субъекта. Тут встает тень лапласовского демона и одновременно с ней предостережения Деррида, сделанные относительно декартовского Я (когда последнее в своей гиперболизации уравнивается по статусу с безумием: «я призрак истин сплавил в стройный бред»). Да и сам сонет несет в себе изрядный потенциал иронии. С другой стороны, данный персонаж когерентен тому, что маркировалось терминами «экстенсивное», «дискретное», а также «содержательное». Здесь мы имеем дело с относительно устойчивыми, содержательно нагруженными и несущими информацию о чем бы то ни было (от физики до теологии) образованиями. В терминах качественной теории дифференциальных уравнений этот демон может быть описан в виде устойчивого фокуса, узла или на худой конец цикла со всеми сюжетами относительно того «вечного возвращения», которое Ницше не считал своим открытием и против которого выступал. «Интегральные кривые» состояний человеческой реальности при малых отклонениях стремятся вернуться к этому фокусу или циклу. На метафорической фазовой плоскости первый демон — устойчивый аттрактор.

Что касается второго демона (куда более трагичной и симпатичной для Волошина фигуры), то текучесть и парадоксальная размытость его характеристик позволяют усмотреть в нем описанные ранее непрерывные многообразия интенсивностей, составленные из взаимопересекающихся длительностей. Всякие содержания здесь размываются (или диссипируют), повсюду господствуют неустойчивости и неартикулируемости. На фазовой

плоскости данная область может быть представлена неустойчивыми фокусами, узлами, седлами, когда малейшее отклонение интегральной кривой от особой точки уводит эту кривую в иные состояния.

Однако создается впечатление, что первый демон если и стоит в оппозиции ко второму, то такое противостояние вовсе не претендует на взаимоисключение. Это не два полюса, а два взаимопроникающих обстояния дел, ибо и тот, и другой в общем-то пребывают в бредовом состоянии. Только один выступает как параноидальный узурпатор, а второй — как вольный безумец, рассыпающий вокруг себя творческие парадоксы и являющийся носителем жизненных сил (в темнице — свободен, в бессилии — могуч). Но оба они находятся в каком-то равноправном положении. Тут мы скорее имеем дело не с «или», а с «и». Более того, в свете сказанного второй демон может выступать как условие существования первого, а первый — как та дистанция, с которой можно если не увидеть непосредственно, то с достаточной степенью достоверности предположить необходимое наличие второго. Тогда стоит говорить об их взаимодополнительности. И человеческая реальность может трактоваться как взаимодополнительное существование исключаящих друг друга состояний (что-то вроде оппозиции волна-частица в квантовой механике). Если проводить аналогию с квантовой механикой, то эти два демона будут разными прочтениями одной и той же реальности. И встает вопрос: откуда ведется такое прочтение, и кто может претендовать на роль «читателя»? Или по-другому: можно ли говорить о некоем третьем состоянии наблюдателя, и если да, то в каком смысле?

Отвлечемся от квантовой механики и вернемся к фазовой картинке (но в ряд параметров, характеризующих состояние объекта, тут следовало бы включить и средства наблюдения). Допустим, что наши демоны выступают метафорическим обозначением двух областей, для одной из которых характерны устойчивые особые точки, для другой — неустойчивые. Такие области разделены некими виртуальными границами, стратегия поведения описываемого объекта на которых принципиально неопределима (можно сказать, что она неустойчива во второй степени по отношению к неустойчивым особым точкам). Грубо говоря, на таких границах у объекта нет интегральных кривых, задающих его состояния. Усиливая метафору, здесь можно сказать, что у объекта тут нет состояния, хотя есть «псевдо-геомет-

рическое» место⁶. Такие виртуальные границы между областями и будут маркироваться тем, что было названо «вспышками мысли». «Вспышка мысли», как говорилось, сама по себе бессодержательна, но влечет за собой появление содержания, что в нашей модели обозначается как «переход» в область устойчивых аттракторов. Причем такой переход возможен, когда в области неустойчивостей происходят такие качественные изменения (за счет добавлений и изъятий интенсивных длительностей), что интегральные кривые подходят предельно близко к линиям границ, и состояния «объекта» претерпевают «тоннельный переход» из одной области в другую. «Геометрические места» переходов из области в область можно условно считать линиями, на которых имеет место становление, или самоорганизация. Вспышки мысли и иницируют, и являются знаками становления-самоорганизации*. В таких местах трудно говорить о наличии наблюдателя, ибо сам наблюдатель здесь пребывает в режиме становления и самоорганизации — пребывает контингентно. В данном случае его характеристики весьма напоминают некое зияние, если не в бытии, то в предлагаемой нами модели человеческой реальности. Собственно, именно тут непрерывное многообразие начинает коррелировать с «зиянием», то есть две выделенные нами характеристики человеческой реальности начинают совмещаться. Само непрерывное многообразие внутренним образом начинает предполагать подобного рода зияния, но лишь в том случае, когда речь заходит о самоорганизации устойчивых структур. Становление, зияние, непрерывное многообразие, «вспышка мысли» и т.д. — все эти термины отсылают друг к другу и формируют не столько сетку понятий, сколько некую калейдоскопическую картинку, которая может меняться в зависимости от того, с какого термина начать ее обсуждение.

Итак, если огрубить ситуацию и обозвать первого демона субъектом, а второго — человеком (что не совсем корректно, ибо до сих пор речь шла о том, что вся фазовая картинка характеризует человеческую реальность), то между ними находится некая лишенная определенного состояния, но имеющая место инстанция (характеристикой последней будет уже не наличие собственного субстанционального статуса, а некая процессуальная составляющая, выражающаяся в тяготении либо к субъекту, либо к человеку). Такую инстанцию теперь уместно называть не

* Или самостирающимися прото-следами в терминологии Деррида.

«наблюдателем», а скорее «свидетелем»*. Причем такому «свидетелю» в рассматриваемой ситуации можно приписать не столько антропологический, сколько а-антропологический статус. Тогда, в предлагаемой интерпретации, свидетель — это и не человек, и не субъект, а нечто пребывающее в переходе, в становлении, выступающее местом (контингентных) «вспышек мысли». Свидетель — это некий эффект, но эффект зияния (эффект бытия как зияния на непрерывном многообразии, порождающий устойчивые структуры)**.

Человекоразмерность и самоорганизация: свидетель зияния

Тем не менее остается ряд сомнений и неясностей (учитывая общую туманность излагаемой темы). Все наши рассуждения предполагают как бы двойное прочтение ситуации, что несет в себе определенную путаницу. С одной стороны, дискретные многообразия содержательных элементов надстраиваются над непрерывными многообразиями интенсивных длительностей, выступая своего рода вторичными устойчивыми структурными образованиями, наслаивающимися на подвижные потоки длительностей. Непрерывные многообразия истолковываются здесь как некая «среда» (где инстанция **я мыслю** считается интенсивной длительностью равноправной другим интенсивностям), на которой возникают поддающиеся рациональной калькуляции структуры (центрируемые вокруг субъекта-сogito). С другой стороны, оба типа многообразий располагаются в разных областях метафорической фазовой плоскости — областях, меж-

* Действительно, прежде всего в «свидетеле» по сравнению с «наблюдателем» приглушено то деятельное начало, которое делает последнего активным исследователем чего бы то ни было. Так в криминальных ситуациях свидетель часто оказывается случайным персонажем, которого к тому же предстоит еще и найти. Он действительно видит что-то, но не с целью познать, а похода и в то же время контингентно, ибо его «проказания» важны для проходящих на место преступления наблюдателей. В *Толковом словаре русского языка* под редакцией Д.Н.Ушакова (в статье «Свидетель») приводится разговорное ироничное словосочетание *Благородный свидетель*, которое в переносном смысле означает того, кто, наблюдая, «держится в стороне, не принимая непосредственного участия в чем-либо». При этом, может статься, свидетель и сам не знает свидетелем чего он выступает, да и вообще, является ли он свидетелем.

** Поэтому в начале статьи он не совсем верно был назван разновидностью человека.

ду которыми возможны неартикулируемые переходы, причем последние сами претендуют, как было сказано, не только на роль условий возможности указанных многообразий, но и на собственный выделенный онтологический статус. Такое двойное прочтение может рассматриваться как неотъемлемая черта не только обсуждаемой модели «человеческой реальности», но самого способа ее обсуждения. Здесь скорее всего стоит говорить не столько о путанице, сколько о мерцающем характере получающейся картины. Причем такое мерцание указывает на принципиально неустранимую двойственность: первый вариант прочтения опять же тяготеет к приписыванию наблюдателю статуса субъекта, второй же — к рассеиванию самого наблюдателя в потоках непрерывных множеств. И наоборот, в первом прочтении подчеркивается аспект становления, самоорганизации наблюдающей инстанции (аттрактором которой будет субъект), а во втором — приписывание ей топологических (пусть даже исчезающих, самостирающихся) характеристик. Если угодно, такая модель сама выступает в виде квантового объекта и требует учета точки зрения, с которой к ней подходят (кто подходит?). Здесь можно сказать, что внутри такой модели присутствует аспект ее самодиссипации. И именно этот аспект позволяет говорить об а-человеческом характере «человеческой реальности», когда та выступает не столько в роли наблюдателя, сколько в роли свидетеля. То есть человекомерность должна вводиться и обсуждаться с учетом а-человекомерной компоненты, маркирующей собой превращение наблюдателя (как субъекта в естественнонаучной практике) в свидетеля, подразумевающего принципиально ускользающий, диссипирующий характер «человекомерности». Человекомерность может рассматриваться как эффект действия внешних свидетелю сил, но эффект, указывающий на его онтологический или, лучше, сверх-онтологический характер.

Не стоит ли предположить, что подобное «мерцание» (резонирующее с тем, что было названо «вспышкой мысли») присуще любой реальности, рассматриваемой в аспекте ее становления и самоорганизации? И если это так, то насколько мы имеем право (в рамках предложенных рассуждений) наделять человеческую реальность привилегированным статусом? Действительно, если за точку отсчета взять то соображение, что становление, самоорганизация присущи далеко не только «наделенным душой» существам, но и тем сущим, которых традиционно ли-

шают подобного «качества» (а последнее обстоятельство является темой многих современных научных направлений), то сама проблема человекообразности оборачивается какой-то своей неожиданной стороной. Ситуация и изначальное вопрошание могут быть перевернуты: речь может идти не о том, что происходит, когда термин «человек» ставится в центр естественнонаучных и философских повествований, касающихся в том числе и проблем самоорганизации, а о том, что когда речь заходит о становлении и самоорганизации, то подспудно (может быть, даже бессознательно) допускается возможность а-человеческой компоненты в том смысле, в каком о ней шла речь. И такая а-человеческая компонента выступает как одна сторона медали, другой же стороной которой будет сама человеческая реальность.

Не отсюда ли исходит та поразительная эффективность и полиприложимость такого междисциплинарного направления, как синергетика (а вместе с ней и теории диссипативных структур, теории автопоэзиса и т.д.)? И не потому ли столь настойчиво и часто математический аппарат синергетики пытаются применить к тем объектам, которые долгое время составляли прерогативу гуманитарного знания? Тогда можно сказать, что проблема человекообразности по сути дела является зеркальным отражением проблем, связанных с самоорганизацией и становлением. В таком случае сам естественнонаучный дискурс, касающийся самоорганизующихся процессов, скрытым образом антропоморфизирован. Обратной стороной такой скрытой антропоморфизации будет не менее скрытая дефизикализация математизированного языка естественных наук*. Тогда вопрос о человекообразности сопрягается с особым движением в языке, которое в другом месте было названо «синергетическим движением»⁷. Синергетическое движение в языке не создает нового языка описания или объяснения, но оно выводит на свет или дает возможность проступить тем аспектам реальности, где дихотомия «ментальное-физическое» перестает продуктивно работать или временно подвешивается в неопределенности (если пользоваться феноменологическим способом выражения). Синергетическое движение в языке *свидетельствует* в пользу такой неопределенности. Подобную

* См., например: *Делез Ж.* Логика смысла. С. 83: «В результате можно по-новому осознать связь математики с человеком: речь не идет о том, чтобы исчислить или измерить способности человека. Скорее, с одной стороны, речь идет о проблематизации человеческих событий, а с другой — о том, что человеческие события сами являются условиями проблемы».

неопределенность можно поставить в соответствие с принципиальной незавершенностью и незавершаемостью гештальта относительно той области, где расположен свидетель. Гештальт, связанный с такой реальностью, сам как бы находится в ситуации непрерывного становления, самоорганизации, самодостраивания, никогда не достигая целостности. Объяснение здесь все время будет перетекать в описание или сливаться с последним, и наоборот. Сказанное во многом напоминает проект Бергсона, согласно которому «теория познания и теория жизни представляются нам неразделимыми»⁸. Такая антропоморфическая реальность пребывает в режиме постоянного самоподтверждения собственного наличия и одновременно претендует на объяснение самоорганизующихся процессов. Символически она выступает в роли некоего странного аттрактора, формирующегося на границе между субъектом и объектом и несущего в себе как антропоморфное, так и физикалистское начало, высвечивая при этом а-человеческий аспект самоорганизации.

Именно в такой области, в такой реальности, в такой «среде» подвешивается становящийся свидетелем наблюдатель, когда перестает тяготеть к экстенсивному или интенсивному, к первому демону или ко второму, к субъекту или к тому, что не совсем верно в начале было названо «человеком». Такой свидетель сам внутренне расколот. С одной стороны, он является свидетелем того зияния, которое рассекает фазовый портрет человеческой реальности и указывает на а-человеческую компоненту, с другой стороны, он сам выступает как некое свидетельство в пользу такого зияния. Промежуточное положение свидетеля зияния, расположенного между двумя демонами Волошина, также можно описать с помощью поэтических средств:

Он каждому найдет словцо
И каждому подаст винцо.
В компании такой необходим.
Все врозь — одновременно с ним.
Он без особенных затей расскажет тост,
Укажет даму (ведь на даму вечный спрос),
Сумеет спеть под струнный перебор,
А если нужно вникнуть в чей-то спор,

И спорящих унять,
Дерущихся разнять,
Страдающих понять,
Упавших же поднять.

Его зовут к семейному столу.
Он нужен всем, и всем не по нутру.
Такой хороший и такой плохой,
Такой чужой и вместе с тем, как свой.
Он свой в печали и чужой в беде.
Он свой в начале и чужой в конце.
К нему бегут, спасаясь от него.
В нем ищут все, находят ничего.

И все в нем простота.
И все в нем пустота.
В нем что-то от Христа,
Но что-то от креста,
Который тот Христос
Себе во славу нес.

Он будто мертвый и такой живой.
Он — трезвость мысли и души запой.
Он — радость знанья, вечности росток.
И червь сомненья, гложущий висок.
Кто он? Скажите мне: зачем и как
Пришел ненужным в мир богач-бедняк,
И все же так необходимый всем,
являющий собой вопрос зачем!?

Он есть и нет,
Он там и здесь,
Он часть и весь,
В нем честь и лесть.
В нем лед согрет,
Огонь промерз.
Он весь ответ
И весь вопрос⁹.

Примечания

- ¹ *Полани М.* Личностное знание. М., 1985. С. 20.
- ² *Бергсон А.* Длительность и одновременность. Пг., 1923. С. 147.
- ³ Там же. С. 46.
- ⁴ См.: *Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 414-416.
- ⁵ Русский сонет. М., 1983. С. 354, 355.
- ⁶ Вспомним «место без пассажира» и «пассажира без места» у Делеза (см.: *Делез Ж.* Логика смысла. М.: Раритет, Деловая Книга, 1998. Гл. 6).
- ⁷ См.: *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* Синергетическое движение в языке // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. М., 1994.
- ⁸ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 36.
- ⁹ *Осипов И.* Стихотворения. М., 1984. С. 26.

В. П. Визгин

Кризис проекта модерна и новый антропoteокоcмичеcкий союз

В настоящей статье анализируется соотношение науки, эзотерики и религии в XVII веке, когда начинается эпоха нового времени (модерна) и складывается ее культурный проект, и указанное соотношение сопоставляется с соотношением тех же культурных форм в последние десятилетия XX века (постмодерн), когда проект модерна испытывает кризис. Важнейшим средством такого анализа выступает понятие проекта. Мы различаем в его составе содержательный и методологические уровни. На содержательном уровне понятие проекта, как и гомологическое, но не совпадающее с ним, понятие «общей задачи» или «смысла» эпохи (Кассирер) характеризуется определенным типом взаимосвязи установок человека по отношению к самому себе, Богу и миру (антропoteокоcмичеcкая диспозиция или союз). По сути дела речь идет о прослеживании динамики парадигмы культурного целого, включенного в исторический процесс. Если культурное целое античности можно кратко охарактеризовать как космоцентризм, а средневековье — как теоцентризм, то новое время соответственно должно быть определено как антропоцентризм. Конечно, подобные моноцентрические формулировки триадической диспозиции или союза требуют для своего раскрытия конкретного историко-культурного анализа, показывающего, как обозначенное в них центральное или доминирующее начало связано с периферическими и определяет их. Кроме того, в истории существуют переходные эпохи, в которых реализуется *децентрированная* структура такого союза. Таково Возрождение, когда в качестве культурной парадигмы имеется не-

устойчивый комплекс указанных основных компонент, в котором вряд ли можно определить центральную доминанту. Размывание нововременной культурной парадигмы, наблюдающееся в эпоху постмодерна, также указывает, по-видимому, на ее переходный характер и позволяет говорить о намечающихся возможностях *нового* антропотеокосмического союза.

Проект модерна

На уровне методологической рефлексии в понятие проекта входят три компонента: осознанное, подотчетное разуму целеполагание, целостность проектируемого в нем и обращенность в будущее, которое мыслится подконтрольным актуально данному разуму с его проективной активностью. При этом только единство всех трех указанных моментов создает проект. Действительно, если из этих компонент объединяются только две, скажем, целеполагание и обращенность в будущее, без участия третьей (в данном случае целостности), то это еще не проект, как мы его здесь понимаем, а обычная деятельность человека как разумного существа, присущая всем эпохам и культурам.

Новое время — это эпоха, когда само понятие проекта культурного и социального целого получает права гражданства. Такие культурные эпохи, как античность или средневековье, обладали характерными единствами многообразных проявлений или целостностями, которые можно описывать как их смысл, основное содержание. Но в эти периоды европейской истории человек еще не делал столь исключительной ставки на самого себя, на свой разум*. Человеческая субъективность еще не получила своего полного выражения и поэтому не принималась за абсолютное начало. Для греков таким началом был *космос*, они ощущали свою зависимость от него, неважно, понималась ли она при этом как опосредуемая его законами, волей богов или судьбой. И только в период развернувшегося в полную силу кризиса средневекового миропорядка, в эпоху Ренессанса и еще

* Именно поэтому мы не можем отождествлять, вообще говоря, близкое по смыслу понятие «общей задачи» эпохи у Э.Кассирера с нашим проектом. «Отдельные индивиды, — писал Кассирер, — составляют единое целое не потому, что они одинаковы или схожи, но потому, что работают вместе над *общей задачей*, которую мы воспринимаем новой по отношению к средневековью и составляющей собственный «смысл Возрождения»» (Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 80. Курсив мой. — *В.В.*).

решительнее в эпоху Реформации, человек Запада, порывая с объективирующей его мир традицией, решается взять свою судьбу полностью в свои руки. Если человек античной культуры в своем творчестве подражает природе, учится у нее, развивая искусства и науки, то человек нового времени осознает себя творцом своего мира, «кузнецом своего счастья». Начав со скепсиса по отношению к унаследованной традиционной культуре, он в конце концов приходит к догматически формулируемым принципам самостояния на очевидностях своего разума. Сама логика свершившегося в годы Реформации культурного сдвига вела к полному отрыву от традиции, которого у Лютера и его ближайших последователей еще не было. Не рассматривая этой логики подробно, отметим только такой парадокс реформационного сознания: *разрыв* с традицией оправдывался требованием *возврата* к ее истокам. Первые реформаторы отбросили Предание, но оставили Писание. Однако в силу уже запущенного механизма в XVII в. очередь дошла и до Писания*. Именно эта ситуация безудержно развивающегося разрыва со всем прошлым стимулировала Лейбница и близких ему по духу деятелей, например Н. Мальбранша, ответить на подобный вызов, угрожающий полным отказом от традиций христианской культуры**.

Начиная также с эпохи Возрождения христианская идея спасения постепенно заменяется идеей земного счастья человечества в будущем, выступающей мировоззренческой альтернативой религии — как вера в прогресс. Заменив спасение земным счастьем (полностью — в будущем), западное человечество нашло другие, чем предлагаемые христианством, пути достижения этой высшей цели — науку и основанную на ней технику, воспринятые как универсальные средства не только подчинения природы человеку, но и его совершенствования. Человек одержим двумя основными стремлениями — к истине и к счастью. Как связать их между собой? Что из них главное? Новое

* Скандалом эпохи явилась анонимная публикация «Богословско-политического трактата» (1670) Спинозы, положившего начало его рационалистической филолого-исторической критике (см.: *Friedmann G.* Spinoza: Scandale de son temp // *Revue de M taphysique et de Morale.* Jant. 1946).

** Характеризуя ситуацию начала XVIII в., Лейбниц в ноябре 1715 г. писал принцессе Уэльской: «Кажется, что даже естественная религия чрезвычайно теряет свою силу. Многие считают души телесными, другие считают телесным самого Бога» (*Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 430). Ускоренная секуляризация европейского сознания началась, конечно, раньше этого времени.

время нашло истину в науке (в математическом естествознании прежде всего). И человек этой эпохи, устремившись как к высшей ценности к земному счастью, поставил себе на службу истину в виде научного прогресса. Такова краткая формула проекта модерна.

В истории возникновения проекта модерна выделяются две кризисные зоны. Первая связана с соперничеством возникающей новой механистической науки с магико-герметической традицией уходящего Ренессанса за лидерство в культурном ансамбле и в самом проекте будущей культуры. Спор шел о том, на каких основаниях ее строить: на рационально-экзотерических (новая наука) или на герметико-эзотерических. Важной вехой в этом споре-конкуренции стало открытие в 1614 г. швейцарским филологом Исааком Казобом достоверной датировки «Герметического корпуса», создание которого приписывали Гермесу Трисмегисту и относили к глубокой древности. Это был научный удар по всему герметизму. Другим важным моментом в процессе вытеснения с авансены культуры герметической традиции стали публикации критических по отношению к ней работ, оспаривающих все ее основные положения с точки зрения научной математики и новой механистической науки, вступающих в союз с традиционной религией. Речь идет о полемиках Мерсенна, Кеплера и Гассенди с Флуддом и другими герметиками и оккультистами¹. Двадцатые годы XVII в. обычно обозначают как начало вступления Европы в классическую эпоху нового времени, когда в соревновании двух указанных систем мысли побеждает механистическая наука.

Вторая зона кризиса охватывает последние два десятилетия XVII в., переходя и на начало следующего столетия. В это время нарастает неустойчивость классицистской культуры, ее стиля жизни, творчества и восприятия. Существенной здесь является фигура Лейбница, который по сути дела выступал, как некогда и Платон, за возврат к классическим идеалам гармонии и равновесия всех разумных начал культуры и общества. Но указанный кризис обнаруживается уже в том, что синтетический гармонический проект Лейбница не был понят его временем, спешившим к новой односторонности — на этот раз просветительской. Излюбленной формой альтернативы «древних» и «новых» у критиков классической культуры выступала противоположность между принуждающим авторитетом и свободой индивида. Это время, когда уровень достигнутого к концу века

универсализма проекта культурного будущего Европы снижается, «высокий» рационализм сменяется «низким», поскольку целостный гармоничный духовно-интеллектуальный мир философских гениев XVII в. при его проекции на массовое интеллигентское сознание XVIII в. утрачивал свою гармонию и полноту, становясь плоским и односторонним. Постепенно метафизика, а вместе с ней и религия вытесняются наукой. Это время начала оформления уже действительно в полной мере наукоцентристского проекта, когда наука с оформившимся в условиях ее подъема мировоззрением (научно-механистическим и материалистическим) вытесняет религию с ее позиции системообразующего культурного начала, оставляя за ней в качестве ее оправдания в лучшем случае социально-прагматическую функцию поддержки уровня морали в обществе. Это период вступления Европы в эпоху Просвещения, вылившегося во Французскую революцию и гигантские потрясения всего европейского мира с нею связанные.

Ситуация начала модерна характеризуется постепенно «охлаждающимся» союзом религии и новой, механистической науки, совместными усилиями оттеснившими с авансцены культуры эзотерическую традицию Ренессанса, внесшую свой вклад в генезис новой науки. Переживающая небывалый подъем и обновление наука наделяется задачами, носящими эрзац-религиозный характер (совершенствование человека и общества, установление «царства человека»* на Земле на основе прогресса знаний и их практического применения). Тем самым она может рассчитывать на замещение в скором времени религии в качестве центра нового культурного поля. Таким образом, религия, наука и эзотерическая традиция *расходятся* по своим новым культурным «нишам».

Ситуация постмодерна характеризуется *инверсией* соотношения указанных культурных феноменов. Действительно, человек постмодерна стремится к новым смыслообразующим горизонтам, не отказываясь при этом от науки. Но в глубине своего существа он уже не склонен наделять ее своего рода религиозной миссией, возлагая на нее и только на нее свою самую серьезную надежду на преодоление противоречий своего времени. Напротив, религия, «перезимовавшая» суровое для нее время

* Концепцию «царства человека» (regnum hominis, the kingdom of man) развивал Ф.Бэкон: «Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное...» (Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 33).

казавшейся неодолимой секуляризации, превращающей ее в лучшем случае в *Privatsache*, надеется играть более значительную роль в обновленном культурном ансамбле нового тысячелетия. Что же касается эзотерической традиции, также испытывающей несомненный подъем в эпоху постмодерна, то ее функции в культуре по отношению к науке не только меняются по сравнению с началом модерна, но и прямо *инвертируются*. Действительно, теперь эта традиция с почтенным возрастом вносит свой вклад в изменение образа науки, воздействуя скорее на ее созерцательную сторону, чем на практическо-утилитарную, как это было в период генезиса науки в начале модерна. Эзотеризм, неоязыческие и восточные доктрины пытаются при этом изменить менталитет «научного человека» с тем, чтобы «экологизировать» его сознание, развив потенции «мягкого» диалога с природой. Иными словами, в противоположность тенденции к дифференциации указанных культурных форм, характерной для модерна, в эпоху постмодерна начинает проявляться обратная тенденция — к сближению религии, науки и эзотерической традиции.

В связи с указанными синтетическими тенденциями и с наметившимся в наши дни кризисом проекта нового времени актуальным, на наш взгляд, оказывается заинтересованное продумывание прежде всего тех его вариантов, в которых была сделана попытка органически соединить метафизическое умозрение, новую науку и религию, примирить враждующие христианские конфессии. Эти наиболее универсальные и гармонически полно охватывающие все сферы человеческой деятельности проекты по сути дела обогнали свое время и поэтому не могли быть им в полной мере приняты и оценены (Я.А.Коменский, Г.В.Лейбниц). Но именно они в силу своего культурного универсализма обладают мощным запасом исторической прочности, делающим их актуальными в наше время.

В нашем сопоставительном анализе соотношения религии, науки и эзотерической традиции язык кинематики (схождение-расхождение, интеграция-дифференциация и т.п.) не означает, что сами сходящиеся/расходящиеся культурные феномены остаются, как в механике, константами. Нет, вся эта кинематика (термин здесь метафоричен), как и ее инверсия (это один из главных наших выводов), обусловлены качественными преобразованиями данных культурных явлений, как и поля культуры и общества в целом. Иными словами, анализ, ведущийся, каза-

лось бы, в формальных терминах, выражает процессы качественных содержательных мутаций культуры и изменения характера самой переходной эпохи.

Речь у нас идет по преимуществу о процессах и тенденциях. Мы фокусируем внимание не столько на самих культурных функциях, т.е. не на религии, науке, эзотерических движениях самих по себе, сколько на их «дифференциалах», на направленности их изменчивости, на векторе их текучести. Культура, по нашему мнению, — нелинейно действующий, а значит, самодействующий организм. В ее строении можно различать два слоя — наружный интегральный и внутренний дифференциальный. Мы будем наблюдать в особенности за вторым. И затем соотношение этих «дифференциалов» сравним на «входе» в новое время и в его начале и соответственно на «выходе» из него.

Рассмотрим соотношение интеграции и дифференциации указанных культурных феноменов в начале модерна. Несомненно, магико-герметическая традиция Ренессанса, еще очень активная в первой четверти XVII в., предоставляла возможность соединения многих явлений культуры, вплоть до политики, но, разумеется, на своем специфическом оккультном и эзотерическом основании. По самому типу культуры мысли эзотеризм естественным образом тяготеет к подобной культурной «синтетике». Правда, в действительности производимые на его базе попытки синтеза оказывались, строго говоря, парасинтезами, не могущими удовлетворить ни научно ориентированный разум, ни ориентирующееся на традицию религиозное сознание. Подобный парасинтез, предлагаемый, в частности, Р.Флуддом, не устраивал ни ученых нового типа, ни представителей традиционной религии (и тех и других сразу представлял, например, М.Мерсенн). То, что предлагал в начале модерна эзотеризм, было скорее алхимической «смесью» религиозности, науки и философии, чем их настоящим синтезом.

В конце концов, спиритуалистически и герметически ориентированная тенденция к синтезу «работала» не на интеграцию различных подразделений культуры, а, напротив, на их дифференциацию. Можно говорить о своего рода «оборачивании» первоначальной интенции в ее результатах. Механизмы такого оборачивания можно показать, анализируя воздействие «герметического импульса» на Ф.Бэкона или Р.Декарта. В итоге в выдвинутых ими вариантах проекта модерна религия отслаивается от науки и философии. Более того, у Бэкона даже фило-

софия в какой-то мере вытесняется из сферы научного дискурса или, скорее, подчиняется ему, почему энциклопедисты XVIII в. и считали его, а не Декарта, основателем новой науки.

В это переходное время (первая четверть XVII в.) основу динамики культурных процессов образует напряженная конкурентная борьба за лидерство в обновляющемся культурном ансамбле*, развернувшаяся прежде всего между магико-герметической традицией Ренессанса и набирающей силы новой наукой с соответствующим типом сознания. От Ф.Бэкона и до Лейбница универсалистские проекты модерна создавались под воздействием герметической традиции. В связи с этим обратим внимание на два момента. Коменский строит свою пансофию на принципе *аналогии*, понимаемой им как онтологическое и эпистемологическое начало. Но именно аналогия как форма подобия лежала в основе эпистемы Ренессанса². Подобным же образом Бэкон строит свой проект Великого Восстановления наук (*Instauratio Magna Scientiarum*), исходя из понятия *формы*, принадлежащего также веку уходящему — традиции средневекового аристотелизма.

Итак, наиболее представительные, влиятельные и универсальные проекты модерна, строго говоря, в его эпистему не входят, демонстрируя типичный стиль переходной эпохи. Мы приходим к выводу, что самый мощный пафос универсализма в канун модерна исходил не от самих «модернистов», а от «архаистов», точнее, «архомодернистов». Напротив, мыслители, наиболее полно воплощавшие новый научный дух, особым универсализмом не отличались. Таков, например, Декарт, универсализм проекта которого ограничен рамками науки**. Он устремлен к созданию универсального научного метода, к реформе наук на его основе, к достижению ими практической эффективности. И в этом смысле его проект безусловно лежит в русле реформаторской мысли времени наряду с проектами более универсальными и одновременно более утопическими, как у Ф.Бэкона и тем более Коменского.

* К.Хюбнер вводит понятие «исторического системного ансамбля» (*Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994. С. 159). Мы предпочитаем говорить о культурном ансамбле, имеющем свое историческое измерение.

** «Я не выйду за пределы философии, следовательно, у меня будет лишь часть того, что у тебя будет целиком», — сказал Декарт Коменскому во время их встречи, о которой мы уже говорили выше (*Коменский Я.А.* Избр. педагогические сочинения. Т. I. С. 36). Философия здесь не отличается от науки.

Итак, самые радикальные варианты проекта модерна выдвигались теми мыслителями, которых мы не можем отнести к «модернистам» из-за преобладания в их «наукоучении» «архаической» парадигмы. Радикальность проекта здесь понимается как всеохватность прокламируемых в нем задач и соответственно как признание неограниченности возможностей человека. Этот радикализм имеет свои корни в магико-герметической традиции уходящего Ренессанса. Например, проект Коменского во многом зависит от ее позднейшей, розенкрейцеровской, разновидности. Что же касается Ф.Бэкона, то радикализм его проекта выражается в признании достижимости исчерпывающе полного познания сущности всех природных процессов, овладение ими с помощью знания, полное восстановление которого, а тем самым и самого человека, должны привести к возвращению его господства над всем тварным миром, которое он утратил в результате грехопадения.

Действительно, Ф.Бэкон считал, что за освобождением, исправлением и очищением разума «неизбежно последует улучшение положения человека и расширение его власти над природой. Ибо человек, пав, лишился невинности и владычества над созданиями природы. Но и то и другое может быть *отчасти исправлено* и в этой жизни, первое — посредством религии и веры, второе — посредством искусств и наук. Ведь проклятие не сделало творение совершенно и окончательно непокорным»³. Хотя радикализм проекта здесь слегка смягчен («отчасти исправлено», говорит Бэкон), но он безусловно включен в религиозный контекст, на который последователи Бэкона и особенно его ревностные почитатели среди энциклопедистов станут обращать все меньше и меньше внимания.

Мы можем констатировать, что интенция на синтез религии и науки исходит скорее из мистико-эзотерических кругов, чем от новонаучных, выполняющих программу Бэкона или Декарта. Правда, здесь надо подчеркнуть, что отсутствие противоречия между новой наукой и религией усиленно подчеркивалось такими деятелями, как Мерсенн. Но осознание их взаимной связи было направлено на реабилитацию механистического естествознания как законного спутника религии, даже ее определенной поддержки в борьбе с общим врагом — герметической традицией. Главной же целью того же Мерсенна или Ф.Бэкона было развитие наук, организация планомерного производства научных открытий и распространения информации о них и т.п. Было ясно осознано, что синтез науки и религии на базе оккультизма опасен и для настоящей науки, и для полноценной

религии. И это вело, скажем так, к «прохладному» союзу религии и науки, уводя от «горячего» их парасинтеза в «герметической реторте». Для судеб Европы, для сохранения ее культурной идентичности такой союз был спасительным. В это время стала выясняться неэффективность решения затянувшегося религиозного конфликта средствами самого же религиозного поля культуры. И даже теолого-метафизические средства обнаружили свою неэффективность, как это показал опыт Лейбница. Осознание этого вело к «мягкой» постановке в центр всего культурного ансамбля науки с ее обязательным для всех, объективным способом определения истины. Это означает, что рамочное оправдание новой науки средствами традиционной религии (как реформированной, так и нет) сохраняется, но при этом набирает силу внерелигиозное или, точнее, преображенно герметическое, чисто гуманистическое и утилитарное ее оправдание*.

Освобождающаяся от религиозной санкции система аргументации в пользу науки постепенно набирает обороты. В ее основе — простые и понятные человеческие цели земного благоденствия, победы над болезнями, установления, как говорил Бэкон, «царства человека» на основе реформы познания и его практического применения. Эти цели и этот гуманистический пафос сочетаются со ставшей уже привычной конфессиональной религиозностью. Отсюда объясним столь значимый факт эпохи — неприятие и непонимание «Всеобщего совета...» Коменского в середине XVII в.**. Он говорит нам о том, что начи-

* Оправдание науки тем, что она ведет к безграничному могуществу человека, мы находим и у Ф.Бэкона («...расширение власти человека над природою, покуда все настанет для него возможным» — *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 509). Истоки этой легитимации науки скорее герметико-гностические, чем христианские. О герметическо-каббалистических корнях антропологии Пико делла Мирандолы, речь которого «О достоинстве человека» является в связи с этим образцом для этой тенденции, см.: *Yates F.A. Giordano Bruno...* P. 102-111.

** «Самый тяжелый удар по «Всеобщему совету...» и перспективам его полного издания нанес один бывший друг Коменского groningenский богослов Самуил Маресий (1593-1673)... В 1669 г. С.Маресий, знакомый со всем сочинением в рукописи, публично выступил с жестокими нападениями на «Всеобщий совет», обнаружив там, с одной стороны, хилиазм, т.е. учение о надвигающемся царстве Христовом на земле, а с другой — «вредоносные политические тенденции», способствующие революции! Помимо этих пороков Маресий находил во «Всеобщем совете» и некоторое сходство с Кампанеллой, а следовательно, близость к католикам, и «атеизм», выражающийся в сосуществовании христиан всех конфессий, и язычество (в приставке «Пан-егерсия...» ему послышалось имя языческого бога Пана), и фанатизм, и визионерство, и одержимость» (*Коменский Я.А.* Избр. пед. соч. Т. 2. С. 510).

нается новая эпоха. Это время устраивает как раз дифференциация культурных явлений, в частности религии и науки, равно как и сосуществование различных христианских конфессий. А что касается их синтеза, то он принимается, но в механистической и, так сказать, политизированной форме как неизбежность ограничения индивидуалистических эгоизмов в своего рода «общественном договоре». У Коменского же универсалистская синтетика, напротив, была не механистической, а духовно-органической и даже религиозной, близкой по типу к последующему пиетизму*. Но эта линия была маргинализована окрепшими механицизмом и классицизмом. Однако ее жизнь продолжила затем в романтическом движении, у Гёте и Шеллинга.

Тенденция к объединению религии и науки (она еще не отделена от философии) типична для магико-герметической эзотерической традиции, которую в 10-20 гг. XVII в. представляет движение розенкрейцеров. Эту тенденцию условно можно также обозначить как импловивную и холистскую в противовес возобладовавшей эксплозивной и механистической тенденции к дифференциации культурных форм. Тенденция к «разбеганию» культурных миров набирает силу и становится доминирующей (порой при сохранении универсалистской лексики). В конце XVII в. еще удерживается единство науки и философии как метафизики, но скоро и оно распадется под напором нарастающего позитивистского духа, склонность к которому можно обнаружить уже у Мерсенна**. Успехи науки только облегчают этот процесс. Этому же способствовала и победа ньютоновства над картезианством с его метафизикой. Казалось, что само время устремилось к наукоцентристскому обоснованию всех культурных подразделений и цивилизационных противоречий. Поэто-

* «Настоящая теология», по Коменскому, должна быть не столько умным, сколько «трогательным» делом, во всяком случае, «более трогательным, чем принято думать» (*Коменский Я.А.* Избр. пед. соч. Т. 1. С. 189). Истинное благочестие, считает Коменский, захватывает всего человека, а не только ум. Этот акцент у Коменского разовьется затем в швабском пиетизме. Отметим переключку такого настроения с русской философской традицией.

** «Можно сказать, — говорит Мерсенн в «Теологических вопросах», — что мы видим только кору вещей, поверхность природы, не будучи в состоянии проникнуть внутрь» (Цит. по: *Lenoble R.* Op. cit. P. 353). Мерсенну чужды мысли его друга, Декарта, о врожденных идеях и его радикальный рационализм. Он склоняется к номинализму и сенсуализму, подчеркивая, что наука исследует лишь связи явлений, а не их сущности, остающиеся для нас недоступной «тайной Бога» (Ibid. P. 311).

му глобалистский, исходящий во многом из христианских интуиций проект Коменского уже в середине века казался странным и неприемлемым. Ему предпочитали обуженный наукоцентристский его вариант, дополняемый привычным со времен Реформации профессиональным партикуляризмом, который думали ввести в берега с помощью социальной и политической «механики» равновесия.

Заключая наш анализ ситуации начала модерна, сделаем выводы. Научно-религиозный, тяготеющий к глобальному реформизму проект модерна (Ф.Бэкон, Коменский, Лейбниц, Андреэ) претерпевает метаморфозу. Из него, утилизируя его главные научные достижения и прагматическую направленность, постепенно «вымывается» религиозная и спиритуально-холистская компонента. В результате универсалистская научно-религиозная утопия фактически становится арелигиозной сциентистской утопией. Окончательно это оформляется в эпоху Просвещения. Век утвердившегося модерна устраивала такая формула: дифференциация во всем, компенсируемая механической интеграцией секторов культурного поля с наукой в его центре.

Кризис проекта модерна

Мы рассмотрели в общих чертах возникновение проекта модерна в XVII в., которому Просвещение и XIX век придали законченную сциентоцентристскую форму. В XX в., особенно после первой мировой войны, многие известные философы, ученые, писатели высказывались о кризисе проекта модерна как о кризисе европейской культуры нового времени, объясняли свое понимание его сущности и причин, давали свое видение перспектив выхода из него. Остановимся только на одном примере подобного анализа, отдавая себе отчет в том, что эта тема требует специального рассмотрения. Голландский историк и теоретик культуры Йохан Хейзинга писал: «Поступательное движение науки и техники, каким бы необходимым и вдохновляющим оно ни было, не принесет спасения культуре. Науки и техники недостаточно для заложения фундамента культурной жизни»⁴. Кризис модерна, по Хейзинге, характеризуется прежде всего упадком стиля культуры и завышенными притязаниями науки «на мировое господство», включая и господство в мире ценностей, определяющих жизнь современного человека⁵. Вот как он его описывает: «Ныне уже стало достаточно привычным

ощущение, что мы приближаемся к развязке. Мы уже говорили, что не только невозможно себе представить дальнейшее развертывание этой культуры, но и трудно вообразить, что оно способно принести людям счастье или улучшение жизни»⁶. Небывалая волна открытий в науке и технике, захлестнувшая Европу в XVI-XVII вв., вызвала непомерные надежды, возложенные тогда на них. «На фундаменте науки, — справедливо говорит историк, — строилось больше планов и надежд, чем этот фундамент вообще способен выдержать»⁷. Наука, по Хейзинге, — это сложное социально-культурное целое, в которое входят три основные компоненты: воспитание человека как разумного существа, приращение нового знания и использование знаний в технике. По оценке историка, в XVIII столетии соотношение этих компонент можно представить приблизительно как 8:4:1, т.е. воспитательная функция науки в количественной оценке превосходила все другие, в том числе в восемь раз ее техническое применение. Но уже к 30-м годам XX в. это соотношение, по оценке историка, выглядит совсем по-другому (2:16:16), т.е. за два столетия произошла *инверсия* соотношения компонент науки как целостной системы, причем техническая составляющая на порядок в своем статистическом «весе» опередила нравственно-воспитательную компоненту. Интересно отметить, что в нашем анализе соотношения науки, эзотерики и религии в начале нового времени и в современную эпоху мы, не давая ему количественной оценки, на качественном уровне отмечаем тоже его инверсию.

После выяснения симптомов и постановки диагноза «болезни» культуры нового времени Хейзинга ставит самый важный вопрос о том, как же выжить европейской культуре и преодолеть этот кризис. И дает такую итоговую формулу ответа на него: нужна «новая аскеза», чтобы очищение духа, идущее от нее, победило «хюбрис», т.е. высокомерие и заносчивость человека нового времени, его дерзостный вызов Творцу. Высшей ценностью этой «новой аскезы», считает голландский историк, будет уже не индивидуальное «Я», не какой-то народ, государство или социальный класс. Эта аскеза, подчеркивает Хейзинга, «будет проявляться... в правильном определении меры могущества и наслаждения»⁸. Человек Запада, считает Хейзинга, отошел от базовых смысловых начал своей культуры. И особенно ярко это проявилось в увлечении культом витальной силы, что сопровождалось созданием различных вариантов философии

жизни, ставящей непосредственность жизни как спонтанного импульса выше ее смысла, дающего ей разумное оправдание. Однако, как справедливо, на наш взгляд, пишет историк, «только на испытанной и незыблемой основе живого метафизического познания абсолютное понятие истины со своими последствиями в виде совершенно непреложных норм нравственности и справедливости может противостоять нарастающему потоку инстинктивной жажды жизни»⁹. Когда сам прогресс, вырвавшийся из-под духовно-нравственного контроля, становится причиной варваризации культуры, тогда, подчеркивает Хейзинга, «движение культуры должно содержать возможность и обращения и возвращения, а именно в том случае, когда это касается признания или нового обретения вечных ценностей, неподвластных процессу развития или изменения. Ныне на очередь дня встают именно такие ценности»¹⁰. В этих словах, на наш взгляд, указан верный путь корректировки опасных тенденций, присущих научно-техническому и экономическому развитию цивилизации и ведущих к отрыву человека и его жизненного мира от ее смысловых основ и духовных начал. Одним из путей обретения подобных ценностей Хейзинга считает возвращение к христианским истокам европейской культуры. Сам он происходил из старинного рода меннонитских проповедников, но, как подчеркивает Аверинцев, «это унаследованное христианство подверглось сильной секуляризации, потеряв всякие конфессиональные черты и превратясь в дополнение (и в корректив) к традиции классического гуманизма»¹¹. Здесь особенно значимыми нам представляются слова, заключенные Аверинцевым в скобки. Действительно, важно подчеркнуть, что сильно секуляризованное христианство Хейзинги тем не менее было не только дополнением, но и коррективом гуманизма, который сам во многом был продуктом его секуляризации, с одной стороны, а с другой — результатом отхода от него в нехристианское смысловое поле, что обозначилось прежде всего в эпоху Ренессанса. Отсюда и следует необходимость в «коррективе» его со стороны пусть не конфессионального и секуляризованного, но все же христианства.

В результате проделанного исследования мы высказываем тезис об инверсии соотношения религии, науки и эзотерики в постмодерне по отношению к модерну. В частности, это должно означать какое-то сближение религии и науки. Во всяком случае большую степень их взаимного понимания, чем это было раньше. Отметим, что на своих подлинных вершинах точные

науки XX в. в лице своих выдающихся представителей действительно демонстрируют именно такой вектор перемен, говорящий о росте взаимопонимания. Я бы привел в качестве примера позицию В. Гейзенберга (1901-1976), комментируя ее своими соображениями. Прежде всего нужно обратить внимание на то, что сам конфликт между новым естествознанием и традиционным христианством Запада, столь ярко проявившийся в процессах римской инквизиции над Галилеем (особенно, конечно, в случае второго процесса), во многом обусловлен, на наш взгляд, тем, что в нем с новой наукой столкнулась не столько вера, сколько рационализированное до наукообразия ее представление в схоластическом богословии. Именно рассудочность западной теологии, идущая с давних времен, рассудочность всепроникающая и претендующая тем самым и на область истин о физическом мире тоже, и послужила основанием для небывалой остроты и значимости конфликта. Ибо претендующая на весь объем истин схоластическая теологическая доктрина почувствовала себя в опасности, увидев в новой механике и астрономии своего конкурента. Целое бытия или, как любит говорить Гейзенберг, целостная всеохватывающая связь (*Zusammenhang*) слишком долго и слишком рассудочно обсуждалась на теолого-метафизическом языке, от которого западный европеец к концу XVII в. уже смертельно устал. «Теодицея» Лейбница, полностью напечатанная в 1710 г., несмотря на убедительность содержащихся в ней положений, энтузиазма и продолжения жанра не вызвала: Европа жаждала другого — полной автономии научного языка и превращения его в единственный центральный язык своей судьбы. Однако усталость не есть свидетельство не-истины того, от чего устали. Причиной усталости была не сама вера, не христианство как таковое, а именно слишком мелочное его рассудочное и наукообразное еще задолго до науки обсуждение.

Другой важный момент в связи с этой темой, поднятой в статьях и выступлениях Гейзенберга, касается вопроса о том, насколько в результате выбора науки в качестве цивилизационного приоритета произошло искривление самого европейского духа в его основаниях. «Наверное, уже у судей римской инквизиции, — пишет Гейзенберг, — шевельнулось подозрение, что галилеевское естествознание может вызвать опасное изменение духовной ориентации»¹². «Опасное изменение» духовной сферы и есть ее искривление. Белый луч европейского духа как бы прошел сквозь призму Ренессанса и Реформации, новой науки

и нового гуманизма и в результате и разложился и отклонился от первоначального направления. Это, конечно, только метафора. Но она нам кажется уместной и точной, тем более, что в это время свои опыты по преломлению света и раскрытию тем самым его природы осуществил Ньютон, создав основу научной оптики. Их культурно значимым результатом был в конце концов отказ от духовного измерения света как метафоры и отождествление его с его материальной структурой, описываемой числом. Не было ли тем самым платой за научную истину о свете его затмение в области духа? Гейзенберг это признает, но без слишком неоспоримой уверенности: «Естествознание, — констатирует он, — сделало за последние 100 лет очень большие успехи. Более широкие жизненные сферы, о которых мы говорим на языке нашей религии, были при этом, возможно, оставлены в пренебрежении»¹³. «Возможно», что в пренебрежении сферой духа, религией прежде всего, повинна и наука, во всяком случае, мы уточняем, толкуя Гейзенберга, мировоззрение, стремящееся выступать от ее имени и претендующее называться научным, даже порой единственно научным. Наука, что уж греха таить, во многом действительно способствовала тому, что в подвижном балансе двух истин (научной и религиозной) фактически была сделана попытка обойтись лишь одной из них.

Во что человечеству может обойтись эта попытка, Гейзенберг дал понять в разговоре с В. Паули летом 1952 г., когда они встретились в Копенгагене в связи с планами строительства в Европе крупного ускорителя. Для понимания им сказанного надо обратиться к двум ключевым понятиям-метафорам, которыми пользуется здесь Гейзенберг. Это идея «центрального порядка» и идея «компас». По Гейзенбергу, субъективный мир, основу которого образуют представления людей о ценностях, не менее реален, чем объективный мир, раскрываемый наукой. Главный вопрос, в мире ценностей встающий, это вопрос о «компасе», которым мы должны руководствоваться, отыскивая свой путь в жизни. Этот «компас в разных религиях и мировоззрениях, — говорит Гейзенберг, — получал разные названия: счастье, воля Божия, смысл и еще многое другое... Однако у меня складывается впечатление, — продолжает он, — что во всех формулировках речь идет об отношении людей к центральному порядку»¹⁴. «Центральный порядок» — это *Unum Bonum Verum*, или Единое-Благо-Истина, в отношении с которым человек вступает, используя прежде всего религиозный язык. Адекватной моде-

лью центрального порядка выступает, по Гейзенбергу, душа. Поэтому и человек может вступать в глубокую связь с центральным порядком всего, всех вещей и событий, как душа с душой. И элементарное требование соотносить свое поведение с миром ценностей и его строением мы реализуем, действуя в «духе этого центрального порядка», который в конечном счете «всегда побеждает», гармонизируя «частные порядки» и упорядочивая тем самым хаос.

Этика основывается всегда, считает Гейзенберг, на связи норм и мотивов с «центральным порядком», если это действительно полноценная и живая этика. Когда Паули спросил Гейзенберга о том, какой же «компас» стоит, в частности, за этикой прагматизма и позитивизма с характерной для Америки и Англии последних столетий, то Гейзенберг ответил ссылкой на М.Вебера: такая этика в конечном счете вытекает из духа кальвинизма, следовательно, из христианства и поэтому, несмотря на давний разрыв с его символами и образами, хранит связь с ним. При этом он делает важный вывод: «Если когда-нибудь совершенно исчезнет магнитная сила, направлявшая до сих пор этот компас, — а сила может происходить только от центрального порядка, — то боюсь, что могут случиться ужасные вещи, еще более страшные, чем концентрационные лагеря и атомные бомбы»¹⁵. Разрыв с христианскими ценностями «центрального порядка» возможен, считает Гейзенберг, ибо динамика, действующая в этом направлении, давно уже обозначилась в истории Европы. И если это произойдет, то нас ждут неслыханные испытания. И все это рассуждение, где религиозное измерение связывается с физикой, метафизикой и с вопросом о прагматизме и позитивизме, кончается утверждением, что запрет на метафизику и более широкое рассмотрение всеобщей связи вещей, чем это принимается позитивизмом и прагматизмом, непременно должен быть нарушен, чтобы не утратить «компас, по которому мы можем ориентироваться»¹⁶. Иными словами, считает Гейзенберг, если мы и дальше пойдем путем позитивизма и прагматизма, то связь с «центральным порядком» рискуем порвать. Поэтому мир, построенный исключительно на принципах прагматизма и позитивизма, ждут беды пострашнее атомных бомб и лагерей. Мы можем назвать все это рассуждение физика-теоретика *европейским коррективом* одностороннего американизма, достигшего своего могущества как раз в те послевоенные годы.

Теперь скажем о том, насколько с нашим тезисом об инверсии соотношения религии и науки в указанном нами смысле согласуется позиция Гейзенберга. Он признает, что научная революция и последующее развитие западной цивилизации привели к значительному дисбалансу между этими фундаментальными истинами, религиозной и научной. Это проявляется в том, что в результате невиданных успехов науки и техники и идущих вместе с ними социокультурных перемен «происходит неблагоприятное смещение ценностных критериев»¹⁷. Действительно, мы так можем проинтерпретировать эти рассуждения Гейзенберга, *культура как искусство целей* во многом уступает место *науке как искусству средств*. Неслучайно, что это смещение совпадает и с «восстанием масс» (термин Ортеги), если иметь в виду возникновение вслед за новой наукой и нового, буржуазного, общества. Устав, причем смертельно, от универсальности религиозно-метафизического языка (а по сути дела от рассудочной теологии и схоластики), западный европеец впервые в XVII в. смог посвятить себя частностям опыта, имея в виду в качестве стимула для этого ясные и понятные ему практически выгоды от специализированного научного исследования. В таком образом формулируемом проекте «восстановления наук», особенно в его бэконинском варианте, действительно могли участвовать, как говорит Гейзенберг, массы «людей средних дарований», влекомых к науке не универсалистскими интуициями с их глубокими культурными импульсами, как у Лейбница или Кеплера до него, а партикуляристскими и прагматическими. Более того, в эту эпоху наука становится социально признанной ценностью: научные академии и общества патронируются и создаются государством (с середины примерно XVII в.). На вершинах науки всегда духовный «климат» был несколько иной, чем в ее «массовидных» предгорьях. Проницательные, честные и глубокие размышления Гейзенберга говорят именно об этом.

Постмодерн как период кризиса культуры модерна — это канун того, что нам неизвестно. Известно только то, что это время, по-видимому, действительного выхода из модерна. Мы сопоставляем два периода — начало модерна и выход из него. Сравнение двух эпох позволяет выявить много общего в том, как они воспринимались современниками. Так, например, для Коменского первая половина XVII в. — это книжная, бумажная эпоха, время невероятной избыточности печатного слова. Книги нередко покупают только ради указателей — библиографи-

ческих и др. Их уже не читают и не продумывают. И Коменский не без сожаления и не без упрека в адрес своей эпохи говорит: «Если древние хранили мудрость в сердцах, то мы — на бумаге»¹⁸. Нам кажется, что это сказано о нас. Правда, сейчас бумагу во многом заменили компьютеры.

Сама оппозиция «модерн/постмодерн» асимметрична. Действительно, модерн — это прожитое время европейской культуры, а поэтому — эпоха с проявившими себя, сложившимися характеристиками. Постмодерном же называют еще не сложившийся в строго очерченную культурную форму наметившийся выход из модерна или, мягче, потерю им своей идентичности, по крайней мере частично. Поэтому сравнение этих двух эпох содержит ошутимый момент условности, который необходимо иметь в виду.

Мы говорили об участии в проекте модерна религии, науки, эзотерической традиции. Мотивы и импульсы, приведшие к его созданию, в наше время утрачивают свою силу и свежесть. Такой религиозно накаленный познавательный оптимизм, какой был у пионеров новой науки, сейчас трудно встретить, он кажется уже невозможным. Даже если человек постмодерна и не хочет расставаться с проектом модерна, так как любой проект лучше, чем его отсутствие, то все равно тень утомления от него, неверия в него легла на дух культуры. Человек сегодня, пусть и неявно, предъявляет счет содержащимся в этом проекте обещаниям и не может при этом не испытывать некоторого разочарования. О каких обещаниях конкретно идет речь? Проект модерна в ходе европейской истории XVII — XVIII вв. оформился как сциентоцентристский проект, включающий в себя четыре основных обещания: а) обеспечить полное искоренение невежества через всеобщее восстановление наук и всеобщее и абсолютное (в смысле Я.А. Коменского) обучение новым наукам; б) благодаря такому восстановлению обеспечить полное господство человека над природным миром, позволяющее достичь всеобщего процветания и благоденствия; в) благодаря перечисленному в пунктах а) и б) достичь полного искоренения болезней и приблизить человека к достижению им необыкновенного долголетия, а в пределе, возможно, и самого бессмертия; г) создать совершенного человека, совершенное общество и привести человечество к окончательному вечному миру. Эти обещания «отцы-основатели» проекта модерна рассматривали не как бесконечно отдаленный, практически недостижимый идеал («ре-

гулятивная идея»), а как вполне реальную, близкую к осуществлению цель. Прошло примерно 350 лет. И ни одно из этих обещаний не реализовано. Этот факт выступает основой исторического изживания проекта модерна. В конце нашего века это явно, а скорее неявно, осознается. Поэтому если у человека начала нового времени основной его пафос, несмотря на сохранявшуюся религиозность, был направлен на науку и на базирующийся на ней проект универсальной Реформы, то теперь, несмотря на относительную эффективность научно-технической цивилизации модерна, он направляется не на науку или, точнее, не только на нее. Поэтому постмодерн как *время утраты самоуверенности модерна* несет в себе *потенцию обратной динамики соотношения* рассматриваемых нами культурных феноменов.

После «расколдовывания мира»¹⁹, о котором как о сущностной характеристике нового времени писал М.Вебер, происходит «расколдовывание» самого проекта модерна*. Чары его теряют былую силу. Во всяком случае, религиозная миссия, да и во многом мировоззренческая, возлагаться на науку теперь уже не могут. Место науки в складывающемся в наше время культурном ландшафте более скромное, чем во времена Декарта и Ньютона и особенно после них, несмотря на потрясающие успехи науки и техники и, казалось бы, сплошную сциентификацию всей нашей жизни.

Глубина экологических проблем, нарастание признаков системного кризиса наукогенной цивилизации в целом показали, что религиозная функция науки, составляющая основу проекта нового времени, должна быть пересмотрена. Неудача науки как заместителя религии, претендующего не только на осмысление всей полноты бытия, но и на возвышение человека и преобразование природы, не означает неудачу науки как объективного знания. Попытавшись заместить собой религию и метафизику, наука превысила свои возможности. Пусть сциентистские иллюзии все еще широко распространены, но «науковерие» с его претензией на монополию «научного мировоззрения» теряет кредит. Наука по-прежнему, правда, считается последним арбитром в делах истины, в том числе религиозной. Как пишет Рормозер, «у нас же и поныне полагают, что нужно отвергнуть реальность воскресения, поскольку естественные науки не мо-

* О противоречиях «расколдовывания» проекта модерна в культуре постмодерна см.: *Визгин В.П.* Границы новоевропейской науки // Границы науки. М., 2000. С. 220-225.

гут дать тому подтверждения»²⁰. Здесь науке явно передоверяют те роли и функции, которые она по природе своей выполнять не в состоянии: сферу религиозного опыта и истин откровения она не может «курировать», как это понимали Ф.Бэкон и Декарт (сделавшие, однако, серьезные шаги к тому, чтобы передоверить функции религии именно науке). Но вместе с тем сегодня крепнет и сознание того, что научное знание само рискует впасть в заблуждение, если оно не оставляет в бытии тайны, не принимает ее и не хранит.

Существенный исторический факт, который нужно в нашем анализе принять во внимание, состоит в том, что пик секуляризационной динамики, по-видимому, пройден. После головокружительных кульбитов философского богоборчества такого «каскадера» культуры, как Ницше, радикальный атеизм в XX в., например в духе Сартра, воспринимается уже как эпигонство. Эпоха воинствующего атеизма, похоже, завершается, сменяясь временем индифферентизма, усталого скепсиса, вялотекущего агностицизма и психологического нигилизма. Но не того героического нигилизма силы, о котором мечтал певец «Заратустры», а скорее презираемого им нигилизма и пессимизма слабости, находимого им в выцветшей учености Д.Ф.Штрауса или в квазибуддистском эскейпизме Шопенгауэра. Эпоху теоретического и практического «теоцида» Европа, похоже, уже пережила. Прежде всего в лице России, пережившей максималистскую попытку реализации проекта модерна в форме построения бесклассового общества. Испытание предельными нагрузками богоборческой динамики, накопленной с эпохи Ренессанса, Россия выдержала, а в ее лице и весь культурный мир, некогда называвшийся христианским. В результате намечается и уже происходит как бы вторичное узнавание человеком этого мира своих культурных корней. История тем самым снова дает Европе шанс на сохранение и развитие ее культурной идентичности, которая, как и в начале модерна, подвергается серьезному испытанию в эпоху постмодерна.

Сравнивая начало модерна и постмодерн, мы можем сказать, что наука и религия как бы обмениваются ролями в культурном ансамбле. Действительно, в начале модерна делают ставку на науку, возлагая прежде всего на нее надежду на достойный ответ на вызов времени. Но при этом и не порывают с религией, вступая с ней в «прохладный» союз, все больше оправдываемый со временем ее позитивно-социальными и моральными функциями. Таков во многом уже Ф.Бэкон. Вспомним его зна-

менитую формулу: малознание (a little philosophy) уводит от религии, а глубокое знание, напротив, приводит²¹. Он еще колеблется между оправданием физики библейским откровением и полным разведением сфер компетенции науки и теологии, склоняясь больше ко второму решению. Первая позиция была характерна для парацельсистов, продолжателей традиций алхимии и герметизма. Вторую разделяли такие ученые, как Декарт. Однако акцент уже тогда был сделан именно на науке, что и будет обнаружено впоследствии. Иными словами, в паре «наука-религия» ведущая роль в культурном ансамбле de facto закрепляется за наукой.

Обмен ролями между наукой и религией намечен, но не закреплён в постмодерне, так как всякой централизованной системе ценностей эта эпоха противится, предпочитая ситуацию их квазиэгалитарного «смешения».

В эпоху постмодерна изменение отношения к религии не означает, что человек этой эпохи стремится совсем отказаться от науки. Нет, он ее сохраняет и оправдывает, как Ф. Бэкон и Вольтер религию, прибегая к привычной утилитаристской аргументации. Но непомерных надежд на нее он уже не возлагает. Будут побеждены одни болезни — придут другие. *Неустойчивость прогресса* уже давно и ясно осознана: он легко может смениться и действительно сменяется регрессом. Привести человека к нравственному совершенству (а об этом мечтал и Декарт) наука явно не может и в эту ее способность совершенствовать души уже мало кто верит.

Таким образом, соотношение религии и науки за протекшее время модерна инвертируется, по крайней мере на уровне тенденции. Модернистская легитимация религии принимается в постмодерне, но направляется уже на науку. Подобная инверсия характеризует и связи эзотерической традиции с наукой. Если в канун модерна она давала импульс к практической направленности знания, к превращению его в «сильную науку» (о чем мечтал еще Агриппа), то теперь эзотерика, напротив, скорее выполняет обратную функцию — добавляет элемент созерцательности в чрезмерный практицизм исследований, в их околонуточное сопровождение. Если раньше герметизм, парацельсизм и т.п. течения питали науку того времени своего рода спиритуализированным натурализмом, способствуя формированию новой, практически, эмпирически и экспериментально ориентированной деятельности в области науки, то теперь, напротив, эзотерика, восточные духовные течения вносят вклад в со-

зерцательное углубление современного знания, стремясь придать ему холистскую направленность. Функция эзотеризма как проводника новых синтезов и перемен, который затем как катализатор выходит из запущенной им культурной «реакции», сохраняется и в ситуации постмодерна. Но направленность работы такого «катализатора» инвертируется, становится антисимметричной тому, как это было в канун и в начале модерна.

Из «троянского коня» реформаторского синтетического или интегративного универсализма с его религиозно-мистическим ядром в начале модерна вышла тенденция к дифференциации основных культурных подразделений (наука-религия-эзотерика). На излете модерна происходит инверсия подобной конstellации указанных культурных феноменов. В его высоко дифференцированной культуре начинают проявляться, а со временем, возможно, станут усиливаться синтетические тенденции. Инверсия дифференциальной динамики соотношения рассматриваемых культурных феноменов связана с износом и, возможно, крахом всего проекта модерна: она и отражает его, как следствие отражает свою причину.

В связи с этим отметим и некоторую инверсию эпистемологических мод в науке. В начале модерна даже такой рационалист, как Декарт, мечтал об обширных опытных исследованиях и говорил, что его жизни и имеющихся у него помощников мало, чтобы проделать все нужные эксперименты. Что уж говорить о Ф.Бэконе, который и умер в результате простуды, полученной при эксперименте по заморозке продуктов. Тогда без эксперимента науку не мыслили. И пафос экспериментального испытания вещей был передовым лозунгом времени. Сейчас же нередко слышишь о том, что теория переходит в состояние «эмпирической невесомости», что физика (особенно на стыке с космологией) постепенно растворяется в метафизике. Здесь опять мы отмечаем инверсию тем и мотивов уже внутри науки.

В результате всех этих процессов ситуация постмодерна напоминает ситуацию эпохи рождения новой науки, но осуществляющуюся в антисимметричной, точнее, в инверсионно ориентированной конstellации динамики выделенных нами для анализа культурных факторов. Раскрываются границы науки по отношению к оккультным течениям, как это было в XVI и начале XVII в. Но теперь герметический эзотеризм передает науке не импульс к практической направленности, провоцирует не активизм и прагматизм «сильного» знания, а скорее, напротив, созерцательность и самоуглубленность, заботу о самосовер-

шенствовании, о духовном единстве с природой и космосом, который снова, как у герметиков и платоников, начинают мыслить как целостный живой организм, включающий человека. В отношениях с религией также происходят процессы, ориентированные противоположным образом, чем это имело место в конце Ренессанса и в начале нового времени. Если тогда религия выталкивалась из науки, то теперь она скорее приближается к ней, даже если принципиальное различие между их языками ясно осознается как непреодолимое для них (но не для человека, ими владеющего). Если тогда сама наука брала на себя функции религии, то теперь они снова начинают возвращаться ей. Если в XVII в. речь шла о том, как за счет традиционной религии дать место науке как новому лидеру в целостном культурном ансамбле, то теперь речь идет о том, как, не потеряв ценности науки как познания, вернуть роль культуuroобразующего начала традиционной религии, возможно, с ее трансформацией, с поворотом к нуждам и проблемам времени. Сама неудача науки как заместителя религии требует такого возврата. Конечно, человек постмодерна должен при этом сохранить и науку, пусть и без ее прежних оказавшихся непомерными амбиций. На заре возникновения новой науки ей и европейской культуре в целом помог ее союз с христианством. Возможно, новый союз такого же типа будет продуктивным и в период мировой смуты постмодерна.

Однако изжит ли на самом деле проект модерна? Задавая такой вопрос, надо обязательно уточнить, о каком именно варианте этого проекта идет речь. Если о сциентоцентристской технократической утопии, то она действительно кажется изжитой, по крайней мере в тех ее моментах, о которых мы сказали выше. Но если иметь в виду религиозно-метафизические универсалистские варианты проекта модерна у Лейбница или Коменского, то ситуация здесь иная. Их запас исторической прочности еще далеко не исчерпан и, более того, видимо, и не может быть исчерпан только земными и человеческими средствами. «Что мешает нам, — писал Коменский во «Всеобщем совете...», — надеяться, что в конце концов все мы станем единым благоустроенным сообществом, скрепленным узами одних и тех же наук, законов и истинной религией?»²².

Образ проекта модерна в наши дни двоятся — он и исчерпан, не исполнив обещанного, и не исчерпан, так как не осуществлено то вечное, что было в нем заложено... И то, и то верно.

Примечания

- ¹ **Lenoble R.** Mersenne ou la naissance du mйcanisme. P., 1943. P. 103-105, 127-128, 367-370. См. также: **Паули В.** Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // **Паули В.** Физические очерки. М., 1975. С. 137-175; **Yates F.A.** Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964. P. 432-444.
- ² **Фуко М.** Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 66-68.
- ³ **Бэкон Ф.** Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 213. (Курсив мой. — **В.В.**)
- ⁴ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 358.
- ⁵ Там же. С. 281, 347.
- ⁶ Там же. С. 355.
- ⁷ Там же. С. 280.
- ⁸ Там же. С. 363-364.
- ⁹ Там же. С. 296.
- ¹⁰ Там же. С. 365.
- ¹¹ **Аверинцев С.С.** Культурологий Йохана Хейзинги // Вопр. философии. 1969. № 6. С 170.
- ¹² **Гейзенберг В.** Шаги за горизонт. М., 1987. С. 338.
- ¹³ Там же. С. 342.
- ¹⁴ **Гейзенберг В.** Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 326.
- ¹⁵ Там же. С. 328-329.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 332.
- ¹⁸ **Коменский Я.А.** Избр. пед. соч.. Т. 2. С. 302.
- ¹⁹ **Вебер М.** Избр. произведения. М., 1990. С. 342.
- ²⁰ **Рормозер Г.** Кризис либерализма. М., 1996. С. 226.
- ²¹ **Бэкон Ф.** Соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 93.
- ²² **Коменский Я.А.** Избр. пед. соч. Т. 2. С. 305.

П.Д. Тищенко

Геномика — наука «другого модерна»

Подход к истолкованию сущности человекомерности современной науки удобней начать с истолкования идей ведущего немецкого социолога Ульриха Бека. По Беку, «кочующая из публикации в публикацию приставка «пост» (постиндустриальное общество, постмодерн, постпросвещение и др.) закрывает здесь и теперь разворачивающуюся незнакомую ситуацию ширмами привычного прошлого — унаследованными от предшествующей эпохи идеями «индустриального общества», «просвещения», «модерна», и т.д. Причем неважно — хотят ли к нему (этому прошлому) вернуться или порвать с ним (совершить жест трансгрессии), оно, прошлое, остается точкой отсчета, линией горизонта, заслоняющей наступление иного, непривычного»¹.

Бек пытается поставить себя в оппозицию как тем, «кто в борьбе с напором «иррационального духа времени» придерживается предпосылок просветительского XIX века, так и тем, кто сегодня готов вместе с накопившимися аномалиями спустить в реку истории весь проект модерна»². Как и Юрген Хабермас, Бек интерпретирует современную ситуацию не как результат исчерпания модерна, но как его радикализацию. В современной ситуации вызревает, по выражению Бека, *другой модерн*, первые проявления которого уже можно различить в экономике, социальной структуре и науке индустриально развитых стран. Это модерн «вершин», переднего края развития политической, индустриальной и научной инфраструктуры современного капиталистического общества. Причем пугающая одних и привлекающая других волна «антимодернистских настроений» в виде ан-

тисциентизма, критики технического прогресса, формирования маргинальных социальных движений (политических, религиозных и др.) — все это «не вступает в противоречие с модерном, а является выражением его последовательного развития за пределы индустриального общества»³. Иным кажется, что сегодня «гибнет мир». Но на самом деле ускользает в небытие лишь мир XIX века, язык и категориальный аппарат политической и научной рациональности которого до сих пор как непроницаемая тень закрывает от нас черты уже наступившей иной реальности. Поэтому Бек ставит своей целью «вопреки еще господствующему прошлому показать уже наметившееся будущее»⁴.

Общество риска. Реальность наступившего *будущего* усматривается Беком прежде всего в стремительно формирующихся социально-экономических институтах *общества риска*. Можно, конечно, усомниться — насколько риск специфичен для современной ситуации. Бек задается вопросом — «[н]есет ли понятие риска то общественно-историческое значение, которое здесь ему придается? ...Разумеется, риски не изобретение нового времени. Кто, как Колумб, пускался в путь, чтобы открывать новые страны и части света, тот мирился с неизбежностью риска. Но это был личный риск, а не глобальная угроза для всего человечества, которая возникает при расщеплении атомного ядра или складировании ядерных отходов. Слово «риск» в те времена имело оттенок мужества, приключения, а не возможного самоуничтожения жизни на Земле»⁵.

Другое принципиальное отличие в том, что в предшествующую эпоху (еще господствующую в странах третьего мира типа России) риск рассматривался как результат недостаточного развития технологий и научных знаний. В современной ситуации риск формируется избыточностью технологического и научного прогресса. Бек отмечает при этом фундаментальное обстоятельство. До середины XX века производство богатства было главной целью промышленного развития, а его распределение определяло доминирующую интригу политической жизни (борьбы) классовых сообществ. Мышление людей находилось во власти *диктатуры бедности* — недостатка, преодолеть который сулило производящееся в общественном производстве *богатство*. Как пишет Бек: «Движущую силу классового общества можно выразить одной фразой: «Я хочу есть!»

К концу ушедшего века ситуация в индустриально развитых странах качественно меняется. Формируется новая социальность *общества риска* со своей доминантой движения политических и

экономических процессов. В отличие от предшествующей эпохи «движущая сила общества риска выражается фразой: «Я боюсь!» Место общности нужды занимает общность страха. Тип общества риска маркирует в этом смысле эпоху, в которой возникает и становится политической силой общность страха»⁶.

Конгруэнтно с политическими инфраструктурами общества риска формируются и его экономические институты. Риск из отслеживаемого, измеряемого и контролируемого *побочного последствия* научно-технической деятельности оборачивается неисчерпаемым ресурсом нового класса потребностей, «[распространение и умножение рисков нисколько не порывает с логикой развития капитализма, а, скорее,... это **big business**, большой бизнес. Они являют собой то, чего ищут экономисты, — запросы, которые невозможно удовлетворить. Удовлетворить можно голод, другие потребности. Цивилизационные риски — это бездонная бочка потребностей, которые постоянно без конца самообновляются»⁷.

Стремительно растущая экономика, удовлетворяющая потребность в снижении рисков и защите от них, сама в силу тех же самых причин является источником новых рисков. При этом можно *владеть* богатством, распоряжаться им по своему усмотрению, постоянно удостоверяться в своей самостождественности как автономного субъекта. Рисками нельзя владеть, «риски нас настигают», разбивая и физическую, и метафизическую границу между своим (пространство автономного контроля) и чужим. Богатство можно пытаться уберечь за оградой *дома*, за стенами города или рубежами национальных границ. Риск фальсифицирует эти базисные демаркации, характерные для менталитета классической эпохи.

Богатство иерархично, риск (например, смог) даже не демократичен. Демократичность допускает внутреннюю дифференцированность хотя бы на изолированные индивидуальности. Риски сплачивают людей в недифференцированные *массы*. Поэтому, как полагает Бек, в эпоху другого модерна возникает качественно иная конфигурация тоталитарного сознания. Или, точнее говоря, старые архетипы тоталитаризма подвергаются глубинной трансформации, дополняются новыми специфическими экзистенциальными ориентирами.

В раскручивании социально-экономических систем общества риска особую роль играет наука, которая оказывается одновременно и со-причиной главных цивилизационных рисков,

и социально признанным (легитимным) их диагностом («органом восприятия» — лишь наука в силах «увидеть» риски пестицидов, холестерина, сахара, нитратов и т.д.), а также социально-экономическим агентом, призванным разрабатывать новые, более совершенные средства защиты. Бек, в частности, пишет: «Можно сказать, наука тройко участвует в возникновении и углублении цивилизационных опасностей и соответствующего кризисного сознания: промышленное использование научных результатов создает не только проблемы, наука обеспечивает и средства — категории и инструменты познания, — для того, чтобы вообще распознать в проблемах *проблемы* и представить (или выставить) их как таковые, и наоборот. В конечном итоге, наука создает и предпосылки для «преодоления» угроз, возникших по ее же вине»⁸.

Человек оказывается в нового типа зависимости от науки — без науки он не способен воспринять риск, даже если этот риск является следствием деятельности самих ученых. Влияние науки растет, но, как ни парадоксально, этот рост не способствует усилению влияния научной рациональности, но скорее становится источником новой мифологии.

Как отмечает Бек, «цивилизационные угрозы ведут к возникновению своеобразного «царства теней», сравнимого с богами и демонами на заре человечества, царства, которое таится за видимым миром и угрожает жизни человека на этой земле. Сегодня мы имеем дело не с духами, которые прячутся в вещах, мы подвергаемся «облучению»; глотаем «токсические соединения», нас наяву и во сне преследует страх перед «атомным холокостом»... Непосредственному наслаждению радостями жизни, простому существованию пришел конец. Всюду корчат рожи вредные и ядовитые вещества, бесчинствуя, словно черти в средневековье. Люди перед ними полностью беззащитны. Дышать, пить, есть — значит повсюду сталкиваться с ними»⁹. Причем каждое из ядовитых «веществ» имеет «свои собственные отношения вражды со специальными противоядиями, свои ритуалы уклонения, формулы заклинания, свои предчувствия и уверенность в своих возможностях»¹⁰.

Научно-мифологическое восприятие угрозы оборачивается тем, что оказывается возможным воздействовать на риск не только физически, но и символически. Символически, к примеру, действует ярко раскрашенная этикетка на продукте питания, которая одновременно и признает угрозу, указывая на содержа-

ние «вредных веществ» (соли, сахара, холестерина и т.д.), и ее заклиняет («заговаривает»), демонстрируя, что они наблюдаемы производителем и находятся под его контролем.

Рефлексивное онаучивание. Существеннейшей чертой проекта модерна — так, как он сформировался к началу XIX века — Бек называет тенденцию к онаучиванию общества. Эта тенденция имеет две формы. Первая, названная Бекон «первичное или простое» онаучивание, наиболее характерна для начального периода развития проекта модерна. В современной ситуации происходит его преобразование в структуры «рефлексивного онаучивания». В качестве точки преобразования из простого онаучивания в рефлексивное Бек рассматривает концепт риска. Изменение характера восприятия риска взламывает стабильные структуры проекта модерна, предопределяя его дрейф в сторону стратегий рефлексивного онаучивания, характерных для другого модерна.

Причем это взламывание является не переходом модерна в нечто иное, но лишь радикализацией его базисных установок. Дело в том, что на этапе первичного онаучивания проект модерна был «располовинен». Внутри научного сообщества работал принцип «универсального сомнения». Между тем вовне, т.е. в обществе, наука заняла те авторитарные позиции, с которых она в эпоху Просвещения с успехом сумела изгнать религиозный традиционализм. Эта победа оказалась возможной благодаря тому факту, что наука в глазах общества стала играть роль *спасителя* перед экзистенциальной угрозой, которая виделась человеку в лице природной стихии. Бек подчеркивает, что в ситуации простого онаучивания «приложение науки осуществляется... с установкой на отчетливую объективацию возможных источников проблем и ошибок: в болезнях, кризисах, катастрофах, от которых страдают люди, «виновата» дикая, непонятная природа, «виноваты» нерушимые принуждения традиции»¹¹. В этой установке сознания заключены основания научного авторитаризма периода простого онаучивания.

Займствованный у традиционного общества институт авторитарного сознания обеспечивал стабильность эволюции проекта модерна на этапе простого онаучивания. В современной ситуации происходит, по Беку, «онаучивание онаучивания». Модерн отбрасывает внешние для себя структуры традиционного общества, становясь «для себя» именно тем, чем он был с самого начала «в самом себе». Для сознания, видевшего экзистен-

циальную опору в авторитете (авторитарной позиции) научной рациональности, радикализация модерна переживается как потеря оснований. Не узнав в этой ситуации наступление, «другого», оно (потерявшее «себя» сознание) либо панически хватается за идеалы «классического сознания» предшествующего века (позиция консерватизма), либо трансgressирует его рамки в «телесных опытах» постмодерна.

По мнению Бека, оба экзистенциальных жеста отводят взгляд от новой реальности, которую создает рефлексивное онаучивание. Современная цивилизация вступила в такую фазу развития, когда она онаучивает уже не только природу, человека и общество, но все более самое себя, свои продукты, воздействия, ошибки. Стало быть, речь идет не об «освобождении от изначально данных зависимостей», а о дефиниции и распределении ошибок и рисков, возникших по собственной вине»¹². Никакой *дикий* природы нет — все является специфическим продуктом научно-технического, экономико-политического прогресса. В наводнениях, засухах, болезнях — во всех экзистенциальных угрозах человек обнаруживает свое собственное присутствие.

Классическая наука разбиралась с риском и своими ошибками сама внутри научного сообщества благодаря мощным механизмам внутрипрофессиональных монодисциплинарных критических дискуссий. В результате и ошибки, и риски становились новыми источниками научной экспансии и технического прогресса, минуя взгляд посторонних (публики, общественности). Система научно-технического развития оказывается, по Беку, внутридисциплинарно ультрастабильной. Сбои в ней — лишь повод для нового шага в поступательном движении. «Однако фактически эта стабильность основана на «располовинивании» методического сомнения: во внутреннем пространстве наук (по меньшей мере согласно притязанию) правила критики генерализуются, но одновременно вовне научные результаты авторитарно осуществляются»¹³. Соккрытие риска от общественности — основание веры в науку.

В ситуации другого модерна происходит рефлексивное замыкание принципа научного методологического сомнения на саму научную деятельность. Как уже отмечалось выше — силой, вызывающей самозамыкание научной рациональности, оказывается «риск». Дело в том, что, по мнению Бека, обнаруженный обществом цивилизационный риск (прежде всего в форме экологической угрозы) принципиально не наблюдаем монодисциплинарным взглядом. В ситуации простого онаучивания уче-

ный эксперт в своей области был самодостаточным в ответе на вопросы: «что происходит?», «почему?» и «что делать?». В новой ситуации обнаруживается явная недостаточность монодисциплинарного подхода. Цивилизационный риск обнаруживается только междисциплинарно.

Каждый из дисциплинарно организованных взглядов, свидетельствуя о *своей* истине, одновременно самим фактом необходимости своего присутствия указывает на недостаточность другого и подвергает сомнению *его* претензию на истинность. Наука, привыкшая воевать с невежеством, обнаруживает своим контрагентом самое себя, универсализируя и распространяя на собственные основания принцип методического сомнения.

Как выражается Бек, она сама себя проводит сквозь строй тотального сомнения и критики. «Наука здесь сталкивается с наукой, а значит со скепсисом и пренебрежением, какие одна наука способна высказать по отношению к другой». В результате Наука рассыпается на множество наук, и научная оценка риска (ответ на сформулированные выше три вопроса) происходит, по Беку, *транзитом*. Процедуры восприятия, осознания и оценки риска осуществляются не в некотором *центре*, претендующем на полноту знания и *автономно* принимающем решение, но как коммуникационный процесс в *сети* конфликтующего многообразия исходно неполных и недостаточных источников научной информации и волеформирования.

Пространство *между* в междисциплинарных процедурах оценки цивилизационных рисков выпадает из ведения науки, место которой занимает *общество* (публика). Именно от особой общественной восприимчивости зависит признание или непризнание того, что некий фактор приобретает или не приобретает статус *риска*. Формируются новые формы научной деятельности, ориентированные на работу с общественным мнением, зависящие от него и обслуживающие стихийно формирующийся протест против научно-технического прогресса, которые Бек называет *контр-наукой* или *адвокатской наукой*. Парадоксально, но при этом повороте дел «наука переживает не только быстрое снижение своей общественной достоверности, но и открывает для себя новые поля воздействия и применения... — общественно опосредованная критика прежнего развития становится двигателем экспансии [науки]»¹⁴. Однако, это уже «другая наука»*, т.е. наука другого модерна.

* Термин «другая наука» мной образован по аналогии с термином «другой модерн».

Другая наука. Преобразование науки эпохи простого онаучивания в новый тип, работающий в рамках онаучивания рефлексивного, осуществляется в контексте институализированных практик методологической и философской рефлексии, первый импульс которых — защита научной рациональности от «мистики» и «иррациональности» обыденного и традиционного мышления. Однако попытка провести рационально обоснованную *демаркационную линию* между наукой и ненаукой, будь то в различных вариантах верификационизма или фальсификационизма, завершается результатом, прямо противоположным первоначальным намерениям. Демаркации оказываются не в состоянии выдержать мощь универсального сомнения. «Научная религия, уверенная, что лишь она владеет истиной и вправе провозглашать ее, секуляризировалась в ходе своего онаучивания. Притязание науки на истину не выстояло перед дошным научно-теоретическим и эмпирическим самодопросом»¹⁵.

Позиция объективного наблюдателя оказалась *нагруженной* предрассудками, интересами, особенностями языка, культуры и т.д. Реальность, как и сама наука, приобретает тем самым человекоразмерный вид. Претензии науки на объяснения переключаются из сферы теорий в область гипотез. Эмпирия приобретает нестабильный, зависящий от многих контекстуальных факторов вид. «[Ф] акты — давние дары реальности — суть всего-навсего ответы на вопросы, которые можно было бы поставить иначе. Продукты правил сбора и допущения. Другой компьютер, другой специалист — другая «реальность». Чудо, если бы это было не так, чудо. А не наука... Истина была неземным усилием, возвышением до богоподобного... Однажды овладев ею, высказав ее, было крайне трудно ее изменить, а ведь меняется она постоянно. Наука становится человеческой, изобилует заблуждениями и ошибками. Ею можно заниматься и без истины, причем, пожалуй, даже честнее, лучше, многостороннее, наглее, отважнее»¹⁶.

В качестве внутринаучной реакции на распад *реальности* Бек рассматривает быстрорастущую, наиболее зависящую от общественного признания часть науки, которая ориентируется на решение практических проблем, центральное место среди которых занимают проблемы цивилизационных рисков. Для этой междисциплинарно организованной, эклектически и прагматически настроенной научной деятельности значение реальности, как контролирующего научные высказывания фактора, ограничивается вопросами их общественной акцептации, политического влияния или практического применения.

Энергия этой тенденции результируется в многообразии децентрирующих научную рациональность эффектов, обнажающих не только партикулярность и неуниверсальность научного знания, но и его принципиальную необеспеченность. Раньше риск практического применения научного знания, к примеру, в технике или медицине ассоциировался с его временной недостаточностью. Прогресс научного познания означал снижение этого риска до приемлемого минимума. В ситуации рефлексивного онаучивания становится ясно, что прогресс познания не снижает, а увеличивает риск, связанный с практическим использованием научных знаний. Чем более совершенной и изощренной становится наука в исследовании частных случаев, тем дальше ее экспертные возможности оказываются от решения конкретных практических ситуаций, требующих в оценке риска не упускать *план целого*. Причем снижение способности оценить риск сопровождается стремительно растущей его ценой. Риск при строительстве паровых машин XIX века несоизмерим с риском при строительстве и эксплуатации ядерных реакторов.

Соучастие общества, в лице многочисленных *профанов* и *полу-экспертов*, в диагностике и оценке нового типа риска оказывается неизбежным. К ним же присоединяется многообразие на время забытых культурных персонажей — астрологов, гадателей, шаманов, знахарей и т.д. Эта *новая алхимия*, по выражению Бека, оказывается совершенно невосприимчивой к научной критике. В отличие от своих «до-научных» предшественников она бурным цветом разрастается в пустотах, пробелах, лакунах и т.п. суперсовременной научной деятельности. Использует ее язык, концептуальный арсенал, новейшие информационные технологии в собственных, подчас антинаучных, целях.

Наметившийся еще в 60-х годах XX века кризис научной рациональности в условиях рефлексивного онаучивания конца века грозит привести к ее (рациональности) полному коллапсу. По мнению Бека, достойным ответом может стать формирование *самообучающейся рациональности*, которая открыта восприятию риска и ошибок как необходимых условий (не только неизбежных последствий) научной деятельности и перманентного собственного самоизменения. Для науки другого модерна более подходит обучающая теория рациональности, в которой *рациональность постоянно становится другой под действием систематически организованной критики ошибочных действий и возможных рисков*.

Формирование институтов общества риска (общества другого модерна), по Беку, сдерживается искаженным восприятием и пониманием новой исторической ситуации. «Во многих сферах мы играем спектакль по мизансценам индустриального общества, хотя в условиях, в каких мы живем и действуем теперь, более невозможно играть предписанные ими роли, но все-таки мы их играем перед самими собой и перед другими, прекрасно зная, что на самом деле все происходит совершенно иначе». Общество и индивиды втянуты в своеобразный спектакль, играть который уже все устали, но не играть не могут. Они живут условностью «как будто».

В мире меняющихся ценностей и ориентиров именно она и остается единственно стабильной. «Это «как будто», царит на сцене с XIX века и по сей день, на пороге века XXI. Ученые делают вид, как будто арендовали истину, и с точки зрения внешней иначе не могут, так как от этого целиком зависит их позиция. Политики — особенно в предвыборной борьбе — обязаны притвориться решающей властью, прекрасно зная, что это системно обусловленная легенда, в чем их при первом же удобном случае и попрекнут. Реальность этих фикций — в функциональной ролевой игре и властной структуре индустриального общества. Но их ирреальность — в возникших джунглях непредсказуемостей, которые как раз представляют собой результат рефлексивных модернизаций»¹⁷. Политика и наука, по Беку, должны развиваться по линии самоограничения, передачи своих полномочий в принятии общезначимых решений демократическим общественным институтам.

Такова в общих чертах концепция Ульриха Бека, которая, как мне представляется, открывает новый подход к пониманию специфики современной исторической ситуации, маркируемой как *другой модерн*. Внутри этой ситуации реальность приобретает вид протeya или хамелеона, становясь каждый раз *другой в* зависимости от подхода к себе, т.е. в зависимости от вопросов, которые в пыточной камере научной лаборатории задает ей «естествоиспытатель». Человеко-размерность подобного рода странной реальности обнаруживается в факте ее контекстуальной зависимости от интереса и специфики точки зрения ученого. Отказываясь от неоправданных претензий на божественную полноту и абсолютную истину, наука становится, по Беку, более *человечной*. Однако *человечность* не делает ее скромной, скорее — более *наглой*, хотя и *честной*.

Мне представляется, что новейшие тенденции, происходящие в области биотехнологий, с одной стороны, полностью подтверждают принципиальные положения концепции Бека, но, с другой стороны, вносят в нее существенные коррективы, учет которых позволит более содержательно подойти к пониманию контекста, в котором биотехнологии реализуют свои цели и задачи. Отметим наиболее существенные моменты на примере геномики, которая является своеобразным лидером в области биотехнологий.

Геномика. В ранее опубликованных работах мной был намечен ряд принципиальных черт геномики как науки нового типа¹⁸. Поэтому позволю себе остановиться лишь на тех аспектах, которые в чем-то дополняют, а в чем-то уточняют описание, предложенное Бекком. Во-первых, развитие геномных исследований учитывает не только *экологический поворот*, при котором научный разум обнаруживает угрозу в самом себе, но и *биоэтический*. Угроза, диагностируемая моральным разумом в развитии наукоемких технологий, для свободы, достоинства и самоидентичности человека принципиально не наблюдаема разумом научным. Общественное признание этой угрозы, разворачивающейся наподобие своеобразной волны с запада на восток (США — начало 70-х годов XX века, Европа — начало 80-х, Восточная Европа, Россия, Китай — начало 90-х), приводит к тому, что наука не просто расчищает место для других типов разумения (о чем достаточно точно сказано у Бека), но и оказывается зависимой от морального разума в том же смысле, в котором профанное сознание зависит от экспертных научных свидетельств. Ученый в принципе не может видеть те общественно значимые угрозы, которые наблюдаемы нового типа профессионалом — *биоэтиком*.

Международный проект «Геном человека», признавая новую ситуацию в диагностике экзистенциальных угроз, впервые совмещает в рамках одной структуры научное исследование с исследованием моральных и правовых условий и последствий осуществления самого научного исследования. Ученый диагностирует угрозы в домене природы как *внешние*, не зависящие от человека, а философ осуществляет ту же процедуру, но при этом обнаруживает *внутренние* угрозы, обусловленные попытками технически контролировать внешнюю угрозу. Например, геномик определяет специфическое повреждение в ДНК как причину заболевания (рака, метаболических заболеваний и т.д.) и предлагает метод коррекции этой поломки с помощью геной тера-

пии. Одновременно другие ученые должны (и только они могут) диагностировать те угрозы на биологическом уровне, которые связаны с применением самого метода лечения. Вирус, использующийся для перенесения генетического материала в пораженные клетки (**вектор**), сам может оказывать патогенное влияние на организм человека (описаны случаи смерти пациентов генной терапии как результат патологических реакций на вектор).

В свою очередь, моральный философ указывает на опасность превращения человека, выступающего в качестве испытуемого в геномных исследованиях или **донора** генетических материалов, в зависимый объект научных манипуляций («подопытного кролика»), возможность нанесения ему **морального ущерба** и предлагает свои методы защиты человека как личности (моральные правила осуществления научных исследований и геномных манипуляций). Причем использование **моральных технологий** само может нести определенные опасности, некоторые из них, например вред моральной стигматизации, будут рассмотрены в четвертой главе. Поэтому биоэтика, как и наука, сама проводит себя «сквозь строй» критики, разрушая собственные патерналистские предпосылки и приобретая черты характерной для другого модерна критической саморефлексивности¹⁹. Критически «подвешиваются» (лишаются статуса **теоретически обоснованных**), хотя при этом и сохраняются в качестве своеобразного **морального инструментария**, центральные концепты моральной философии типа принципа автономии личности.

Во-вторых, моральный разум начинает выполнять свои критические функции в геномике, будучи с самого начала раздробленным на многообразие конфликтующих моральных позиций, философских и богословских воззрений, религиозных исповеданий и т.д. Никакой «центральной» моральной инстанции, автономно и авторитарно способной различить добро и зло, в геномике нет. На ее месте — сеть конфликтующих в публичном пространстве моральных дискурсов, которые в геномике (как и в других областях биомедицины) стянуты в узлы децентрализованных социальных институтов, получивших название «этические комитеты». Этические комитеты существуют на уровне отдельных исследовательских организаций, профессиональных сообществ на национальном уровне, а также на уровне международных организаций типа Совет Европы, ЮНЕСКО, ВОЗ и т.д.

На основе междисциплинарных обсуждений (т.е. **транзитом** через многообразие точек зрения и моральных позиций) этические комитеты вырабатывают различного рода **нормы** и

правила морально обоснованного научного исследования и практического применения полученных научных знаний. Причем **основание** создается не за счет теоретического философского или богословского усмотрения **глубины** морального порядка, а на **поверхности** — как контингентный эффект междисциплинарной коммуникации в пространстве профанного языка. В этой ситуации с необходимостью априорным условием междисциплинарной коммуникации оказывается **принцип публичности**²⁰ — ни один аргумент не может быть использован в междисциплинарном моральном диалоге, если он не понятен человеку с улицы — профану, поскольку эксперт в одной области неизбежно сам является профаном во всех остальных.

В-третьих, в геномике радикализуется тенденция, отмечаемая многими исследователями, в том числе и Бекон, — размывается граница между миром культуры и миром дикой природы, столь характерная для предшествующей эпохи «простого онаучивания». Дело не только в том, что человек обнаруживает в природе следы своего присутствия (обстоятельство, концептуально схваченное в представлениях о техно— и ноосфере). **Геномика впервые начинает совмещать в получаемых знаниях две взаимопротивоположные идеи — открытия и изобретения.** Происходит это событие в связи с постановкой вопроса о праве ученых на патентирование открываемых ими генов. В патенте «ген» как бы видится удвоенным взглядом — и как фрагмент независимой от исследователя «природной» реальности, и как изделие — феномен культурной реальности. Патентование не ограничивается сферой геномики. До геномных «изделий» началось патентование генетически измененных для определенных технологических целей микроорганизмов, лабораторных животных*. Открытие метода выделения и культивирования стволовых эмбриональных клеток (недифференцированных клеток, из которых, как из ростка, образуются все остальные дифференцированные клетки) одновременно завершилось патентованием самих клеток. Высока вероятность того, что первые клонированные для целей так называемой **тканевой инженерии** эмбрионы (потенциальные люди) будут также запатентованы.

* «В 1988 г. Гарвард формально запатентовал генетически «спроектированную» мышь, отняв авторские права у Бога и природы...» — см.: **Кастельс М.** Информационная эпоха. М., 2000. С. 66

Четвертый аспект, на который необходимо обратить внимание, — это тезис Бека о *феодализации* науки, распад ее единства на изолированные *анклавы* сторонников истинного знания, с одной стороны, и аморфную сеть лабильных институтов *адвокатской науки*, ориентированных на разрешение чисто практических проблем. Думается, что о распаде следует говорить лишь в связи с экспериментальной и теоретической фальсификацией основного предрассудка науки эпохи простого онаучивания — тезисе существования единой реальности, части которой (изучаемые различными научными дисциплинами) могут быть совмещены в *целостную картину мира* либо на путях редуccionистских стратегий, либо интегративистских (включая различные варианты «диалектики природы» и холизма). Подобного рода *реальность*, которая могла быть в принципе тотально *обнаружена* для единого универсального теоретического взгляда, действительно исчезла. Вряд ли удастся найти в современной науке что-либо более теоретически обоснованное, чем хорошо проработанная гипотеза или успешная в локальной области теоретическая модель.

К концу века интерес к стратегиям *единой теории* (например, единой теории биологии или физики) сохранился лишь в маргинальных научных группах, в то время как *большая наука* приобрела навык успешно развиваться вне заботы о теоретическом единстве собственных оснований. Однако последнее не означает распада науки — от распада ее оберегает не единый и целостный теоретический взгляд, а, как минимум, два взаимодополнительных ресурса интеллектуальности конгруэнтности научных представлений. Во-первых, необходимо отметить конгруэнтность на уровне *знания-умения*. Связанность получаемых в различных предметных областях науки знаний раскрывается на уровне прагматик природных преобразований, «know how», которые оказывается возможным *подогнать* друг к другу (усилием и насилием *фронеzisа*) в контексте разрешения конкретных практических (в нашем случае — биомедицинских или биотехнологических) проблем. Соответственно и реальность, в диалоге с которой развивается наука, *связанна и внятна* не в смысле единства теоретической картины, но в смысле принципиальной конгруэнтности (подгоняемости) практик ее жизненно-практического и технологического преобразования.

Думаю, что вместо тезиса о феодализации науки полезней продумать прямо противоположное суждение. Наука из полуфеодално организованной на основе формальных (админист-

ративных) и неформальных отношений личной зависимости в последние годы все более превращается в рыночную. **Рынок и его специфическая рациональность** становится дополнительным внутри — и вненаучным интеграционным механизмом. **Патент, о** котором уже говорилось, — это **и есть непосредственно рыночная форма научного знания**, которая из прикладной формы оказалась (в связи с патентованием генов) самой что ни на есть фундаментальной. Наука производит знание в форме патентов в том же смысле, в котором промышленность производит другие типы товаров. Как следствие этой гносеологической метаморфозы, которую предсказал еще в позапрошлом веке Маркс, происходят существенные преобразования в организационной структуре научных лабораторий и институтов. В них создаются чисто рыночно ориентированные «органы» типа патентных бюро, отделов public relations, групп маркетинга, фондрайзинга и т.д.

Первый этап формирования биотехнологических компаний, представляющих науку рыночного типа, относится к середине 70-х годов и связан с успехами молекулярной биологии в изоляции, синтезе и клонировании генов млекопитающих, включая человека, манипуляциях с рекомбинантной ДНК и др. М.Кастельс пишет о стремительном росте коммерческих фирм, «большинство из которых были порождением крупных университетов и медицинских исследовательских центров... Журналисты, инвесторы и общественные деятели были поражены устрашающими перспективами, открывающимися благодаря потенциальной возможности инженерного проектирования жизни, включая человеческую жизнь. Genentech в южном Сан-Франциско, Cetus в Беркли и Biogen в Кембридже (Массачусетс) были среди первых компаний, организованных вокруг нобелевских лауреатов с целью использовать новые генетические технологии в медицине»²¹.

Приведу также не менее выразительное свидетельство Ч.Вайнера: «Технологии на основе манипуляций с рекомбинантной ДНК имели огромное научное и социальное значение... Изменилась **биология** и одновременно изменились **сами биологи**. С начала 80-х годов биологи, весьма далекие от индустрии, становятся консультантами, советниками, основателями, совладельцами, держателями акций и наемными работниками биотехнологических компаний или новых подразделений многонациональных корпораций»²². Возникает гибридная форма самоидентификации **ученого-предпринимателя**.

По П. Рабинову, коммерциализации геномных исследований и формированию биотехнологических компаний способствовали три группы факторов — а) достижения молекулярной биологии; б) административная политика, стимулирующая быстрое применение научных достижений в решении конкретных медицинских проблем в сочетании с изменениями в патентном *праве*, не просто активировавшими коммерциализацию, но принуждавшими к ней; в) правительственная политика финансирования научных исследований, отдававшая предпочтения тем научным программам, которые одновременно могут получить частные инвестиции для расширения своей научно-методологической базы²³.

Рыночный аспект научной деятельности можно рассматривать как не относящееся к существу научного познания обстоятельство социальной жизни науки. Подобный подход справедлив, если сам акт познания изолировать от социального контекста его осуществления. Совмещение плана открытия и плана изобретения, которое произошло в связи с вопросом о патентовании генов, является еще одним аргументом против представления о деконтекстуализированном научном методе. Патент, как форма товара, не только описывает реальность, но и выдвигает своеобразную гипотезу относительно актуальности той или иной человеческой потребности, которую он предполагает удовлетворить. Рынок действует как механизм отбора и оценки (через механизм ценообразования) подобного рода «антропологических гипотез». В результате человек получает возможность перейти от случайного мнения о себе (в частности, о своих потребностях и предпочтениях) к некоторому специфически обоснованному рыночной рациональностью знанию о том, каков он на самом деле. Здесь уместно вспомнить идеи Ф.А. фон Хаека, для которого рынок является своеобразной лабораторией по экспериментированию с природой человека.

В результате рыночной ориентации меняется не только технология научной деятельности, но и ее коммуникативные практики в публичной сфере. Этот сдвиг можно обозначить как переход (по крайней мере частичный) от стратегий научного просвещения (образования сознания) к стратегиям научного развлечения (entertainment) — преформирования *имажинативной виртуальной реальности*. Спровоцированное научными и околонаучными пиарными организациями *публичное шоу* на тему *клонирование человека*, несмотря на, в значительной степени, еще

чисто гипотетическое значение, оказалось весьма успешной акцией в смысле *фондрайзинга* или *старинга* (раскрутки научных звезд). Например, еще недавно мало кому известные средней руки ученые Северине Антинори (Италия) и Панос Завос (США) стали знаменитостями в 2001 году и сумели получить миллионные частные инвестиции в результате скандальных заявлений о готовности приступить к клонированию человеческих эмбрионов в репродуктивных целях, срежессированных телевизионных дебатов и интервью в наиболее влиятельных средствах массовой информации.

Бек был прав, указав на распространение новой научной мифологии. Следует, однако, иметь в виду, что эти мифы возникают не просто вследствие невежества массового сознания. Они постоянно драматически разыгрываются научным шоу-бизнесом в *анатомических театрах* нового типа и инсталлируются в сознание и бессознательное человека общества риска. Впрочем, точнее будет сказать, что имагинативная реальность сознания и бессознательного человека другого модерна формируется в отчаянной борьбе за признание и публичный успех (соответственно — финансовые ресурсы для научной деятельности), которую ведут в пространстве публичных дискурсов многочисленные научные и околонуточные «театральные коллективы» — каждый по-своему рассказывая экзистенциальные *угрозы* и предлагая пути *спасения*.

В этом пункте мы подходим к последнему аспекту, в котором необходимо уточнить высказывания Бека. Миф и представление (театр) у Бека разведены. Миф возникает как следствие того факта, что экологические угрозы не наблюдаемы профанным взглядом. Всегда необходимо присутствие ученого с тем, чтобы увидеть и распознать «фактор риска». В свою очередь, научный «театр», по Беку, — это временное явление, основанное на недостаточной рефлексивности научного сообщества, продолжающего «играть роли» в пьесе, сошедшей с исторической сцены. От условностей «как если бы» надо перейти к серьезному делу образования «самообучающейся рациональности».

Соглашаясь с Бекон в том, что драматургия научного театра (как и политического) отдает изрядно нафталином, рискну предположить, что мы являемся свидетелями не отрицания театра, а преобразования его репертуара. Более того, наука, начинавшаяся как театр аутопсии, активно включившись в *шоу-бизнес*, лишь припоминает свой изначальный облик. Мифы — это не эффек-

ты обыденного сознания вне науки, а саморазыгрываемая среда обыденного присутствия внутри самой науки как предельное условие ее (науки) междисциплинарной внятности. Причем среда, которая благодаря постоянной театральной игре представлений, сама как бы *играет* во вспыхивающих и гаснущих самоузнаваниях «одного и того же» «того же самого», «иного», «другого», «сознания», «тела» и т.д. Спектакль, который наука, начиная с эпохи Возрождения, разыгрывает на многие лады, называется — «игра в Бога», которому постмодерн противопоставляет «игру в животное».

Примечания

- ¹ **Бек У.** Общество риска. На пути к другому модерну. Пер. с нем. В.Сидельникова и Н.Федоровой; Посл. А.Филиппова. М., 2000. С. 9.
- ² Там же. С. 10.
- ³ Там же. С. 11-12.
- ⁴ Там же. С. 9.
- ⁵ Там же. С. 23-34.
- ⁶ Там же. С. 60.
- ⁷ Там же. С. 26.
- ⁸ Там же. С. 246.
- ⁹ Там же. С. 88-89.
- ¹⁰ Там же. С. 90.
- ¹¹ Там же. С. 241.
- ¹² Там же. С. 240.
- ¹³ Там же. С. 242.
- ¹⁴ Там же. С. 244.
- ¹⁵ Там же. С. 251.
- ¹⁷ Там же. С. 251-252.
- ¹⁶ Там же. С. 344.
- ¹⁷ **Tichtchenko P.** Reflections on standards of genetic control // Biomedical Ethics. Tuebingen. 1997. Vol. 2, № 3. P. 73-77; Ген-этика // Человек. 1996. № 5. С. 55-65.
- ¹⁸ **Tichtchenko P.** The Goals of Moral Reflection // Advances of Bioethics. Vol. 4, P. 51-64.
- ¹⁹ **Richardson H.S.** Specifying, Balancing, and Interpreting Bioethical Principles // The J. of Medicine and Philosophy. 2000. Vol. 25, № 3. P. 271-284.
- ²⁰ **Кастельс М.** Цит. соч. С. 65.
- ²¹ **Weiner Ch.** Anticipating the consequences of Genetic Engenering. Past, Present, Future // Are Genes Us? The Social Consequences of New Genetics. Ed. Granor C.R. New Brunswick, 1994. P. 44.
- ²² **Rabinow P.** Making PCR. A Sory of Biotechnology. 1996. P. 19.

Г.В.Гутнер

Антропологический смысл декартовского аргумента*

Всякий серьезный разговор о человеке и человеческой природе, как правило, приводит к обсуждению того, что в современной философии известно под названием *психофизической проблемы*, или, пользуясь терминологией англоязычной философии сознания (где она более всего обсуждается последние десятилетия) *mind-body problem*. При этом весьма уместной оказывается ссылка на Декарта, который не только указал на наличие в человеке двух различных природ, но обнаружил серьезную трудность в описании того, как эти две природы могут взаимодействовать. В самом деле, если человек представляет собой, с одной стороны, мыслящую субстанцию, а с другой стороны, субстанцию протяженную, то вообще непонятно, как эти две субстанции оказываются чем-то одним. Со времен Декарта делалось немало попыток справиться с указанной трудностью. Преодолеть ее пытались, опираясь преимущественно на какой-нибудь «монизм», то стремясь доказать, что протяженная (материальная, физическая) субстанция есть лишь продукт деятельности субстанции мыслящей, то, наоборот, тем или иным способом редуцируя мысль к материи**.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ; грант 00-03-00185.

** Весьма полная классификация психофизических концепций представлена в статье Д.Дэвидсона «*Mental Events*». См.: *Davidson D. Essays on Actions and Events*. Oxf., 1980. P. 213-214.

Мне представляется, что монизм первого рода (называемый традиционно идеализмом) обладает одним неоспоримым преимуществом: в рамках этой концепции можно разработать завершённую и непротиворечивую систему. Можно отвергать основную предпосылку идеализма, но едва ли возможно уличить развернутое идеалистическое учение в каких-то *неконсистентностях*. У материализма трудностей возникает гораздо больше. Ниже я опишу некоторые из них, не ради того, впрочем, чтобы в очередной раз уличить материализм, но чтобы наметить иной подход к проблеме. Сейчас же замечу, что за без малого четыре столетия упорных исследований психофизической проблемы, несмотря на явное доминирование монизма, декартовский дуализм едва ли можно считать опровергнутым. Само обилие концепций взаимодействия ума и тела (ментального и физического) заставляет насторожиться. Каждый новый подход к проблеме состоит в констатации существования двух отличных друг от друга реальностей, связь между которыми пока не удастся объяснить. Сам же дуализм (по крайней мере декартовский дуализм) представляет собой скорее постановку задачи, чем ее решение.

Существует, впрочем, взгляд, согласно которому сама эта постановка содержит в себе некоторый изъян*. Косвенным свидетельством в пользу такого убеждения является отсутствие удовлетворительных решений, несмотря на весьма долгую историю исследований. Ставится под сомнение сама дихотомия «сознание-тело», заданная в качестве условия задачи. Причем именно на Декарта возлагается ответственность за это жестокое разделение, навязанное им всем последующим исследованиям. В этой работе я постараюсь показать, что в самом деле едва ли следует проводить указанную демаркацию. При этом я попытаюсь иначе взглянуть на смысл «радикального сомнения» Декарта и установить, что само это сомнение требует различать не протяженную и мыслящую субстанции, не сознание и тело, не ментальное и физическое, а нечто совершенно иное.

1. Прежде всего скажем несколько слов о радикальном сомнении Декарта.

Цель декартовского проекта — получение абсолютно достоверного знания. Ради достижения этой цели последовательно анализируются все источники знания (свидетельства авторите-

* Такой взгляд высказывает, например, Патнэм в статье «Философия и наша ментальная жизнь». См.: Патнэм Х. // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 88.

тов, данные чувств, математические и логические доказательства) и отвергаются те из них, по поводу которых может возникнуть хотя бы малейшее подозрение — ведь достоверность должна быть *абсолютной*. Отвергая таким способом всякое знание, Декарт приходит к тому, что лишь в одном можно быть уверенным совершенно: в своем собственном существовании. В этом и состоит знаменитый декартовский аргумент. Я сомневаюсь, следовательно, я существую, поскольку в противном случае не было бы и сомнения.

Какие непосредственные выводы делаются из этого рассуждения? Во-первых, я обнаруживаю себя только благодаря своему мышлению. То есть я не просто существую, а существую как мыслящее существо. И только. Ничего, кроме мышления, обнаружить в себе я не могу — все прочее будет уже сомнительным. Поэтому я есть с необходимостью существующая мыслящая вещь. Это Декарт считает самым достоверным знанием. Я есть то, что известно мне лучше, чем что-либо другое.

Проведенное рассуждение имеет очевидную гносеологическую, а не антропологическую направленность. Речь здесь идет о природе знания, а не о природе человека. Значимые для антропологии выводы обычно делаются из последующих рассуждений Декарта, суть которых сводится к тому, что в качестве ясной и отчетливой идеи я имею идею протяженности, а потому не могу усомниться в том, что мое тело (как тело любого человека) есть вещь протяженная. Тут-то и возникает различие двух субстанций и неистребимый дуализм во взглядах на природу человека.

Однако этот шаг в декартовском рассуждении следует признать произвольным. В нем нет той строгости и изящества, с которым устанавливается свое собственное существование. Но именно этот шаг лег в основу всех последующих дискуссий о человеческой природе.

Впрочем, несмотря на всю свою точность и строгость, первый шаг рассуждения, устанавливающий необходимость существования мыслящего, также открыт для критики. Я приведу здесь три возражения по поводу декартовского аргумента.

Первое возражение состоит в том, что радикальное сомнение заводит мысль в тупик. Я установил, что я существую. Что дальше? Если я буду придерживаться тех же стандартов достоверности, то никакого другого знания я не достигну. Чтобы сказать что-то еще, я должен либо хотя бы отчасти довериться сво-

им чувствам, либо положиться на законы логики. (Лучше, конечно, сделать и то, и другое). А этого делать нельзя — радикальное сомнение не позволяет. Декарт выходит из положения, доказав, что кроме меня необходимо существует еще и Бог. Но это доказательство опирается на законы логики, которые были поставлены под сомнение.

Второе возражение состоит в том, что «я» не может рассматриваться в качестве единственного и самодостаточного концепта, абсолютного начала знания. Невозможность понять, что значит «я», если ему не противопоставлено «не я», не указана его граница. Только указание границы создает определенность понятия.

Третье возражение связано с анализом языка. Оно основывается на известном тезисе Витгенштейна о невозможности личного языка. Всякое суждение, высказанное на языке, публично. Сама природа языка такова, что он предполагает сообщество его носителей. Поскольку аргумент: «Я мыслю, следовательно, я существую» вообще оказывается высказан, он подразумевает наличие по меньшей мере двух предпосылок. Во-первых, существование языка, а во-вторых, существование людей, говорящих на этом языке. Сказанное означает, что радикальное сомнение не столь уж радикально. Если же существование сообщества, пользующегося языком, не может быть принято как абсолютно достоверное (а смысл радикального сомнения требует именно этого), то и декартовский аргумент также лишается своей достоверности.

Далее я покажу, что если придать антропологический смысл самому декартовскому аргументу (а не его сомнительному следствию о существовании двух субстанций), то эти возражения могут быть сняты. Но чтобы найти этот антропологический смысл, нужно прежде рассмотреть некоторые альтернативные дуализму варианты решения психофизической проблемы.

2. На протяжении веков альтернативой дуализму выступали две разновидности монизма, уже упомянутые нами. Формулировались они в чисто картезианских терминах. Предполагалось само собой разумеющимся, что речь должна идти об отношениях между субстанциями. Вопрос состоял лишь в том, какая из них первична. Впрочем, разговор о первичности предполагает уже некоторый компромисс с дуализмом. Он с самого начала допускает, что субстанций действительно две. Однако последовательный идеализм, например, исходит из того, что субстанция в действительности одна — мыслящая, тогда как гипотеза о

материальной субстанции представляет собой лишь произвольное метафизическое допущение. Равно как и последовательный материализм едва ли признает существование мыслящей субстанции. Мышление в рамках этой концепции не субстанциально, оно лишь свойство «высоко организованной материи».

Спецификой подхода, развитого в XX веке, является отказ от категории субстанции. После работ Рассела само обращение к термину «субстанция» воспринимается как некий метафизический произвол. Для того чтобы сформулировать психофизическую проблему, был востребован новый категориальный аппарат. В большинстве исследований, посвященных указанной проблеме, используется противопоставление *ментальных и физических событий*.

Этот подход имеет много преимуществ перед субстанциальным. Опираясь на свой повседневный опыт, мы легко можем различить ментальные и физические события, не обращаясь вовсе к категории субстанции. Ясно, например, что такие события, как узнавание, воспоминание, восприятие или рассуждение являются ментальными, а извержение вулкана, заход солнца или снегопад — физическими. Чтобы уточнить это первоначальное разделение, можно найти какой-нибудь формальный критерий, связанный с языком, на котором эти события описываются. Дэвидсон¹, например, предполагает существование двух словарей: физического и ментального. Поэтому возможность идентифицировать событие в том или ином качестве основана на том, слова из какого словаря используются при его описании. В частности, Дэвидсон указывает на наличие в языке особых «психологических» слов, маркирующих ментальные события. Чтобы перейти к характеристике взглядов на отношение ментальное-физическое, мы можем удовлетвориться таким критерием демаркации. Однако сразу заметим, что это решение — паллиативное. Если мы считаем, что существуют особые словари, то хорошо бы еще узнать, на каких основаниях эти словари составлены. Прояснение этих оснований дало бы немало для уточнения смысла понятий ментального и физического. Позже мы еще вернемся к этому вопросу, а сейчас попробуем дать характеристику некоторым возможным решениям психофизической проблемы.

Прежде всего, отметим, что едва ли приходится говорить о каузальной зависимости между ментальными и физическими событиями. Они не могут быть причинами друг друга. Чтобы убедиться в этом, проанализируем простую цепь физических и

ментальных событий. Предположим, я долго находился на солнцепеке и захотел пить. Увидев, в конце концов, бутылку холодной воды, я выпил ее, утолив тем самым свою жажду. Казалось бы, естественно было бы считать, что 1) пребывание на солнцепеке (физическое событие) есть причина желания пить (ментальное событие); 2) желание пить есть причина той операции, которую я произвел с бутылкой (физическое событие). Однако более тщательный анализ показывает, что использование слова «причина» для характеристики связи между событиями в данном случае неверно. В самом деле, что может быть следствием пребывания на солнцепеке? Прежде всего активное испарение воды с поверхности кожи. Это последнее повлечет заметное уменьшение общего количества воды в организме. Следствием станет нарушение водного баланса в гортани, которое повлечет определенного рода возбуждение рецепторов. Затем, по-видимому, возникнет какой-нибудь особый электромагнитный импульс в нервных окончаниях, он повлечет возбуждение цепи нейронов головного мозга и т.д. Возможно, я дал не вполне точное с физиологической точки зрения описание. Однако его вполне достаточно, чтобы понять, что физическое событие, состоящее в повышенной температуре и пониженной влажности окружающей среды, может привести к ряду следствий, описание которых будет содержать упоминание о состоянии нервных окончаний, передаче электромагнитных импульсов или о чем-нибудь еще в этом роде. Но в этих описаниях не может появиться такое слово, как «желание». Утверждать, что физическое событие стало причиной желания можно только при очень нестрогом отношении к понятию каузальности. Физическое событие может стать причиной лишь другого физического события.

Вопрос о том, может ли ментальное событие стать причиной физического, решить сложнее. В принципе есть единственная ситуация, когда возникает подозрение на каузальную связь такого рода: когда желание или намерение выглядят причиной поступка. Айер², например, считал, что в этом случае можно говорить о причинной зависимости в самом строгом смысле, поскольку можно сформулировать законообразное утверждение, устанавливающее связь между намерением и поступком. Эту связь он предлагает выразить следующим образом. Если человек хочет, чтобы ситуация приобрела вид S , и убежден при этом, что он в состоянии достичь S , совершая действие D , то он всегда совершит это действие при условии, что не существует S_1 , кото-

рую он в данный момент предпочел бы S. Приняв это утверждение в качестве психологического закона, мы в самом деле могли бы утверждать, что желание достичь S есть причина совершения D, поскольку в таком случае упомянутое желание оказывается достаточным условием действия. Однако сформулированный Айером закон представляется весьма сомнительным. Даже желая сверх всякой меры достижения S, я могу вовсе не совершать действия D, ничем даже не мотивируя свой отказ. Хотя бы в силу простого каприза. Так сколь не велико мое желание пить, вполне возможно, что я проигнорирую предложенную мне воду. Каким бы странным не казался мой выбор, но он возможен. При этом я вовсе могу и не иметь в виду никакой иной ситуации, наступление которой более желательно для меня, чем утоление жажды. Иными словами, наличие каузальных законов, связывающих мотив с поступком, невозможно, если признать возможность свободы выбора. Пока же у нас нет оснований отрицать эту возможность.

3. Утверждение о каузальной связи между ментальными и физическими событиями следует рассматривать как слабую версию дуализма. Отвергнув этот вариант решения психофизической проблемы, можно попытаться перейти на позиции строгого монизма. Можно сказать, что, к примеру, желание пить не есть вовсе какое-то особое событие. Просто таким выражением мы обозначаем определенное состояние нашего организма, в частности центральной нервной системы. Иными словами, никаких ментальных событий вообще нет. Есть только особый род физических событий, а именно событий, происходящих с нашим мозгом или нашей нервной системой, которые в силу ограниченности нашего знания о них и/или для удобства референции обозначаются особыми словами типа «хотеть», «переживать», «думать» и т.д. Ю.Т.Плейс (Y.T.Place), поддерживающий эту концепцию, приводит в качестве аргумента такой пример. Мы часто используем слова типа «облако» или «молния». Однако, строго говоря, нет, например, такой вещи, как молния. Этим словом обозначается движение электрического заряда от заряженных частиц воды к земле. Нет никакого особого события, отличного от этого движения заряда³. Точно так же облако есть скопление капель воды и ничего более.

Концепции подобного рода известны под общим названием «теории тождества» (identity theory). Я хотел бы остановиться на более тонком ее варианте: на «аномальном монизме» Дэвидсо-

на. Дело в том, что если считать, что ментальные термины лишь обозначают физические события, то возникает множество трудностей при интерпретации сложных ментальных состояний. Можно сказать, что желание пить, чувство подавленности или головная боль — всего лишь имена некоторых физических событий. Но едва ли можно назвать именем философское рассуждение или доказательство теоремы. Необходимо считаться с тем фактом, что нам часто приходится иметь дело с весьма содержательными ментальными описаниями, что значительную часть ментальных терминов можно пояснить с помощью других ментальных терминов, а отнюдь не физических (что, кстати, едва ли возможно при нынешнем состоянии науки). Вообще наше знание о ментальной сфере относительно замкнуто. Можно строить развернутые психологические теории, даже не упоминая о физических событиях. Аномальный монизм — это попытка сохранить автономию ментального, избежав при этом дуализма. Суть его в следующем. 1. Существуют только физические события. Любое событие, претендующее на то, чтобы быть ментальным, все равно является физическим. 2. Существуют особые физические события (события, происходящие в мозге или в центральной нервной системе), обладающие ментальным описанием. Это ментальное описание сопутствует (*supervene*) описанию физическому. Слово «сопутствует» следует понимать в том смысле, что два одинаковых ментальных описания не могут соответствовать разным физическим событиям. Совпадение физических описаний влечет совпадение описаний ментальных и наоборот. 3. Нет никакой законообразной связи между физическим и ментальным описанием одного и того же события. В частности, близость ментальных описаний вовсе не означает близости физических описаний и наоборот. Наличие определенного ментального описания у физического события есть некоторый единичный факт, не допускающий никаких дальнейших выводов. Нельзя, располагая только физическим описанием события, установить его ментальное описание. Поэтому на основании наблюдений за мозгом можно предсказать его последующие физические состояния, но нельзя предсказывать, какие ментальные описания будут им сопутствовать. Сказанное означает, что каузальная зависимость может связывать только физические описания, но не ментальные⁴.

Можно ли считать рассмотренную концепцию решением проблемы психофизического взаимодействия? Формально, да. Оказывается, что любое ментальное событие имеет свой физи-

ческий коррелят и потому включено в мир физических событий. С другой стороны, оказывается сохранена автономия ментальной сферы. Особенно важным достижением аномального монизма его создатель считает сохранение тезиса о свободе воли, который неизменно оказывается под угрозой в рамках других концепций материалистического типа. Дэвидсон же убежден, что его теория не входит ни в какое противоречие с тем определением свободы, которое принято в кантовской этике: ментальное выведено из сферы действия закона причинности и подчинено отношениям совершенно иного рода.

Тем не менее эта концепция вызывает целый ряд серьезных возражений. Те, которые я приведу ниже, относятся к теории тождества вообще. Аномальный монизм выделен здесь специально, как одна из наиболее развитых и тонких разновидностей этой теории.

4. Первое возражение носит формальный характер. Допустим, что я нахожусь в некотором ментальном состоянии M . Это ментальное состояние есть сопровождение (supervenience) определенного физического состояния P . Сам принцип сопровождения подразумевает возможность описания этого физического состояния. Пусть это описание мне известно. Знание описания P есть новое ментальное состояние M_1 , которое есть сопровождение некоторого физического события P_1 . Это последнее отлично от P и обладает совершенно иным описанием. Ясно, что мы получаем регресс в бесконечность. Теория тождества требует, чтобы конечная (хотя и очень сложная) система имела бесконечное множество состояний, что является формальным противоречием.

С аномальным монизмом связана еще одна трудность. «Сопровождение», как его определяет Дэвидсон, означает существование взаимно-однозначного соответствия между множествами ментальных и физических описаний определенного класса физических событий. Однако такое соответствие не может быть задано с помощью какого-либо правила. Если бы оба множества были конечны, то его можно было бы задать простым перечислением. Но поскольку эти множества оказались бесконечными, то совершенно непонятно, в каком смысле существует требуемое соответствие. Единственной интерпретацией существования такого теоретико-множественного объекта, как не подчиненное правилу взаимно-однозначное соответствие между бесконечными множествами, является платоническая. Однако платонизм

плохо сочетается с тезисом о том, что существуют только физические события. Или же нужно найти какую-то особую интерпретацию термина «физический», не вполне совпадающую с привычной. Так мы постепенно подходим к необходимости уточнить первоначальную трактовку наших основных понятий.

Наряду с указанной формальной трудностью возникают также и онтологические проблемы. Теория тождества предполагает, что существуют только физические события. Почему не допустить обратное? Почему нельзя считать, что все события интересующего нас класса суть ментальные, обладающие дополнительным физическим описанием? Под таким допущением есть основания, возможно, более веские, чем под противоположным. Утверждая существование одних лишь физических событий, мы обязаны констатировать несводимость ментальных описаний к физическим. Обратное между тем неверно. Физическое описание всегда можно редуцировать к ментальному. Сделать это можно даже разными способами: по Беркли, по Канту, по Гуссерлю. К настоящему времени построено немало концепций, показывающих, как различные естественнонаучные описания появляются из активности мыслящего субъекта. Если же мы исходим из того, что помимо субъективной активности сама по себе существует некая «объективная реальность», то такое допущение носит уже не физический, а метафизический характер. Я далек от того, чтобы вслед за логическим позитивизмом считать метафизические допущения бессмысленными. Однако они не должны быть совершенно произвольными. Почему нужно думать, что нередуцируемая к субъективности и невыразимая в ментальных терминах реальность должна быть непременно физической? Во всяком случае, если «физическим» называется то, что входит в компетенцию естествознания, то редукция такого рода неизбежна. Или же этим термином обозначается что-то другое? Тогда что именно? Прежде чем отвечать на этот вопрос, заметим, что ссылка на наличие двух словарей гораздо лучше сочетается с «менталистской» интерпретацией теории тождества. Если мы считаем физическим такое событие, которое описывается с помощью словаря физических терминов, то можно не сомневаться, что это же событие можно описать с помощью словаря ментальных терминов. Ибо всякое физическое (т.е. естественнонаучное) включает в себя либо наблюдения, либо теоретические конструкции, созданные мышлением для объяснения наблюдений. Можно, не впадая в про-

творечие, считать, что мир, представленный в естественных науках, есть продукт субъективной или интерсубъективной деятельности. Я не открываю здесь ничего нового. Сказанное мной только что вполне согласуется с тем представлением естествознания, которое развито в философии трех названных чуть выше мыслителей. И не только их.

5. Чтобы выяснить дальнейшие перспективы теории тождества, нужно найти определение физического события. Быть может, ясное представление о смысле термина «физический» позволит преодолеть указанные трудности? Первое, что приходит в голову, допустить существование материальной субстанции, которая присутствует во всех происходящих событиях. Все физические события происходят с чем-то, что называется материей. В результате физических событий материя изменяется, обретает новые формы и т.д. Иными словами, события суть трансформации материи. Насколько я знаю, такое допущение едва ли устроит сторонников теории тождества. Идея материальной субстанции была в свое время подвергнута весьма жестокой критике. Рассел, например, считал, что она просто несовместима с современными естественнонаучными представлениями⁵.

Как же можно определить физическое событие?

Тут есть две возможности. Первая состоит в уточнении какой-либо сущностной характеристики, определяющей событие как физическое, вторая — в сопоставлении физического с чем-то иным и последующим уточнении взаимосвязей между физическим и нефизическим.

Первый путь сулит не очень много. Можно, конечно, сказать, что физическими являются события, имеющие протяженность и длительность, а также соответственно пространственно-временную локализацию. Возникает, однако, вопрос: можно ли объяснить, что такое пространство и время, не обращаясь к понятию события? Насколько мне известно, сделать это можно лишь двумя способами: либо обратившись к ньютоновской концепции абсолютного пространства и времени, либо, вслед за Кантом, счесть пространство и время априорными формами созерцания. Первое совместимо с современным естествознанием еще хуже, чем идея материальной субстанции. Второе же означает полную редукцию физического к ментальному. А поскольку мы пока пытаемся действовать в рамках теории тождества, кантовский подход для нас неприемлем.

Второй путь более перспективен. Тем более кажется очевидным, что именно можно сопоставить с физическим. Конечно же, ментальное. Нужно, впрочем, отдавать себе отчет в том, что, восстанавливая таким образом оппозицию ментального и физического, мы рискуем вновь оказаться на позициях дуализма. Однако другого пути, похоже, нет. Физическое обретает определенность тогда, когда есть нечто нефизическое.

Итак, попробуем зайти с другой стороны. Попытаемся найти какие-либо существенные особенности ментального и установить их связь (предположительно необходимую) с физическим. Возможно, после этого и физическое проявится как-то иначе, мы будем знать о нем больше.

Что же может быть существенной характеристикой ментального?

Известно, что Brentano, пытаясь описать природу психического, разработал понятие интенциональности, которое, после многократных уточнений, прочно обосновалось в современной философии сознания. Мысль о том, что именно интенциональность позволяет определить ментальное, высказывалась не раз, несмотря на множество оговорок, которые необходимы при подобном определении.

Вопрос, который нужно решить, прежде всего, таков. Можно ли выявить формальную структуру интенциональности, а затем использовать эту структуру для идентификации событий? Если это получится, то мы сможем различать события по признаку интенциональное-неинтенциональное и полагать это различие совпадающим с различием ментальное-физическое. Возможно, на основании этого различия удастся затем обосновать теорию тождества или найти какое-нибудь еще решение психофизической проблемы.

Начнем с описания самого факта интенциональности. Ее принято определять как направленность на объект, что, очевидно, не совсем точно. О интенциональности говорят как о содержательности некоторого акта или состояния. Нельзя просто воспринимать или ощущать. Воспринимать или ощущать можно что-то. Содержание восприятия входит в состав самого восприятия. Без этого содержания восприятия просто не существует. Точно то же можно говорить о рассуждении, о воспоминании, о надежде, вере, страхе. Поэтому очевидно, что существует формальная структура интенционального отношения, которую можно выразить как $I(y)$. На месте I может в принципе стоять переход-

ный глагол типа «вижу», «верю», «боюсь», «чувствую» и т.д., а *у* обозначает содержание интенционального акта. Это формальное описание вполне соответствует тому, что Серль назвал иллюкутивной силой и пропозициональным содержанием интенционального состояния⁶.

Впрочем, наше формальное описание было сделано на основании весьма неформальных соображений. И не составляет труда обнаружить, что его невозможно использовать для определения ментального. Структурой *I(y)* обладают, например, отношения, выражаемые фразами «корова ест траву» или «кариатида держит балкон». Так что довольно трудно понять, как можно выявить интенциональность лингвистическими средствами.

Другим аргументом против использования интенциональности для идентификации ментальных событий часто служит то соображение, что не все ментальные события интенциональны. Эмоции, например, не обладают этим свойством. Это соображение, однако, не играет особой роли. Говоря о связи ментального с физическим, можно ограничиться теми событиями, которые включают интенциональность. Решив проблему на этом уровне, наверное, можно будет понять, что делать с неинтенциональными психическими проявлениями.

Поэтому имеет смысл попытаться более внимательно присмотреться к интенциональности.

Для определенности я буду говорить (вслед за Серлем) об интенциональных состояниях. В чем состоит интенциональность, мы уже видели. Однако пока упустили из виду одно замечательное обстоятельство. Всякое интенциональное состояние — например, желание, уверенность, знание — всегда является чьим-то состоянием. Понятие интенциональности вовсе не имеет смысла без ссылки на субъективность. Всякое желание или знание может быть выражено в форме «я желаю, чтобы» или «я знаю, что». Именно эта принадлежность субъекту знания или желания и делает интенциональное состояние характеристикой ментального.

Впрочем, даже отметив это обстоятельство, мы по-прежнему пускаем нечто важное. Пока неясно, например, в чем состоит разница между выражениями «я хочу пить» и «я пью воду». Почему первое из них выражает интенциональное состояние, а второе нет? Увидеть это просто, если обратить внимание, что в первой из приведенных фраз выражено отношение к некоторому факту. Мое желание может осуществиться или не осуще-

ствиться в зависимости от того, станет ли реальной ситуация, выражаемая утвердительным предложением «я пью». Поэтому предложение языка, выражающее интенциональное состояние, включает в себя в качестве структурного элемента описание ситуации. Интенциональное состояние имеет отношение к реальности. Это отношение характеризуется словами «истинно — ложно», «выполнимо — невыполнимо». Но это отношение — не прямое. Оно возникает посредством содержания интенционального состояния. Заметим, что это содержание всегда может быть выражено утвердительным предложением, к которому применимо понятие истинности.

В терминах интенциональных состояний выражается отношение субъекта (носителя или обладателя этих состояний) к реальности. Впрочем, слово «реальность» еще нуждается в пояснении. Существует отношение субъекта к содержаниям интенциональных состояний. Поскольку интенциональные состояния существуют не по одному, а в виде некоторой связанной совокупности, то и содержания их образуют определенную систему. Эта система представляет собой образ реальности. Будучи рассмотрена независимо от интенциональных состояний, она выражает знание субъекта о мире. Никакого другого смысла, кроме содержания интенциональных состояний, реальность не имеет. Но появляется она в результате абстрагирования этих содержаний, их отвлечения от интенциональности и субъективности.

Проблема реальности нуждается, конечно, в более детальной разработке, что, однако, не является целью настоящей работы. Сейчас для меня важно подчеркнуть, что сам факт интенциональности позволяет ясно обнаружить оппозицию: носитель интенционального состояния — содержание интенционального состояния. Это различие представляется более осмысленным, чем различие ментального и физического. По крайней мере разговор о природе человека следует начинать именно с этого различия. Появление ментального словаря связано с тем, что ментальные термины представляют собой названия интенциональных состояний*. Физические термины могут использоваться лишь при описании содержания таких состояний. Сказанное, конечно, не составляет определения физического. В рамках обнаруженной нами оппозиции противопоставление ментального и физического просто излишне.

* Точнее, их иллюкативной силы.

Итак, субъект, обозначающий себя местоимением «я», воспринимает себя как носителя интенциональных состояний. Содержание этих состояний есть то, что противопоставлено ему и может быть обозначено как «другое» или «не я». Важно, однако, иметь в виду, что прочерченная нами граница — подвижна. Всякое интенциональное состояние можно рассмотреть как реальность, т.е. обратить его в содержание другого интенционального состояния. На обыденном уровне эту возможность легко проиллюстрировать фразой «мне кажется, я хочу пить». Но такое отчуждение интенциональных состояний может быть и результатом самопознания. Я могу подвергнуть исследованию природу своих желаний, восприятий, воспоминаний. Это означает, что я буду знать их, понимать, воспринимать, рассуждать о них и т.д. Я могу выражать свое знание о своих интенциональных состояниях и в психологических, и в физиологических, и в биохимических терминах. Я могу искать взаимосвязи между разными интенциональными состояниями. Не исключено, что в такой деятельности я прибегну к какой-либо версии теории тождества, а может быть полезным окажется функционализм или бихевиоризм. Это, однако, будет скорее вопросом психологии или нейрофизиологии, а не философии сознания. Но поскольку речь идет не об описании человеческого организма и человеческой психики, как объекта исследования, а о философском проникновении в природу человека, постольку я могу зафиксировать следующее.

Во-первых, приобретая знание о своих интенциональных состояниях, я получу регресс в бесконечность. Ведь обретение такого знания состоит в превращении одних интенциональных состояний в содержание других. Сколько бы своих состояний я ни исследовал, я всегда буду иметь про запас еще одно. Вспомним, что сейчас мы, несколько изменив термины, воспроизвели одно из возражений против теории тождества. Поэтому едва ли можно рассчитывать на успех в научном познании интеллектуальной деятельности человека. Попытка ее исследования должна привести именно к такому регрессу. Мы никогда не сможем отождествить интенциональные состояния с внесубъективной реальностью.

Во-вторых, сколь далеко ни зашли бы мы в такой объективации интенциональных состояний, мы всегда будем иметь нечто, не поддающееся объективации в принципе. Это нечто каждый из нас обозначает местоимением «я». Мы можем отчуждать от себя интенциональные состояния и получать о них знания. Но сами мы остаемся вне этих состояний.

Вот теперь самое время вернуться к Декарту. Нельзя не заметить, что намеченная нами процедура объективации интенциональных состояний имеет много общего с радикальным сомнением. По сути дела — это другой вариант радикального сомнения, его антропологическая редакция. Декарт ставит под сомнение различные пласты своего знания о реальности и, в конце концов, приходит к единственному несомненному факту: «я есть». «Отслаивая» очередной пласт, он как бы говорит: «Это не я. А мое ощущение, мое воспоминание, мое рассуждение...». Таким образом он производит процедуру отчуждения интенциональных состояний и обнаруживает за ними себя, их носителя. Руководствуясь задачами гносеологии, Декарт назвал это обнаружение самым достоверным знанием. В этом он, по-видимому, заблуждался. Знания он тут не получил никакого. Знанием может быть только то, что *на данный момент* отчуждено от «я», превращено в содержание интенциональных состояний. Иными словами, знание — это все то, что Декарт поставил под сомнение. Однако если говорить о научном знании, то оно и не может быть абсолютно достоверным. О том же, что обозначается «я», вообще никакого знания не существует. Я не могу сделать себя содержанием своих интенциональных состояний. Я всегда тот, кто отчуждает от себя это содержание.

Проведенное рассуждение показывает, что антропологический смысл декартовского аргумента иной, чем принято считать. Природа человека определена не оппозицией мыслящего и протяженного (ментального и физического). Природа человека определяется оппозицией «я» и «не я».

Эта оппозиция является определяющей для обоих своих членов. Я не могу обнаружить себя независимо от своих интенциональных состояний. Только как их носитель я становлюсь заметен для себя самого. Это значит, что возможность сказать «я» появляется лишь благодаря постоянно присутствующему фону реальности, «не я». Я воспринимаю себя как существо ограниченное. Более того, чем дальше заходит процедура самопознания, тем больше сужается эта граница, поскольку мое самопознание состоит в объективации моих состояний. Узнавая о себе нечто, я обнаруживаю, что это не я, а мое тело, не я, а мои эмоции, не я, а мои убеждения и т.д. Я не обладаю ничем, что не могло бы быть отчуждено от меня и рассмотрено как отличная от меня «физическая» реальность. Знание, повторюсь, возможно только об этой реальности. Если же обратиться к Декарту, то относительно этой реальности всякий раз возможно и сомнение.

Только в таком отчуждении, отстранении от себя содержания знания (содержания интенциональных состояний) и состоит смысл декартовского «*cogito*». Я мыслю и познаю, постоянно восстанавливая границу между собой и реальностью, выделяя себя на фоне реальности и одновременно отделяя реальность от себя. Эти две стороны невозможны одна без другой.

Заметим, что это рассуждение снимает два возражения в адрес декартовского аргумента. Обнаружение собственного существования вовсе не является тупиком, единственным определенным и достоверным знанием. Знание может до бесконечности расширяться, будучи необходимым условием самообнаружения познающего субъекта. Впрочем, дело здесь не ограничивается знанием. Я обнаруживаю себя в системе разнообразных интенциональных отношений, благодаря которым я сопоставляю себя с реальностью и противопоставляю себя ей.

Нам осталось ответить на последнее возражение. В свете сказанного оно, однако, не кажется уже столь серьезным. Чтобы сказать о себе, не нужен личный язык. Более того, язык максимально публичный, наиболее доступный и понятный для всех подходит здесь больше всего. Ибо речь идет об очень простых вещах. Утверждение «я есть», с одной стороны, указывает на некую тайну. Оно обозначает нечто трансцендентное, поскольку я всегда нахожусь вне досягаемости всякого знания. Однако эта тайна вовсе не является интимным достоянием, которое я не могу раскрыть кому-то другому. Все обстоит как раз наоборот. Самое глубокое в природе человека — общезначимо. Самое личное есть одновременно и самое общее.

В самом деле, что я могу считать сокровенным, интимным, непостижимым для других и невыразимым до конца в языке? Свои личные переживания, состояния своей души, эмоции — иными словами, все то, что может стать содержанием интенционального состояния. Пусть это содержание будет обладать очень сложным описанием, пусть оно, даже будучи описанным на каком-либо языке, останется непонятным для других, пусть даже мне кажется, что я чувствую нечто, вовсе не поддающееся описанию. Все равно это *не я, а мое переживание*. Я могу объективировать и его. Но когда я говорю о себе «я», я не делаю ничего непонятного. То же самое может сделать любой человек, поскольку он человек и поскольку он владеет языком. Утверждение «я есть» является самым универсальным из всех возможных утверждений. Возражение, основанное на тезисе о невозможно

сти личного языка, сводилось к тому, что сам декартовский аргумент возможен лишь в рамках допущений о существовании языка и существовании сообщества, использующего этот язык. Если этот тезис верен, то он означает лишь одно: существование сообщества столь же несомненно, как и мое собственное существование.

Итак, общим выводом проведенных рассуждений является то, что выделение в природе человека ментальной и физической составляющей говорит очень мало об этой природе. И то, и другое относится к области объективированной реальности, которую человек в состоянии не отождествлять с самим собой. Я могу выделять различные содержания своих интенциональных состояний. Я могу идентифицировать их как ментальные или физические (или, быть может, какие-нибудь еще) и пытаться решить вопрос об их взаимодействии. Но сам я при этом нахожусь вне исследуемых мной взаимодействий. Некритическое помещение «я» в сферу ментального создает неразрешимую проблему. Я не являюсь в своем существе ни ментальным, ни физическим. Я существую независимо от этого различения.

Примечания

- ¹ *Davidson D.* Op. cit. P. 210-211.
- ² *Айер А. Дж.* Человек как предмет научного исследования // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 123-142.
- ³ Пример приводится по книге С.Приста Теории сознания. М., 2000. С. 144.
- ⁴ *Davidson D.* Op. cit. P. 215-225.
- ⁵ *Russell B.* An Outline of Philosophy. L., 1970.
- ⁶ *Серль Дж.* Природа Интенциональных состояний. // Философия Логика. Язык. М., 1987.

Л.А. Колесова

Четвертое измерение человека

Проблема четырех вопросов

В психологии и антропологии с глубокой древности возникали многочисленные «жесткие», структурные и «мягкие», образные представления о пространствах бытия человека, его конструктах, инстанциях, конституциях, измерениях. В ряду этих представлений ясно выделяются четыре исходные вопроса, если угодно, четыре метафизические запроса, связанные с природой обращенности, взгляда вглубь указанной проблемы. К этим метафизическим вопросам относятся следующие построения: «Что есть человек», «Как есть человек», «Почему есть человек», «Зачем есть человек».

Абсолютное большинство антропологических концепций, начиная с возникновения 25 веков назад осевого времени (по Ясперсу), времени «очеловеченного» пространства, как на Западе, так и на Востоке, вплоть до XX века занималось описанием бытия человека, отвечая на вопрос «что», исходя из подобия его каким-либо внешним сущностным, субстанциальным понятиям (идея микрокосма, идея подобия Богу, носителя духа, носителя взаимопредназначенности духа и тела, социоцентристские и теоцентристские концепции, теории черт, телесноориентированные теории, в том числе выдвинувшие концепции конституциональных типов человека в зависимости от телесного сложения и типов реагирования и обменных процессов (см., например, 24), концепции шкал и измерений, в том числе гештальта и поля, культурных текстов и др.). Проблема «как» освещалась в антропологии с различных позиций, ее отличал взгляд на человека с точки зрения некоторых нормативных актов «пути», взрос-

ления, служения как представителя человеческого рода: теологические концепции «спасения», позитивистские типологические концепции, в том числе концепции «возрастов», персонологические концепции, этико-религиозные системы и вообще метафизические системы, обращенные к идее равновесия человека и мира, а потому дававшие человеку возможность ощутить точку опоры. Вопрос «почему» вот уже почти 100 лет продолжает оставаться в центре экспериментально ориентированной антропологии, практически вся современная психология и этнология занимается исследованиями этой динамической проблемы человека и личности. С разных сторон к данной проблеме подходят динамические теории личности, в том числе психоанализ, которому принадлежит открытие в человеке инстанций, различных уровней и пространств бытия, психосинтез, психогенетика, когнитивная психология, функционализм, бихевиоризм, частично телесноориентированные концепции, например теория Райха и его последователей, этологические имитационные теории и др.

Триадическая структура основного запроса породила триадическую же структуру в цепочке понятий, отвечающих на поставленные метафизические вопросы о конструктах, инстанциях человека: тело-душа-дух, индивид-персона-индивидуальность, бессознательное-я-программа-сознание, многочисленные «конституциональные» триадические модели (итальянская школа, различные немецкие школы, англо-американские школы, русская и советские школы и т.д., см. 24, 39, 40, 42, 48).

Четвертый метафизический вопрос никогда не рассматривался в рамках какой-то одной культурной, религиозной или научно-позитивной концепции или традиции. В различные времена и эпохи, в различных культурных традициях к нему часто относились как к телеологическому понятию, отождествляя его с тео- или антроподицеей. Проблема, однако, состоит здесь в том, что за данным вопросом скрывается принципиально иной взгляд на человека и личность, взгляд, который предполагает наличие в самом человеке, его личности другого, четвертого пространства или вообще других пространств, интенций, инстанций, измерений (предлагая понятие «измерение» в качестве гипотетического, рабочего), одновременно выделяющих его из окружающего мира и соединяющих его с ним, т.е. пространств, уравнивающих всю триадическую структуру личности с миром, средой обитания, социумом и самим собой.

Различные аспекты этого взгляда на проблему человека можно обнаружить в самых разнообразных антропологических подходах. Этот взгляд содержится в философско-антропологических концепциях, выдвигавших идею интенциональности, самопроецирования человека на окружающий мир, в том числе в греческой традиции в понятии «телос», а в философской системе Аристотеля — в его понятии энтелехии, как перехода от потенции к организованно проявленной энергии, содержащей в себе самой материальную субстанцию, причину самой себя и цель своего развития. У Лейбница данный взгляд описан в понятии монады, также называемой энтелехией. К таким взглядам можно отнести многочисленные философские и религиозные концепции, связанные с проблемой воли, точнее свободой воли, как античные, средневековые, так и нововременные (особенно в немецкой, французской и русской традициях), а также концепции, связанные с понятием кармы как всеобщей причинности (в индуизме) и как закона мирового равновесия (в буддизме и даосизме), и с проблемой «пути», становления, восхождения к Единому (дао, тарикат, Царствие Небесное).

Разделяют этот взгляд концепции и подходы, ориентированные на вчувствование в глубину переживаний личности. К ним можно отнести экзистенциальные и персоналистские и трансперсоналистские построения, выдвигающие идею потока, текучести, открытости, диалогичности и уникальности личности. Хорошо представлен указанный взгляд на проблему вчувствования в крупнейших мировых религиозных и эзотерических течениях, также в космологических системах Запада и Востока (мистериальных и шаманских культах, даосизме, буддизме, индуизме, авраамитических религиозно-философских системах, в алхимии и др.). В ряду наиболее важных состояний, связанных со входом в иные пространства бытия человека, обнаруженных в различных традициях, хотелось бы выделить такие компоненты переживаний, как страдание, состояния смерти-воскрешения, прозрения, откровения, покоя, созерцания, катарсиса, просветления, «освобождения», аскезы. Другая важная деталь указанных переживаний, особенно по отношению к состоянию диалога, хорошо освещенная в авраамитической традиции, представляет собой «сердечное зрение», или, как это описано в т.н. отрицательном богословии, истинное ведение, тождественное неведению и невидению, достигаемое постепенным отстране-

нием от всего сущего. Сосредоточение на «сердце-уме» встречается также практически во всех эзотерических и духовноориентированных практиках (см. 61, 7, 6).

В авраамитических традициях, в частности в суфизме, очень важно отметить кораническую по происхождению идею «нового творения» (наиболее полно рассмотренную в трудах Ибн Араби (1165-1240)). Данная идея напрямую связана со структурой иных пространств бытия человека, обнаруженных при особых состояниях ума, направленного на постижение «интеллигибельных сущностей», в частности атрибутов, имен, архетипов, и достигаемого одновременным состоянием человека вне времени и внутри временного потока (см.: 17, 65). Четвертый метафизический вопрос затрагивается и в гуманистической психологии и психотерапии, в том числе гипнотерапии и трансперсональной психологии, особенно в школах и течениях конца XX века, где предпринимаются сходные с традиционными духовными практиками усилия, направленные на самораскрытие человека, включающие эмпатию, безоценочность, открытость человека человеку и человека самому себе, облегчающую его самостоятельный выбор. Ближе подходит к нему и психоанализ, как классический, так и современный, рассматривая глубинные конфликты экзистенции человека и выделяя мощные пороговые, защитные механизмы личности и пути интеграции человека, достижение им своей «самости». Кроме того, его касается и та часть современной психологии, включая психосинтез и экзистенциальный анализ, которая ориентирована на раскрытие мотива, самосознания личности, проблемы духовного или высшего «Я», проблемы смысла человеческой жизни как основной проблемы психотерапевтической антропологии.

Наконец, четвертый метафизический вопрос возникает уже более двух тысячелетий в тех направлениях философских, психологических и парапсихологических традиций, включая алхимическую и астрологическую, которые касаются проблемы «судьбы». В связи с последней следует сказать следующее. Все существующие эзотерические и многие философские традиции, особенно в средневековье, эпоху Возрождения и в конце XIX века, затрагивали в той или иной мере различные метаязыковые подходы к картографированию пространств человека. В то же время уже в Средние века во многих, особенно философских школах как на Западе, так и на Востоке, велись, и не только в рамках герметизма и гностицизма, достаточно ожесточенные

дискуссии по вопросу свободы воли, в том числе относительно верификации символической картографии, а также относительно самой природы предсказаний, справедливо связывая ее с проблемой выбора. В этих традициях, на Востоке в особенности, где спокойно воспринимались любые описания (вопрос «что») смыслопорождающей структуры, в том числе структуры антропокосмоса из конфигурации «звезд», осуждению подвергались те «звездочеты», которые брались накладывать на описание индивидуальной карты некий свой «выбор судьбы» (см. 7, 12). Любопытно отметить, что новоевропейская наука, в том числе астрологическая, с глубоким пиететом относившаяся к блестящим достижениям средневековой восточной мудрости, где астрология занимала достойное, спокойное место внутри философской картины мира и человека, заимствовала у восточной традиции как раз предсказательную часть, оставив практически без внимания плодотворные мировоззренческие дискуссии на этот счет.

И последнее. Все упоминания об иных пространствах человека, кроме триадической структуры, неизбежно упоминали в этой связи проблему «совершенного человека», «гармонически развитую» личность, «благородного мужа», «посвященных», «просветленных» и т.д. (см. 16, 15, 23, 51, 60). Переноса таким образом проблему личности в область противопоставления сакрального и профанного, элитарного и простонародного, все указанные направления неизбежно упирались в проблему глобального выбора, самой сути «спасения», заложенной внутри человеческой природы. Новоевропейская наука немного изменила этот подход, сделала его более зависимым от опыта, эксперимента, но не смогла предложить решение проблемы спасения, в том числе и потому, что не преодолела собственного инфантильного скепсиса, особенно по отношению к проблеме веры и знания, особенно веры в себя и знания себя самим человеком.

**Видение проблемы конституции человека
в теории и практике гомеопатии
(современной информационной терапии,
основанной на принципе подобия)**

В гомеопатическом методе, который можно было бы обозначить как новоевропейскую попытку (наиболее развитую среди других аналогичных европейских подходов) воплотить принцип подобия и картографирования человека в реальную тера-

певтическую практику, за основу был принят принцип отрицательного подобия (подобий патологии) человека среде его обитания. Концепция трех основных миазмов (типов реакций и обмена) человека — сикоза, псоры и люэса или альтерации, предложенная отцом гомеопатии Ганеманом, совпадая с триадической структурой личности, привела к появлению идеологии т.н. конституционального подхода или, как его называют в современной гомеопатической литературе, онтогенетического миазма (в современной гомеопатии некоторые школы называют четвертый миазм туберкулинизмом или глубокой псорой). При этом под термином конституциональный тип, за которым стоит один или несколько гомеопатических препаратов, т.е. определенный набор информации, подразумевается не столько набор патологических симптомов, в основном соматических, сколько описание психоментальных проявлений, обозначенных классиком гомеопатии Дж.Кентом общим понятием «mind» (см. 1, 10, 19, 27, 28, 45, 46). На сегодняшний день можно насчитать несколько десятков конституциональных информационных типов, которые, если применяющий их терапевт угадает совпадают ли они с типом пациента, пересылают, иначе, назначают пациенту, как бы отзеркаливают его, в виде препаратов либо в виде плацебо, оказывающихся крайне эффективными. Иначе говоря, методом симптоматического информационного поиска гомеопат может нащупать в пациенте то самое пространство, в котором обнаруживается принципиально иной тип стабилизации организма, саморегуляция, самобаланс. Если проанализировать арсенал всех имеющиеся на сегодняшний день гомеопатических школ и традиций (немецкой, англосаксонской, американской, французской, индийской, русской, украинской), можно обнаружить два основных течения. Первое угадывает конституциональный тип из множества симптомов, второе занимается адаптационным лонгитюдом, очищением, часто занимающим десятилетия и оказывающимся наиболее эффективным при семейной терапии. При этом оба направления отчетливо связывают свои действия с концепцией стресса, получая постоянно т.н. гомеопатические обострения, телесные страдания, связанные с тем, что при соответствующем очищении пациент телесно припоминает все предыдущие стрессовые факторы, болезни либо травмы и выдает их наружу в виде соответствующего синдрома, правда кратковременного.

Общим мировоззренческим подходом в гомеопатии остается подход к человеку как к целостному организму, но с точки зрения неизбежной патологии, вечной муки, пусть даже и в рамках конституционального типа с его психоментальными особенностями.

Четвертая инстанция человека как его матрица

Обнаруженные в различных взглядах, экспериментах, подходах и традициях иные пространства человека предполагают существование в структуре **Я** некоторого стержневого звена, запускающего механизм «золотого», оптимального отбора, выбора человека своей модели интеграции **Я** и высшего **Я** не только и не столько через внешний центр или идеал, а путем обнаружения в самом себе принципиально иного по своим интегративным свойствам состояния. Эта центральная программа, обозначаемая в гомеопатии как конституция, может быть гипотетически обозначена как четвертое измерение человека, она раскрывает возможности саморазвития и самоотжествления личности, серьезно расширяя ее возможности творческого поиска, гармонии бытия, саморегуляции и самоактуализации, т.е. использования себя как донора, на основании своих собственных уникальных ресурсов. Человек, таким образом, наделен матрицей, т.е. собственным свойством самопорождения, обладающего одновременно качествами состояния и потока, единичности и взаимодействия, целостности и сложности, процесса выбора жизни и смерти, добра и зла, патологии и нормы, и соответственно ответственности за этот выбор. Для выявления матрицы, представляющей собой идеальную неравновесную причинную модель, предназначенную для уравнивания, баланса, интеграции личности человека, нужен иной вариант синтеза традиции и позитивной науки, поскольку одним из ее свойств также оказывается и то, что взгляд на нее с позиций интуитивно-конституциональной гомеопатической терапии и симптоматической патологии, т.е. диагноза, часто не может выявить в ней само существование четвертого измерения личности.

Проведенные кросскультурные и междисциплинарные исследования показали, что конституциональная, матричная программа человека, вводящая его в четвертое измерение, подчиняется закономерности развертки т.н. натуральных чисел, иначе универсальных символических моделей-матриц, известных еще

со времен пифагорейцев. К этим космологическим моделям относятся, в частности, тройца, четверица или структура «утро, день, вечер, ночь», составлявшая основу для древнейшей темпераментальной картины. В структурной антропологии четверица составляет основу главной антропологической категории — «осевого времени». Относится к ним и пентаграмма, лежащая в основе древнекитайской картины мира, которая при саморазвертке превращается в гексаграмму, далее десятиричную, а затем в двенадцатиричную модель пространства-времени, этой последней посвящены практически все известные древние и средневековые мировоззренческие и гармонические системы. Семиричная модель, известная в индийской традиции как система чакр, в европейской как система семи (планет, нот и т.д.), составляя основу «музыки сфер», представляет собой одну из важнейших моделей в конституциональной структуре человека. Эннеаграмма, девятиричная модель, представленная как космогоническая модель в арабо-мусульманской, позже суфийской традиции, входит в состав общесемитской десятиричной модели, «Древа сефирот», а как самостоятельная структура она совпадает с известной во многих традициях структурой троичного или пифагорейского, иначе «магического» квадрата, имея гексаграмму в качестве своей базис-схемы (см. 38, с. 42—168). В эннеаграмму входит также еще одна универсальная модель — восьмиричная — известная из арабо-мусульманской, китайской и тибето-монгольской традиций (см. 21, гл. 2).

К числу онтологических, смыслопорождающих моделей-матриц относятся, в первую очередь, четные натуральные числа, в частности восьмерка и десятка, которые и составляют основу матрицы-конституции как причинного слоя человека. При этом восьмиричная модель отражает внутренние процессы смыслопорождения через самотрансформацию человека, его самопреодоление (тибето-монгольские стихии, восьмиричный буддийский путь нравственного делания, восьмерка как основа становления благородного человека в «Книге перемен»), десятиричная модель содержит в себе азбуку смыслов как данность, а также вочеловечивание этих смыслов в мир человеческих архетипов (каббала, в переводе означающая «введение, приближение»). Нечетные числа, в частности семерка и девятка отражают гносеологические модели, закономерности взаимодействия с внешним и внутренним Космосом, т.е. интенциональное положение человека внутри универсума как его части в виде намерений, эволю-

ционных и адаптационных импульсов и ресурсов человека, в том числе возможности и пути его внутренней, алхимической эволюции. Двенадцатиричная модель является смешанной и завершающей классический натуральный ряд, в ней отражены, в частности, закономерности саморазвертывания духовного бытия человека как носителя человеческого рода.

В конституциональной, матричной модели, вводящей в четвертое измерение, есть точки этого входа, определяемые, в частности в астрологии, понятием асцендента, восходящего градуса натальной астрокарты, т.е. точки-сигнала, появляющейся в памяти человека в связи с моментом его рождения во времени и пространстве, и тех архетипов — планетных символов (не имеющих отношения к физической картине планет, поскольку речь идет только о картине, воспринимаемой непосредственно земным наблюдателем), которые связаны с асцендентом (см. 26). В этот момент в человеке закладывается матрица, Божий дар, антропокосмический шанс, который дается каждому для вероятностного развития целостной личности, для вероятностного поиска своего «второго рождения», «нового творения». Отождествление со своей конституцией, со своей системой управляющих мифологических структур (планет, архетипов, символов) есть процесс, поток, изоморфный древнекитайскому понятию «дао», суфийскому понятию пути, движению к Атману, высшему «Я», устремленности в Царствие Небесное, восхождения к Единому, который для каждого человека обладает уникальными возможностями достижения гармонии, самопознания и саморегуляции. В этом смысле конституция, матрица, вводящая в четвертую инстанцию, как стержневая психоментальная проблема, как индивидуальный причинный миф, есть как бы программа-максимум, при включении в которую, особенно на уровне размышления или самонаблюдения, происходит мощная переработка пластов бессознательного, это инициирует оптимальную регуляцию временных и энергоресурсов человека и преодоление имеющихся психосоматических блоков, прежде всего за счет активизации сознания, интуиции, веры, духовного поиска, притока необходимой информации и духовной помощи.

Структура личности, таким образом, содержит в себе матричную, конституциональную программу, отвечающую на вопрос «зачем», отождествление с которой носит стратегический и интегративный характер, выводит человека на собственные глубинные источники энергоинформационного потенциала и име-

ет тенденцию к выходу за рамки цикличности как таковой, будь то течение времени вперед или назад. Распознавание человеком этого собственного потенциала протекает поэтому, особенно в глубине экзистенциального кризиса, на фоне и при условии обращения к духовной помощи, духовному источнику, определяемому его собственным запросом, причем меру этого обращения он также вырабатывает сам, на основании собственного духовного, внутреннего опыта. Такая духовная помощь обеспечивает энергией не только процесс самоотождествления, но и процесс самопорождения, поиск распознавания собственных энергоресурсов, в котором надо особо выделить программу «второго рождения», «нового творения».

Это — очень мощная программа, проявленная в человеке телесно, психически или ментально, раскрывает себя в соответствии с принципами троицы или пентаграммы (см. 21, гл. 4, тоже 3, 4, 50, гл. II). Обнаружение человеком этой программы переживается им как уже упомянутый сильнейший экзистенциальный кризис, кризис самоопределения, поиска смысла жизни и ее цели, и одновременно проявления колоссальной стрессоустойчивости и различных творческих способностей. Данные моей практики и практики коллег позволяют высказать по этому поводу несколько гипотетических предположений. Указанная программа сопровождает скрытно всю человеческую жизнь, проявляясь, заявляя о себе исключительно в моменты экзистенциальных кризисов, кризисов выбора пути развития, к которым можно отнести всю ту цепочку подобных кризисов, которая была описана, например, классиками психоанализа и возрастной психологии (см. также 4, гл. 2-6) как цепочка переходов от возраста к возрасту. Я, однако, думаю, что каждый данный переход есть зона непосредственного действия программы «второго рождения», при этом степень и формы ее проявленности определяются самой матрицей. Для каждого матричного гнезда, описываемого восьмиричной моделью (см. 26, с. 120-131), есть свои способы достижения «второго рождения», притягивающие свою временную и пространственную (культурную) зону, свой возраст проявления программы второго рождения и выбора направления и смысла жизни, но при этом одна из наиболее острых и даже трагических зон проявления программы второго рождения у всех восьми гнезд — это зона т.н. кризиса «середины жизни», чреватая многолетними и очень плотными периодами выбора не просто пути развития, но часто жизни и смерти, а также выбора, часто также на грани выживания, духовной помощи и ее источника.

Вообще у программ «второго рождения» есть, насколько это выявилось на сегодняшний день, ряд отличительных признаков, проявляющихся в нескольких планах человеческой жизни. Прежде всего необходимо отметить четкую взаимосвязь этих программ с проблемами и ситуациями борьбы добра и зла, крайне мощными эмоциональными конфликтами, причем не только и не столько в индивидуальной истории, но в истории родовой, семейной, а также в вероятностной «истории реинкарнаций». Поле, на котором происходит эта борьба, затрагивает, как правило, такие эмоциональные и ментальные качели, как обида-прощение, гнев-ярость, справедливость—несправедливость, измена—верность, доминирование—подчинение, осуждение-приятие и чаще всего носит социогенный характер, порождая т.н. социогенное сомнение и крайнее отчаяние в поисках смысла жизни, страха самоотверженности и самопожертвования (хотя именно они составляют основу преодоления себя и проявления жизненного ресурса). Другой признак этих программ кроется в различных, также родовых или «реинкарнационных», состояниях жертвенности и униженности, покинутости и зависимости, комплексов неполноценности, отторженности от осознания себя как личности с такими поведенческими и социальными моделями, как зависимости, изоляция и самоизоляция, с ощущениями страха одиночества и неуверенности, стыда и вины и сопровождающими их состояниями фатальности, крайнего неверия в себя, бесконечного колебания между желаемым и должным, глубокого искажения ценностной картины мира вообще и своего мира в частности. Еще одним таким признаком можно назвать родовые или «реинкарнационные» поведенческие модели бегства, ухода, включая уход из жизни, часто неожиданный или связанный с катастрофой антропогенного или природного происхождения, проявляющиеся в состояниях отверженности, непонятости и неприятности, страха контакта или нападения, страха себя, страха ожидания собственного проявления или поведения, опасения перед своими опасениями (см. 50, гл. II), иногда даже ужаса, крайней обидчивости и протеста, принимающей иногда формы причудливых ментальных конструкций, радикализма в любых его формах, включая богоборчество и атеизм, т.е. исчезновения ощущения реальности и смысла жизни как такового и бегства от них.

При этом, однако, общим для всех программ «второго рождения» является определенный тип личностного запроса, стремление понять себя и заглянуть в себя, готовность взять на себя

ответственность за собственный выбор и собственные поступки и усилия, готовность раскрыться навстречу себе и своим близким, готовность простить и полюбить их, какой бы невыносимой ни казалась исходная ситуация кризиса, всегда сопровождающего подобный запрос. Общим для всех программ «второго рождения» является и определенный ряд сущностных, экзистенциальных переживаний, состояние экзистенциального самоанализа, сопровождающегося следующими проблемами. Во-первых, это проблема принятия бытия как такового, бытия мира, и бытия самого себя, смирение, недеяние, настройка на обращенность вовнутрь себя, рассматривание, наблюдение за своей жизнью, особенно за всеми своими отношениями (партнерскими отношениями, в первую очередь), как за состоянием собственного зеркала, зеркала себя как совокупности тела, души и духа. Во-вторых, это принятие того, что каждый в своем бытии получает только те задачи, на которые способен, и что каждый обязательно находит такой смысл бытия, осуществить который он может и должен. В-третьих, это готовность к мягкому, интуитивному самоотслеживанию, к тому, чтобы спокойно искать и находить возможности и способы самостабилизации, утешения себя, а иногда и самоисцеления, настойчивое, бесконечное нащупывание собственных ресурсов, сколько бы ни продолжалась эта внутренняя работа. В-четвертых, это вера и надежда на счастье, на то, что жизнь в любви есть естественное, природное состояние человека, устремленного к Богу, к Единому, в том числе и прежде всего в себе самом.

Остальные программы личности — это субличные программы, определяемые, в частности, другими параметрами натальной астрокарты, а также нумерологическими моделями, находящимися за рамками матрицы, основного мифа, они отвечают на метафизический вопрос «как» и, находясь под «патронажем» основной, матричной программы, обеспечивают весь массив адаптационных процессов.

Наши исследования показывают, что вход в конституциональную, матричную программу и через нее в программу «второго рождения» определяет тот субсиндром стресса, который для каждого человека является индивидуальной нормой, вызывающей оптимальную защитную реакцию организма, проявляясь, в частности, в готовности самопринятия и самопреодоления, особенно относительно определенных психозащитных механизмов, характерных для данного матричного гнезда (см. 26,

с. 120-131). Эта конституциональная, матричная программа развертывается в так называемый нормальный, гармоничный стресс (физиологический стресс), и он может быть и эмоциональным, и превентивно-защитным, и когнитивным, и социальным (см. 47), но для каждого человека только определенный вид стресса будет нормальным и гармоничным, точнее, каждый человек своим индивидуальным выбором задает такой гармоничный конституциональный сценарий прохождения стресса, который и приводит к преодолению психозащитных механизмов, оптимально описываемых восьмиричной моделью.

С этой точки зрения процесс отождествления со своей матрицей, конституцией обязательно сопряжен со стрессом, часто весьма болезненным, но не обязательно на телесном уровне (хотя телеснопсихологические особенности представляют собой один из важнейших факторов программ второго рождения, см. 3, гл. 1, 13, 17, 21, тоже, 4, гл. 7). Нормальный стресс характерен тем, что прохождение сквозь него, «отработка», порождает оптимальные волевые импульсы и столь же мощный приток сил сопротивляемости организма воздействиям внешней среды, обращает его вовнутрь себя и ставит перед многочисленными ситуациями выбора, где человек сталкивается, как правило, с рядом важнейших этических и духовных личностных проблем (некоторые из них я называла выше) и втягивается в процесс индивидуации и активного творчества. Кроме того, по мере отработки нормального стресса меняется картина восприятия человека, он становится более толерантным и наблюдательным, чувствительным, у него развиваются различные виды тонкого чувствования, особенно чувствования любви, и интуитивного восприятия, в том числе интеллигибельная интуиция, т.н. сердечное зрение, отчетливая способность к предвидению и предчувствию, часто ясновидение и яснослышание, а также ощущение духовной защищенности, ощущение, что его как будто «ведут», оберегают.

В ряду других стрессов человек может столкнуться с «чужими» для него стрессами, включающими в себя программы семейного патогенеза, средовые программы, ситуационные, случайные программы, от которых человек зависит в силу отсутствия самоотождествления, и они могут оказаться для него избыточными и разрушительными. В ходе практической деятельности выяснилось также, что некоторые избыточные стрессовые ситуации притягиваются в силу отсутствия самоотождеств-

ления и конституционального, матричного баланса входящими в структуру личности субличностными программами-минимум, усиливая дезадаптацию и заставляя человека тратить энергоресурсы и волю на дополнительный поиск баланса и принятие решений по соответствующим проблемам. Более того, патологическая соматическая или психосоматическая картина начинает серьезно усиливаться и часто принимает, к сожалению, необратимый характер, в том числе и тогда, когда субличностные программы заслоняют и подавляют основную, конституциональную матричную программу личности, ее четвертое измерение. Это проявляется в выдавливании нормального стресса все глубже и глубже в бессознательное, и тогда его место занимают «чужие» стрессы, а личность приобретает отчетливые признаки распада, когда ее психозащитные механизмы превращаются в мощные «панцирные» структуры, плотным, малопроницаемым слоем облепляя энергию живого «Я».

Патологическая соматическая или психосоматическая картина начинает усиливаться и в том случае, если личность (или семья, если речь идет о проблемах ребенка) в моменты перехода от возраста к возрасту и особенно в кризисе «середины жизни» избегает духовной практики, причем главным образом в той конфессии, к которой человек принадлежит в силу конкретного культурного ареала, в котором он родился или воспитывался. В этом случае духовная практика выполняет роль «кормящего ландшафта» для матричной программы, а ее важнейшим результатом является преодоление человеком различных форм и видов неверия, в том числе неверия в себя как в подобие Бога.

В ходе исследований выяснилось, что использование гомеопатии представляет собой только начальный этап отождествления личности со своей матрицей, конституцией. Крайне важным оказывается процесс не столько информационного (в данном случае гомеопатического) распознавания организмом «своего» стресса, сколько эмоциональное и духовное проживание принятия себя, интуитивное, волевое делание себя, переживание этого стресса, сопряженное как бы с рождением себя заново, иногда в буквальном смысле. Переживания этого процесса протекают необычайно гармонично и благотворно для человека тогда, когда он проходит сквозь те самые упомянутые выше состояния вхождения в иные пространства своего бытия, которые с глубокой древности были описаны в различных религиозных и философских, а также герметических традициях

(страдание, состояния смерти-воскрешения, прозрения, откровения, покоя, созерцания, катарсиса, просветления, «освобождения», аскезы).

Исследования матричной, конституциональной ситуации нескольких тысяч человек (представители различных городских слоев, лица в возрасте от 4-5 до 70 лет, причем как в России, так и за границей) показали, что имеются значительные различия в степени проявленности матрицы, конституции, четвертого измерения, более того, часто она (а следовательно, и сам гороскоп) остается лишь на уровне заложенной от природы потенции.

Выяснилось, что матрица, конституция проявлена в физическом, психическом или ментальном статусе у следующих групп клиентов: у людей в возрасте от 12-14 до 35 лет и у родителей детей до 4 лет, также у родителей или родственников детей в других возрастах, но гораздо слабее, у самих детей, особенно от 0 до 3-4 лет; в других детских возрастах слабее, у людей, перенесших какую-либо трагедию либо кризис, в том числе в связи с утратой близких либо в связи с какими-то препятствиями для продолжения рода и стремящихся иметь детей, у людей, осознанно верующих (в себя, человечество, Бога, причем каждая из составляющих веры притягивает остальные, например, человек, верящий в себя, неизбежно приходит к вере в ближнего и в Бога); у людей, интеллектуально и духовно развитых либо стремящихся к духовному росту и способных к самонаблюдению и самоанализу; у людей, стремящихся к глобальным переменам в жизни на основе изменения себя, у людей, занятых любыми творческими и гуманитарными профессиями, искусством, профессиями, связанными со спасением людей (или человечества) и с проблемами экологии, с духовно-религиозной сферой.

Матрица, конституция заложена, но не проявлена либо сильно заслонена (т.е. проявлена только в бессознательном, в форме т.н. скрытого послания, которое может, в частности, означать, что оптимально взаимодействовать с конституциональным ресурсом человека можно также бессознательно, например, с помощью интуитивных или трансовых подходов, включая духовные практики), напластованиями семейных, наследственных или средовых программ у следующих людей: у людей, интересующихся только проблемой собственной боли или физического недомогания; у людей, занятых преимущественно физическим трудом; у людей, психологически ориентированных на «донора» либо на незначительную перемену обстоятельств жизни; у лю-

дей, настроенных скептически либо эгоистически, в том числе неверующих, атеистов, у глубоких невротиков (неверие и эгоцентризм есть стержень любого невроза); у людей, не осознающих воздействие на себя массовых или ритуальных бессознательных процессов; у людей с тяжелой наследственной патологией. Непроявленности матрицы, конституции может способствовать идентификация с отличающейся корпоративной замкнутостью профессиональной средой, в том числе армией, бюрократией, коммерцией, сферой массового обслуживания, официальной соматической медициной, официальным образованием, часто со сферой материального производства или вообще со сферой материального; непрявленной врожденной конституции способствует также самоотождествление с любой замкнутой этно-конфессиональной средой.

Матричную, конституциональную программу можно часто обнаружить внутри процесса психологического консультирования по известным психосемантическим и психозащитным механизмам, по телеснопсихологическим особенностям и психогенетическим паттернам, связанным с программой «второго рождения» как нерешенной родовой задачей, по различным устойчивым страховым и другим эмоциональным программам, по устойчивым архетипам и символам бессознательного, по устойчивым поведенческим сценариям, по различным духовным запросам, скрытым, глубинным мотивам и намерениям, устойчивым когнитивным структурам, устойчивым состояниям или сюжетам, которые обнаруживаются внутри трансовых состояний или во сне.

Литература

1. *Ганеман С.* Органон врачебного искусства. СПб., 1885.
2. *Бурбо Л.* Слушай свое тело — снова и снова. М., 2001.
3. *Бурбо Л.* Пять травм, которые мешают быть самим собой. М., 2001.
4. *Г.О.М.* Курс энциклопедии оккультизма. Вып. 1-2. СПб., 1912.
5. *Гроф С.* Космическая игра. М., 1997.
6. *Вернадский В.И.* Очерки и речи. Вып. 1. Пг., 1922.
7. *Вавилова Н.М.* Гомеопатическая фармакодинамика. Ч. 1-2. М., 1994.
8. *Вельховер Е.С., Вершинин Б.В.* Тайные знаки лица. М., 1998.
9. *Беруни А.Р.* Избр. соч. Т. 6. Ташкент, 1973.
10. *Дубровин В.А.* Трудные вопросы классической китайской медицины. Л., 1991.
11. *Каптен Ю.Л.* Основы медитации. СПб, 1991.
12. *Лу Куань Юй.* Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб., 1993.
13. *Ибн Араби.* Мекканские откровения. Каир, 1859. (на рус. яз. отдельные отрывки).
14. *Гранжорж Д.* Дух гомеопатического лекарства. СПб, 1993.
15. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
16. *Колесов Е.Н.* Тринадцать врат эзотерики. М., 1999.
17. *Никитин В.Н.* Психология телесного сознания. М., 1999.
18. *Колесова Л.А.* Антропный принцип: четыре стихии // Синергетика. Вып. 1. 1998. С. 149-162.
19. *Колесова Л.А.* Эволюция антропного принципа от стихий к сценариям, ритуалам и культам человеческой жизни // Синергетика. Вып. 2. 1999. С. 120-132.
20. *Липницкий Г.М.* Гомеопатия. Основные проблемы. М., 1964.
21. *Келер Г.* Гомеопатия. М., 1989.
22. *Колесова Л.А.* и соавт. Программа ЭВМ по психодиагностике «Deltastar 2.1». М., 1998.
23. Психология стресса. М., 1991.
24. Психотерапевтическая энциклопедия. СПб., 1998.
25. Психология личности. В 2 т. Самара, 1999.
26. *Успенский П.Д.* Tertium organum. СПб., 1992.
27. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1995.
28. *Хейзинга И.* Статьи по истории культуры. М., 1997.
29. *Фрейд З.* Толкование сновидений. Киев, 1998.
30. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1998.
31. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
32. *Kolessova L.* Konstitution im Horoskop // [Astrologie und Medizin] Mossingen. 1999.

Е.И.Ярославцева

Человек в контексте синергетики

Размышления о человеке всегда являются точкой роста и одновременно обнаруживают цикличность: достаточно приступить к ее решению, как возникают конкретные области рассмотрения вопроса, например науки, которые вскоре требуют обращения к представлению о человеке в целом и... все возвращается к началу. Разрастается веер наук. А сам человек так и остается источником вопросов. Вопросы эти становятся все более сложными, тем самым показывая, что для их решения нужен иной, более продуктивный методологический подход, а точнее «...необходима не методология как таковая, претендующая на универсальное методологическое знание, а методология, имеющая встроенный в нее ее собственный механизм самоограничения и самокоррекции»¹.

Ставя перед собой исследовательскую проблему, хотелось бы приблизиться к предмету интереса — человеку — таким образом, чтобы он не сводился только к своим феноменальным проявлениям. И решить эту задачу позволяет синергетический подход, опирающийся на коммуникативную парадигму, что дает возможность рассматривать человека как постоянно развивающуюся открытую систему. Очень важно, что взгляд на человека как на целостную саморазвивающуюся, автопоэтическую систему позволяет избежать его сведения к противоречивым отношениям тела и духа, — очень важного сюжета философских и религиозных сочинений прошедшего тысячелетия, — но удержать эту двойственность через динамику системных свойств, особенностей развития, многообразие и пластику человеческой природы.

Развертывание как коммуникация. Рассматривать человека как целостную динамичную систему возможно через представление о том, что она в своем развитии — развертывается, проявляя свою потенцию. Фактически в целостности всякого индивида, а также современного человека развертывается не просто личный внутренний опыт, но опыт эволюции, или, другими словами, в онтогенезе проявляются потенции, накопленные в филогенезе. Развертывание потенций человека представляет собой процесс, в котором заявляют о себе и древнейшие природные качества индивида, и его более поздние, современные способности. Если описывать этот процесс, например, в терминах биологии, то можно сказать, что в индивидуальной целостности человека развертывается конкретный опыт освоения живым веществом — эукариотом — внешней Среды.

В этот достаточно длительный срок происходило следующее. «Первый миллиард лет (а скорее всего, и два миллиарда лет) жизнь существовала только на прокариотном уровне, затем возникли эукариоты, среди них многоклеточные и т.д.»². При этом процесс активного развертывания целостности — клетки — начал осуществляться тогда, когда через ряд симбиотических преобразований³ из прокариота образовался эукариот, который, обретя способность размножения, изменил и связи с внешней средой. Теперь новые отношения создавались в каждом поколении. Для систематического восстановления целостности эукариотам требовались дополнительные ресурсы и значительную долю своей энергии они расходовали на этот коммуникативный процесс. Адаптируясь к условиям существования, они не только обрели способность изменяться, но и сами стали создавать условия для «локального снижения энтропии... Уменьшение стабильности отдельного организма, появление индивидуальной смертности как генетического свойства этой формы жизни сопровождались увеличением эффективности (во много раз) в использовании внешней энергии»⁴. И эту способность регулировать свои взаимосвязи: влиять на среду и согласовываться с ней эукариоты передали своим будущим поколениям. «...Современные высшие эукариоты с половым процессом составляют меньшую долю в сравнении с числом видов современных форм без полового процесса и вымершими видами всех таксонов»⁵, но они продолжают создавать новый опыт коммуникации с внешним миром, реализуя свои цели.

Момент контакта или встречи — обстоятельства, крайне важного для понимания синергетического процесса⁶, — встречи с внешним миром является ключевым для осуществления развертывания континуальной целостности, какую из себя представляет человек. Он осваивает окружающую его природную среду, вплетая, впитывая в себя нужные фрагменты, укрепляя себя этим и обогащая, а также предьявляет себя окружающему миру, оставляя в нем свой след. Фактически человек — это современный эукариот, и при развитии в каждом индивидуальном случае развертывается его концентрированный коммуникативный опыт, работает и развивается модель диалога со средой.

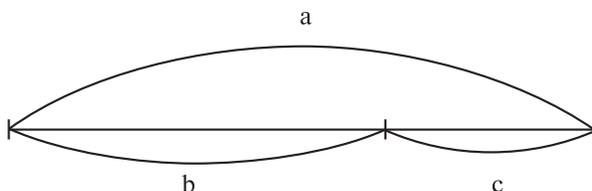
Однако это самое общее утверждение. Для понимания принципа развития целостности недостаточно только представления о развертывании. Необходимо понять конкретные механизмы усложнения целостности, не разрушающие, но сохраняющие ее. В этом случае предлагается перейти от так называемого «линзового» к голограммному представлению о феноменах мира*. Объяснительная сила «линзового» восприятия мира во многих случаях исчерпала себя, оказалась ограниченной, как только возникла необходимость более пристального анализа. Действительно, «линзовое» восприятие, формируя понятие предмета и тем самым очерчивая круг, само создает много границ, которые затем в процессе познания приходится преодолевать. Преодолевать не только на ментальном, но и на практическом уровне, сталкиваясь со значительными сложностями, но тем не менее приближаясь к адекватному пониманию естественно существующей природы.

Золотая пропорция. Современные исследователи синергетических процессов математики, физики все больше приходят к убеждению, что золотая пропорция является «основой существования любых самоорганизующихся систем»⁷, полагая ее своеобразным параметром порядка. Они рассматривают возникающую гармонию как «основной проводник антропоного принципа», позволяющего создать программу «гармонической антропологии»⁸. Это стремление к пониманию основного принципа живых систем «встречается» с разработками функционально-системного подхода в биологии, решавшей проблемы кибернети-

* См. об этом разработку перехода от линзовой классической парадигмы к лазерно-голографической парадигме Хакена-Боме в статье В.И.Аршинова и В.Г.Буданова «Синергетика как познавательный процесс» //Философия, наука, цивилизация. М., 1999.

ки*. В этом возможно увидеть перспективу преодоления жесткой границы в познании живых и неживых систем, которое будет происходить через выстраивание гармоничных соотношений, междисциплинарных связей между соответствующими областями современного знания.

Золотая пропорция представляет из себя уникальное и в то же время универсальное явление. Это соотношение только трех, и именно трех, величин, проявляющих определенную закономерность, что может быть наглядно представлено на отрезках прямой и выражается следующей формулой: — целое относится к большему как большее к меньшему: $\alpha \setminus \beta = \beta \setminus \mu$ или при изображении на прямой: $a \setminus B = B \setminus c$



при этом целое — a может быть найдено через соотношение двух других членов пропорции: $a = B^2 \setminus c$;

существует и обратная — перевернутая — пропорция

$m \setminus \beta = \beta \setminus \alpha$ или $c \setminus B = B \setminus a$, а меньший неизвестный член пропорции может быть найден также по двум другим известным величинам: $c = B^2 \setminus a$.

Единственность этого математического события среди сонма других соотношений отражает некое реальное явление, которое разворачивается не только через числа, на плоскости, что нам известно из математики, но и в пространстве, в музыке, а также в растительном и животном мире. «Известно, что пропорции, базирующиеся на золотом сечении, отличаются исключительно высокими эстетическими качествами и определяют наивысшую соразмерность между целым и его частями»⁹. Пря-

* Разработкой этих проблем занимался академик П.К.Анохин, автор многих фундаментальных трудов по нейро-физиологическим основам жизнедеятельности целостного организма. Он понимал организм как функциональную систему, где все ее компоненты связаны посредством афферентного синтеза и способны, «освобождаясь от избыточных степеней свободы», создать надежный результат (Полезный результат как организующий фактор системы. Синергетика и психология. Тексты, вып. 2. Социальные процессы. М., 1999. С. 37).

мая и обратная пропорции выражаются математическим числом — бесконечной десятичной дробью (1,618... И 0,618...), показывая достаточно высокую устойчивость и в то же время — подвижность данного соотношения. Оно проявляется как в биологических, так и физиологических свойствах человеческого организма. Но естественно предположить, что это качество существует не только в телесности человека, его материальном проявлении, но и в психологических свойствах: вся целостность человека разворачивается в логике этого гармонического соотношения. При необходимости она, вполне возможно, может быть достаточно точно измерена. «Золотую пропорцию» можно назвать количественным проявлением процесса разворачивания целостности. Причем это такое разворачивание, которое не исключает разнообразия, но, наоборот, питается им, существует за счет его. И гармония при нем не только не нарушается, но усиливается: если такое новое соотношение возникает, то оно становится дополнительной точкой опоры всей системы.

При всех изменениях между соотносящимися величинами «золотое» соотношение сохраняется как потенция для своего разворачивания. Коммуникативная парадигма, даже можно сказать тотальность коммуникативного процесса, проявляет себя здесь в полную силу, будучи естественным «питательным» основанием для сохранения существования целостности человека.

Чтобы не сложилось впечатление, что абсолютно все соотношения являются золотой пропорцией, надо подчеркнуть, что она в целостном континууме играет вполне определенную роль — роль меры — лишь момента всех возникающих взаимосвязей и соотношений. Она всегда возникает в системе и особенно важна для сложной и активной системы континуума, где происходит «соизмерение» — своеобразная коммуникация — вновь появляющихся свойств с уже существующими, а также воспроизводство имеющихся. По существу, подобная закономерность была выявлена уже средневековыми художниками и мыслителями при изучении человека в соотношениях его свойств, индивидуальных качеств.

Золотое сечение как функциональный орган. Данное обстоятельство позволяет говорить, что человек может служить своеобразной *моделью* саморазворачивания целостности. Более того, человек не просто воплощает собой соотношение «золотой пропорции», но и способен практически применять его, опираясь на естественно существующее у него чувство меры, используя

его как способ оценки. Он в себе самом носит способы *измерения*, а также *изменения* себя и мира, и только так разворачивает себя как целостность, адекватную миру систему.

В методологических целях можно рассмотреть человека как модель. С человеком соизмеримо не только культурное пространство, сотворенное им самим и фактически являющееся продуктом человеческой жизнедеятельности, но и изучаемое наукой пространство объективного, существовавшего до появления человека, мира. Ведь то, что современный человек старается познать, понять как независимое от субъекта и развивающееся по своим законам, есть его праоснова, и не только его, но и всей органической жизни. Человек в некотором смысле является естественным продолжением — продуктом этого процесса. Продуктом, удерживающим в своей природе, в самом себе как континууме все принципиальные находки воспроизводства и развития сложной адаптивной целостной системы, которой он является.

Таким образом, человек при всей своей субъективности соизмерим с объективным миром. Он, осознавая или не осознавая это, постоянно соизмеряет свои силы с миром в процессе его освоения и познания. И, конечно, он давно на практике выявил эту меру гармоничности — золотую пропорцию. Не зря человек всегда стремится достичь лучшего, совершенного. В ней в принципе выражается диапазон его творческих возможностей. Но, вступая в практически-познавательные отношения с миром, человек получал и созидательный, и разрушительный результат, то есть его отношения с миром либо поддерживали и развивали его целостность, либо вводили ее в область разрушения и приводили к потере накопленного. Последнее является причиной роста рисков развития и патологических процессов. Однако и тот, и другой результат — и гармония и дисгармония — не удалялись из культуры, а удерживались в ней, делая эти соотношения очевидными, наблюдаемыми для современников. Социум удерживал этот опыт, создавая на нем новую — назидательную, а по существу, — защитную модель регуляции *поведения* членов сообщества, где негативное использовалось как опыт, от которого надо уклоняться для создания положительных тенденций. По всей вероятности, морально-этические регуляторы отношений имеют именно такое происхождение, постоянно пополняясь опытом новых поколений. Золотая пропорция проявила себя и в *социальной сфере*, став источником новых соотношений уже культурного уровня жизни сообщества, где в соотношение всту-

пали уже сами результаты — гармония и дисгармония, создавая, в свою очередь, новые эффекты развития. Так из индивидуального опыта человека рождалась пластика жизни всего сообщества.

Особенность золотой пропорции в том, что основную роль играет не цифра, математический знак — она лишь показатель результата, а собственно члены пропорции, те величины, которые составляют это соотношение. Эти две части порождают третье, нечто качественно новое, то, что не существует в каждом из них по отдельности. В числовых соотношениях это не так заметно, а в содержательном и феноменологическом выражении это становится более очевидным. Всякое соотношение дает результат, выполняет функцию. А постоянное соотношение фактически становится *устойчивой функциональной единицей*, функционирующим органом, воспроизводящим определенный результат. В этой особенности золотой пропорции проявляется качество системы в целом, которое, при определенной степени внимания, может быть выявлено практически во всех отношениях, во всех формах коммуникации. И это качество удерживается как творящее, характеризующее общий потенциал человека, который тем выше, чем разнообразнее формы коммуникации, в которые человек осознанно или неосознанно вступает.

Интересны в этом плане исследования в области физиологии. Вот, например, что пишет известный физиолог, академик П.К.Анохин: «Когда наш мозг осуществляет самое начало действия, он уже заряжен и на ожидание результата... — Чем не существование определенного соотношения между какими-нибудь двумя элементами, которое с необходимостью определяет величину третьего: то есть мозг уже знает, что у него есть и ждет то, что надо. А есть — соотношение, выраженное либо в вещи, либо как-нибудь абстрактно. — ...Еще не реализованное действие уже захватывает мозг, настраивает его на ожидание предстоящих результатов и на последующую оценку этих результатов,... как совершенно четко очерченную функцию этой системы»¹⁰. Другими словами, этот нервный аппарат подыскивает единственно верную реакцию, которая и заканчивает процесс, и завершает соотношение. Золотую пропорцию фактически можно понять как формулу, по которой работающей функциональной системе удастся осуществлять все многообразие функций организма. Эта состоявшаяся в акте оценки функция в живом развивающемся организме не просто ответная рефлекторная реакция, а — подбор необходимого элемента для завершения

соотношения, которое продолжает существовать и устойчиво воспроизводится, играя очень важную роль. Под функцией здесь скрыт своеобразный функциональный орган, который не уничтожается после проведенной оценки, но работает всегда и постоянно; он является действующим элементом стабильной саморегулирующейся функциональной системы*.

Итак, функциональный орган — это устойчивое самовоспроизводящееся соотношение, существующее по формуле золотой пропорции, которое занято поддержанием целостности системы. Оно не разрушается, но постоянно воспроизводится: этот орган живет. Разрушиться он может только тогда, когда не сможет воспроизвестись. Собственно говоря, это «стабильная система процессов, для которой вначале единственно полезным результатом, очевидно, была ее устойчивость»¹¹. Но развитие функционального органа существует в нескончаемом коммуникативном процессе, соотносясь, адаптируясь с внешними для него проявлениями Среды. И самое замечательное в том, что здесь функциональный орган не только воспроизводит себя через систему циклических процессов¹², но и становится в прямом смысле основанием для новых соотношений в развивающейся системе. Будучи порождением золотой пропорции, то есть сбалансированной целостной структурой, функциональный орган одновременно и сам может выступать элементом нового соотношения, расширяя тем самым сеть динамических взаимосвязей. Возможно, необходимость именно этих, предшествовавших всякому «предорганическому» развитию, условий отмечал не только биолог, но и разработчик принципов кибернетических систем П.К.Анохин. «Говоря о происхождении жизни, мы... стали бы искать целостную динамическую организацию, которая и стала впоследствии «колыбелью» для белковых тел»¹³. Золотая пропорция — является ее свойством.

* Стоит отметить особенность времени: П.К.Анохин говорил про функции в контексте той задачи, над которой работал. Он решал проблему, которая в 60-е годы и позднее была исключительно популярна — проблему искусственного интеллекта, т.е. интеллекта, который нужно воспроизвести в машине через определенные функции. Машины такой пока еще нет, хотя есть компьютерные системы, а вот знания о том, насколько это реально — есть. Камень преткновения — самовоспроизведение функций системы, которые, к сожалению или к счастью, невозможно осуществить через написание программы и работу по наперед заданной задаче (См.: *Анохин П.К.* Указ. соч. С. 20).

Можно сказать, что жизнь — это постоянное построение новых функциональных органов, когда система обогащается через осуществление и закрепление соотношений внутреннего и внешнего. При этом восприимчивость к внешнему миру и регуляция активности осуществления соотношений зависит от способности системы их использовать. Перегрузки, т.е. невозможность применения полученного опыта, блокируют восприятие внешних факторов, тормозят создание новых функциональных органов. Особенно хорошо это заметно в биологических системах, где видно, что клетка в потенциале имеет много направлений развития, но реализовывать будет только тот, который закрепился как возможный для использования, став золотой серединой, динамическим условием, или — готовой исчезнуть первопричиной нового фактора.

Коммуникативный процесс в каждом своем моменте есть соотношение двух величин, то есть диалог, рождающий свой результат — третью величину. Динамика соотношения, осуществляемая в диалоге, проявляет себя столь многообразно, что невозможно говорить о жесткости. Этот стандарт позволяет гибко реализовать достаточно сложные задачи. В соотношении золотой пропорции, которое реализуется в диалоге, фактически выполняются многошаговые задачи. Каждый шаг достаточно строг, но при этом золотая пропорция не может быть наперед заданной величиной. Это стоит подчеркнуть для понимания того, что существование такой формулы, как золотая пропорция и использование ее в познавательных целях нисколько, не обедняет мир, но лишь пронизывает его единым соотношением, осуществляющимся через диалог, коммуникацию. Мир, всякая целостная система разворачивается, удерживая в себе, а точнее, в своих функциональных органах, результаты, которые тоже соотносятся. И «иерархия систем — это есть, по сути дела, **иерархия результатов** (выделено мной — Е.Я.) подсистем на каждом уровне — как на молекулярном, так и на уровне целого организма»¹⁴. Их соотносимость говорит сама за себя и это само по себе уже способно осуществлять и осуществляет саморегуляцию независимо от формы выражения этих результатов: простая или сложная, материальная или идеальная.

Человек практически состоит из этих соотношений, существующих как результаты биологических, психологических, социальных уровней развития целостности. Биологические функциональные органы служат основой для психологических, послед-

ние — для социальных функциональных органов. Они возникают в процессе автопоэтического развертывания потенций индивида. Человек соотносим сам с собой как целостность, как самостоятельно существующий континуум. Человек соотносим также с окружающим миром как адекватный ему элемент мира. Он воплощает в себе соизмеренность, но не застывшую, а динамичную, постоянно становящуюся.

На основании вышесказанного человека можно рассматривать как своеобразную *шкалу*, с помощью которой возможно осуществлять оценку континуальных процессов. Проведенный анализ позволяет говорить и о том, что человек — *саморегулирующаяся шкала**, имеющая очень много способов измерения и дифференцированных показателей. Природа человека, его активность практически изначально задает ему режим оценки и выбора. Причем эта шкала не диагностическая, какими обычно бывают шкалы, а праксиологическая — она создается индивидом не только для получения информации, а для целесообразного действия. Без возможности действия все оценочные показатели приближаются по своей значимости к нулю. Между человеком и средой должно возникнуть реальное соотношение сил, взаимодействие — ведь именно оно дает *результат* — своеобразный продукт деятельности функционального органа, как системообразующее основание целостного органа.

Человек осуществляет эту взаимосвязь и *оценочную* функцию через проявление собственной актуальной индивидуальной потребности, а иначе целостная система останется пассивной, неспособной к результатам. Как многими уже замечено, человек изначально не столько приспосабливается, сколько приспособливает природу, тратя на это значительные силы. При этом человек, по всей видимости, уже на подсознательном уровне способен соразмерять свои усилия: он ищет то, что в принципе способен взять. Хотя не исключено и обратное.

* Столь же сложные отношения обнаруживаются в системе соизмерения, выполняемой таким измерительным инструментом, как сажень. «Сажень воплощает собой соизмерительный процесс, обуславливающий нахождение соразмерности частей тел процессу, а следовательно, и самому телу. Метр фиксирует существующие пропорции, умертвляя (выделено мной — Е.Я.) их статичностью. Сажень соразмеряет пропорции процессом, оживляя их. Ибо все, что движется, соразмерено живет». См.: *Черняев А.Ф.* Золото древней Руси. М., 1998. С. 87.

Человек постоянно живет в режиме соизмерения себя с окружающим миром. По мере развития — развертывания своих потенций — он приобретает способность не только спонтанно проявлять свою активность, но и осознанно управлять ею. Это очень важный момент, поскольку человек учится *распределять* свои ресурсы, то есть предвидеть целую цепочку предстоящих взаимосвязей, а также свою роль в ожидаемом взаимодействии, хотя последнее удастся не сразу и не всем.

Пружина развития. На современной ступени развития человек не просто вплетен в контекст мира, но он — основная пружина его развития. При его активном участии изменяется как внешний для него (мир), так и внутренний (он сам) континуумы. От активности человека зависит направление, в котором будет изменяться мир, общество, его собственная природа. Человек, определяя вектор перспективы и его динамику, невольно становится источником, творцом сложнопрогнозируемых процессов, автором насыщенных рисками событий.

Индивидуальные результаты его развития возникли за счет становления новой активной функции — *соотношения с собой*, со своим континуумом. И она развилась в такой мере, что никакому другому субъекту невозможно сравняться с человеком в потенциальной способности к рефлексии, которая осуществляется с помощью человеческого мозга. Поэтому каждый человек — уникальное явление. Каждый развертывается как целостность, создавая свой индивидуальный орнамент жизни, свою индивидуальную *фрактальную* композицию. Вполне представимо, что через соотношение с самим собой, то есть через своеобразную коммуникацию, через мысленное соизмерение своих потенций с окружающим миром, человек творит себя, свою природу. При этом человек не только углубляет самого себя, но и расширяет рамки социума, сообщества, в котором он живет*.

Золотая пропорция позволяет понять, насколько сильна порождающая, креативная сила соотношений и насколько сложен как система один из феноменов природы — человек, который не только воплощает эти соотношения, но учится осознанно ими *пользоваться*. В основе такой возможности, осваиваемой человеком с ранних лет, лежит биологический шедевр приро-

* По всей вероятности, то же самое можно сказать и про социального субъекта: они развертывают свою целостность в той же мере, какая свойственна человеку, то есть в мере золотой пропорции.

ды — человеческий мозг. Это неспециализированный субстратный орган, который способен самонастраиваться, соотноситься и с функциями организма, и с целями его развития в процессе онтогенеза, всей жизни человека. Это наиболее подходящая субстанция, созданная природой для осуществления многообразных соотношений через нервные импульсы, осуществляемые в локализованной и хорошо защищенной зоне головы. Единый целостный мозг разделен на полушария и это разделение породило еще одно фундаментальное соотношение — соотношение правого и левого, в которых выделились доминантные и недоминантные зоны. Они начали развиваться еще у представителей животного мира, а в мозге человека достигли наибольшей специализации и сложности соотношений. Можно предположить, что соотношение степеней активности этих зон и целостного мозга представляет собой прямую или обратную пропорцию. И в этом случае мозг — продукт гармонии, продукт золотой пропорции. Ему также имманентна эта золотая мера развития, развертывания своих потенций, на которую интуитивно и опирается в своей практике человек.

В межполушарном взаимодействии очень важную роль играют взаимодействия правого и левого полушарий, а точнее, их балансировка, определяющая успешность деятельности человека. Совершенствование систем переключения между правым и левым полушариями — филогенетическая задача, необходимая для приобретения организмом устойчивости. Она решалась вместе с выделением функции оценки, левополушарных специфических зон, которые есть только у человека. Переключение достигалось за счет дополнительных обстоятельств: динамических возможностей существования, а также подвижности парных органов, что способствовало стимуляции процедуры соотношения. Стоит заметить, что межполушарная балансировка стимулируется скорее всего чувствительностью клетки и начинается именно с осязания, то есть с тактильного контакта. Видимо, поэтому, проверяя реальность всякого явления, мы чувствуем потребность и интуитивно стремимся свести его к тактильно достоверному — материальному, вещному. Это нужно учесть, особенно в связи с существованием феномена идеального, обнаружившего несводимость многих явлений к столь привычным критериям. Именно поэтому родилась идея о разных природах идеального и материального. Отсюда проистекает стремление разделить человека на душу и тело.

Но на самом деле в феномене идеального мы сталкиваемся не с противоположностью, а с более сложными соотношениями человека с миром и соответственно новыми *мерами* реальности. Все — и идеальное, и материальное — оказывается тесно связанным и в гармоничных соотношениях тела человека получает свое проявление наиболее очевидным образом. Через зрение и слух человека всегда осуществлялись те отношения с миром, которые невозможно оценить через тактильный опыт. И они, естественно, также удерживались нервной системой. Не смотря на то, что они имели совершенно другой статус реальности, они создавали новую точку опоры, позволяя человеку расширять свою деятельность.

Получаемая в процессе соотношения с внешним, а также внутренним миром информация обрабатывается, происходит своеобразное решение уравнений со многими неизвестными. Этот процесс адекватен психологическим, нередко длительным и циклическим, переживаниям человека, а также — поиску представлений об окружающем мире. При функционировании целостного мозга, правого и левого полушарий, происходит гармоничная подготовка к качественным изменениям целостной системы восприятия индивида, будь то развитие биологических, телесных структур или становление ментальных систем. Здесь разворачивается перспективное пространство целостного субъекта и при этом сохраняется качество отношений золотой пропорции. И что важно, каждый новый способ восприятия обогащает предыдущий, развивает в нем имеющуюся потенцию.

Таким образом, тактильные, слуховые и визуальные *соотношения* человека с миром были порождены его собственными потребностями и закрепились в организме как новое качество. Закреплялись в пластичном нейросубстрате мозга через создание и развитие в нем соответствующих центров. Эти центры удерживали *опыт соотношений*, циклически воспроизводя его в нервной системе организма и помогая человеку решать не только рутинные задачи, но и достигать новых целей. Заметим, что именно расширение спектра реакций, визуальное и слуховое восприятие породило у человека опыт постановки *цели* и выбора *направления* деятельности, что позволило ему создать идеальную *точку* своих устремлений и *вектор* собственной ориентации.

Путь. С приобретением этих возможностей перед человеком разворачивается панорама, несравнимая с возможностями тактильной ориентации. Человек фактически мог составить програм-

му собственного развития: он ставил цель — момент завершения деятельности и протягивал вектор — фиксировал путь, устремленность к ней. Как мы знаем, именно это мыслится как содержание *духовной* деятельности человека. Но почему-то подразумевается, что телесный опыт не имеет к данной устремленности никакого отношения. Просто он не лежит на поверхности.

Очень важная деталь — наличие точки «завершения», т.е. цели. Это говорит, во-первых, о психофизиологической *соизмеренности* человека с перспективой. Опыт неудач с постановкой целей учит человека *распределять* усилия и ставить такие цели, на которые хватит сил. Человек в этом случае ставит перед собой не просто задачу достижения цели. Он одновременно осознает перед собой еще и задачу оптимального распределения ресурсов, которые он выделяет, инвестирует в эти цели. Он приобретает опыт правильного движения по Пути, по намеченному им самим идеальному вектору. Завершенная цель свидетельствует о наступлении определенной гармонии, о реализации соотношений золотой пропорции. *Опыт соотношения* это еще не опыт конкретных действий, но он как результат также очень важен. «Объединяются именно результаты subsystem, а уже это объединение результатов составляет новый уровень саморегулирующихся систем с новым конечным полезным результатом»¹⁵. Человек, например, может даже забыть, что он делал, поскольку действие уже завершил, но он помнит *значение* этих действий, то есть их целевую направленность. И именно этот опыт удерживается центрами мозга через механизмы нервного возбуждения мышечной системы и циклически через механизмы обратной афферентации воспроизводится как функция¹⁶. Тело человека, естественно, подчиняется этой функции, подстраивается под нее, потому что удерживает в себе всю информацию.

Получается довольно интересная и согласованная картина: тело — подобие гибкого и емкого диска и записывает на себе, конечно, не факты, но эти соотношения. При этом используются качества именно материальной организации человека, а точнее — факт протяженности мышцы и ее способность сокращения в определенной пропорции. Можно сказать, что органы восприятия, например глаза и уши, сбрасывают в мышечный корсет все соотношения, которые и сохраняются на нем до необходимого момента предьявления. Как только такой момент наступает, то есть соответствующий центр становится домини-

рующим, сразу восстанавливается система активных мышц или их участков, они тонизируются и человек осуществляет поставленную задачу.

Мышцы человеческого тела способны аккумулировать информацию о соотношениях, воспроизводить функциональные соотношения физиологического порядка, то есть функциональные органы. Вообще можно сделать более широкий вывод — все биосистемы, начиная с эукариотов, — способны быть аккумуляторами таких не клеточных, нетелесных функциональных органов. Это принципиальная сеть связей, по которой, как по световодам, могут распространяться волны различной длины. То есть возбуждения различной амплитуды могут проходить «в двустороннем потоке коммуникаций»¹⁷ по мышцам, создавая устойчивые точки напряжения, доминирования. Несколько таких точек может обозначать пределы выстраивающейся пропорции.

Орган совсем и не должен быть воплощен в материальном виде — мы же не требуем этого, например, от социальных структур. Вполне допустимо, что для органа достаточно того, что воплощены его «опорные точки»*, удерживающие соотношение напряженностей в какой-либо структуре. Мышцы же — наиболее адекватная для решения этой задачи биологическая система, которая в своем единстве с другими телесными тканями представляет целостный сбалансированный организм и доступна для познания.

Потенция. Интересно отметить и то, что наряду с феноменом функционального органа возникает и еще один феномен — потенция. Существование устойчивых соотношений, пусть и непроявленных, не доминирующих, но принципиально возможных для воплощения — есть **потенция**. Ее человек часто не осознает, но нередко чувствует как внутренний позыв, как некоторую потребность. Она воспринимается скорее всего не рационально, а эмоционально. Человеку порой очень трудно объяснить, откуда к нему приходит то или иное эмоциональное настроение, направленность на действие. Это, как можно полагать, результат скрытого мышечного воспроизведения доминирующего опыта родителей и даже предков вообще.

В итоге вполне обоснованно можно говорить, что функциональные органы создают **потенциальную реальность**, которая в принципе отражает возможности человека как вида. Они доста-

* Так могут быть поняты, например, рефлектарные точки восточной терапии синапу, объединенные в меридианы.

точно многообразны в своих проявлениях. Поскольку потенции не осязаемы тактильно, то они стали называться идеальными возможностями, скрывающими за собой целый мир — мир идеального, духовного, непостижимого, то есть неисчерпаемого до конца.

В целом можно сказать, что мозг человека, его межполушарная асимметрия являет собой органический механизм, воплощающий золотую пропорцию, или целостный функциональный орган, работающий как физиологически устойчивая и в то же время пластичная единица соизмеренности континуальных процессов. Она позволяет человеку находиться в постоянной взаимосвязи с внешним, а также внутренним миром, предьявляя себя через свои устойчивые качества, а также набирать новую информацию и учиться продуктивно ее использовать для раскрытия собственных потенций.

Синергетика золотой пропорции. Подводя итог, можно подчеркнуть своеобразную системную силу золотой пропорции. Принцип отношений одинаков для всех эволюционирующих систем, что попадают в круговорот усложнений и восхождений к совершенству. Но применительно к представлению о человеке можно сказать, что золотая пропорция стала идеалом и одновременно формулой такого устремления. Более того, она является действенной, проявляет свои креативные свойства не только в развитии человека, но и в появлении более сложных, социальных субъектов.

Человек, уже сложившись как активный субъект, позволяет представить достаточно подробно ход этого усложнения, собственно синергетический, коммуникативный процесс. И особенно важно, что человек способен через соотношение с самим собой осуществлять саморегуляцию, развивая как таковой принцип осознанного, целенаправленного влияния на собственное системное развитие, т.е. регулятивный принцип. Последний может благоприятно проявиться в деятельности субъектов иного — социального уровня, транслируя этот социально-индивидуальный опыт в будущее синергетическое пространство.

Остановимся на том, как происходило накопление собственно человеческого, индивидуального опыта. При активном росте, развертывании целостных систем возникают своеобразные очаги индивидуализации. И, несмотря на единый принцип развития, человек осуществляет себя в той мере, которая приемлема именно для него. Понимая свои собственные реакции как

некоторые подвижные формы реагирования, отклика на явления окружающего мира, человек, еще более усиливая свою индивидуальность, учится опираться на них для достижения тех или иных целей, использует их как некоторые точки опоры. При значительном опыте становится ясно, что сами эти точки опоры тоже подвижны и могут быть при необходимости изменены на более удобные, оптимальные. Таким образом, человек уже смотрит на мир через свои собственные качества, чувствуя, что мир таков, каким он предстает в диалоге между ними. Это становится основой мировоззрения человека. Наиболее развитые индивиды, способные выделить свои качества, используют свои эмоциональные и логические способности в более широком, системном проявлении — как шкалу миропонимания.

Конечно, эти тонкости, обстоятельства развитого коммуникативного — синергетического — процесса ясны не всем. Многие воспринимают свои позиции как незыблемые, а свои реакции на какое-либо событие как свойство самого этого явления. Подобное мировосприятие отличается жесткостью. Пожалуй, можно сказать, что такой индивид не способен, или пока еще не научился, видеть гибкую взаимосвязь, а понимает все как внешнее воздействие. И его индивидуальное бытие превращается в постоянную борьбу и в ожидание давления.

Безусловно, способности успешного диалога, балансировки развиваются постепенно. Обычно возникает как бы первоначальная *индивидуальная шкала с опорой на эмоции* при восприятии реальности, внешнего миропроявления, которая затем дополняется развивающимися *логическими* способностями, оценками индивида. Такая индивидуальная шкала человека может изменяться и причем достаточно часто, что ведет к ощущению самостоятельности и к способности выбирать новые *точки опоры*. Умение использовать их в собственных целях — это открытие человеком своей относительной независимости, которая нередко становится, например, для молодежи, основой протеста против неподвижных точек отсчета, устойчивых систем измерения своих родителей. У молодого поколения возникает онтологически новая эмоция, которая отражает существо человека, его способность к динамике. То есть его развивающаяся психология выполняет данную динамическую нагрузку и способна использовать ее в практике.

Таким образом, через постоянное *обновление шкал* в человеке происходит поисковый процесс: выяснение своих собственных тенденций и пределов своих возможностей. На этом пути

индивидуального развития человек может попадать в тупиковые, перегрузочные для его психики ситуации развития, которые неперспективны для его основных тенденций, и тогда он вынужден «возвращаться». В каком-то смысле человек обрабатывает варианты опыта, который остается как память о положительном или отрицательном и откладывается в филогенетический процесс развития индивида: ***онтогенез есть пробный шар филогенеза.***

Нередко онтогенетический поиск индивида затягивается, например, слишком долго — всю жизнь он проверяет какую-либо систему мировосприятия, не обновляя шкалы, оставаясь на одной точке зрения. И неизбежно оказывается неадекватен ритмам изменяющегося, особенно современного, мира цивилизации. Он попадает в противоречие и неизбежно получает эмоциональную перегрузку. Хронические эмоциональные напряжения, которые создает цивилизация, переходят нередко в патологию. В этом случае ***патология выступает формой приспособления.*** Как ни странно, это может оказаться и продуктивным фактором эволюции, формой принудительной адаптации индивида к среде, ее динамике. «Если хотите, это особая форма адаптации, сохранение здоровья через болезнь»¹⁸. В каком-то смысле жизнь, ее основные тенденции моделируют тенденции человека, ограничивая его индивидуальные потенции.

Единственной альтернативой такой принудительной, патологической адаптации может стать адаптация опережающая — осознанная. Это способность на основе знания и эмоциональной готовности ***сменить точку зрения.*** Кстати, принудительная, патологическая адаптация также принудительно меняет и точку зрения. Это происходит с необходимостью, так как физиологические изменения, связанные с той или иной патологией, непременно несут с собой и физиологическую корреляцию визуального и слухового восприятия — это могут быть изменения в восприятии перспективы или мышечные зажимы, мешающие обзору.

Познание, опережающее отражение позволяет человеку быть свободнее и эмоционально готовиться к использованию своих открытий в практике. Далее, сама решимость изменить существующую неадекватную практику — еще больше освобождает человека. Без этого человек не способен ***растаться с принудительной, патологической адаптацией.*** Отсюда свобода — гарантия красоты, появления пластичности, гибкости, а значит, и функциональной оптимальности. Необходимо уточнить, что сво-

бода — это способность осознанного перехода от старого к новому, к новой системе измерения и видения, но отнюдь не отказ вообще от какой-либо системы. Свобода — это возможность принятия новой меры и использование ее в практике, способность самоизменения, адаптации.

И человек для этой возможности наиболее подготовлен, филогенетически развит. У него мощнейшая, развитая рассмотренными выше синергетическими коммуникативными процессами, система опережающего отражения, которая позволяет адаптироваться виду не за счет физиологических, телесных единиц, их фило- и онтологического опыта, но за счет идеального, мысленного способа зондирования реальности и выбора наиболее продуктивного пути изменения. Для достижения значительных изменений человек может не жертвовать собой, и тем более — другими, но адаптировать индивидуальную шкалу миропонимания, которую он использовал в практике как инструмент и которая перестала быть продуктивной.

Однако надо заметить, что подобный уровень свободы не всем по плечу. Он несет в себе высокую нагрузку. У свободы тоже есть своя мера. Человек как система в какие-то периоды имеет возможность высокой, а в какие-то низкой изменчивости: ведь ему необходимо реализовать свою свободу в практике, то есть закрепить в конкретной системе мер, а значит, перераспределить свои ресурсы, силы именно в эту область своей жизни. Здесь уже саму систему мер менять невозможно. Может получиться столкновение тенденций и перегрузка, ведущая к патологии индивида. Наиболее высокий уровень свободы у индивида наблюдается в молодом возрасте, когда он растет. Там все меняется стихийно и потому возможно изменение системы *мер*, связанной, например, с ростом, с преобразованием визуальных параметров.

Однако наиболее яркое изменение шкал оценок, конечно, происходит в системе *поколений*. Как бы тщательно ни воспроизводился опыт мировосприятия родовой системы, в каждом новом поколении он изменяется. Нередко молодежь сознательно отказывается от родительских критериев, идя, безусловно, на риск, но тем самым увеличивая свою адаптированность, а также и адаптированность социума, через создание собственных шкал, новой системы знаний и эмоций. Молодому поколению органически присуща возможность менять функциональную систему, которая изначально формируется взрослыми.

В разных культурах по-разному удерживается опыт изменений. Есть традиции, в которых принято во что бы то ни стало оставлять все неизменным, а есть и такие, где признаны цивилизационные стандарты — готовность к изменчивости. В этих культурах молодежь приучают осознавать течение времени и изменяемость, а также на практике применять изменяющиеся критерии мировосприятия. В целом можно заметить, что адаптивность улучшается там, где родители учат молодое поколение *правилам адаптации* — много-стороннему пониманию и оценке окружающего мира, а также выработке устойчивости.

В конечном счете *умение менять* точки отсчета, угол зрения ведет к появлению новых точек опоры, а умение их практически использовать — повышает устойчивость индивида, то есть сохраняет стабильность. Отсюда становится ясным, что опыт изменчивости — гарантия самосохранения в условиях значительной цивилизационной напряженности, которая уже сегодня заявляет о себе. А в будущем, при освоении новых, околоземных космических пространств, напряженность станет еще выше. В обществе будут наблюдаться «процессы хронической адаптации в экстремальных и суперэкстремальных условиях»¹⁹. Именно этот положительно освоенный опыт должен стать традицией и транслироваться культурой. В отношении индивида социум должен поддерживать не только познавательные, когнитивные традиции, но и традиции эмоциональной пластичности, умения признавать и одобрять не только существующую, наличную точку зрения, но и возможную новую позицию. Не только свою систему миропонимания, но и чужую.

Таким образом, шкала *миропонимания* неизбежно становится основным предметом внимания субъекта, будь то индивид или общество. Причем она должна быть не статична, а динамична. Ее составляющие, как уже отмечалось, формируют основы устойчивости индивида, его адаптивности. Этот момент важен не сам по себе, а в свете того, что индивид способен в таком случае уже не накапливать патологий, а потому и не приобретать психологических стрессов. Он в принципе может более полно распоряжаться всей наличной энергией и не иметь перегрузок и болезней.

Данная способность ведет к сохранению собственно здоровья и является, по существу, валеологической (от *valeo* — быть здоровым), поддерживающей «бессмертие репродуктивного движения самой биосферы, ее ноосферного представителя, то есть

человека»²⁰, что в современных условиях является чрезвычайно ценным обстоятельством. Валеология как современное научное направление знаний выясняет возможности понижения рисков существования мира и человека, улучшения их коммуникации. Это является одной из возможностей выхода из серьезного экологического кризиса, в котором увязло современное человечество и человек, увязло потому, что умеет только накапливать патологии и выходит из них нередко только через все более изощренное медицинское вмешательство, т.е. через *принудительную адаптацию*.

В филогенетическом опыте, если практически подойти к данному вопросу, каждый человек встанет перед необходимостью более глубоко заниматься собой, прорабатывать, насколько возможно, эти негативы, восстанавливая свою индивидуальную природу, экологию. Конечно, на этот восстановительный процесс потребуется значительное усилие, увеличение способности эмоциональной балансировки. Безусловно, все эмоциональные составляющие шкал мировосприятия и соответственно функциональных структур необходимо прежде всего смоделировать в валеологическом контексте. И только после этого станет возможным выявление горизонтов перспективного движения. При восстановлении благоприятного, а лучше всего — «золотого» соотношения ретроспективы и перспективы в точке встречи — в настоящем, соотношения, существующего фактически в каждой устойчивой системе, возможно надеяться, что значительная часть ресурсов, здоровья человека станет направляться на творческий поиск, созидание новой культурной среды.

Примечания

- ¹ *Аршинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.
- ² *Воронцов Н.Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М., 1999. С. 470
- ³ Там же. С. 493.
- ⁴ *Моисеев Н.Н.* Человек и ноосфера. М., 1990. С. 82.
- ⁵ *Воронцов Н.Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М., 1999. С. 493.
- ⁶ См.: *Аршинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М, 1999; *Тарасенко В.В.* Фрактальная геометрия природы: социокультурное измерение // Синергетическая парадигма. М., 2000. С. 191.
- ⁷ *Хорошавина С.Г.* Концепции современного естествознания. М., 2000. С. 153.
- ⁸ *Буданов В.Г.* Синергетическая алгебра гармонии. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М.: Прогресс-традиция, 2000.
- ⁹ *Черняев А.Ф.* Золото древней Руси. М., 1998. С. 26.
- ¹⁰ *Анохин П.К.* Избранные труды. Кибернетика функциональных систем. М., 1998. С. 42-43.
- ¹¹ Там же. С. 71.
- ¹² Там же. М., 1998. С. 107.
- ¹³ Там же. С. 44.
- ¹⁴ Там же. С. 45.
- ¹⁵ Там же. С. 78.
- ¹⁶ Там же. С. 103.
- ¹⁷ Там же. С. 102.
- ¹⁸ *Казначеев В.П.* Здоровье нации, просвещение, образование. М., 1996. С. 62.
- ¹⁹ Там же. С. 54
- ²⁰ Там же. С. 52.

О.Е.Баксанский

Современные когнитивные репрезентации о мире

Проблема соотношения научного и обыденного познания реальности неоднократно рассматривалась представителями разных специальностей. Она является предметом изучения философов, психологов, антропологов, культурологов, лингвистов и т.д. Однако обычно аспекты взаимоотношения научного и обыденного познания трактуются в значительной мере с точки зрения определенной дисциплины, хотя, очевидно, сама проблематика является междисциплинарной, что означает необходимость использовать при ее рассмотрении конкретно-научных результатов. Анализ взаимоотношения научных и обыденных репрезентаций мира позволяет сформулировать следующие проблемы.

Оказывается, часто отнюдь не объективные достоинства научных представлений о мире (как то: адекватность отражения объективно существующих явлений и процессов природы; практическая значимость и т.п.) определяют их значимость и достоверность. Помимо объективных характеристик в репрезентации мира существенное значение имеют субъективные особенности, находящие свое воплощение в обыденном познании мира.

Методологический подход при исследовании научного познания мира фактически оставляет вне поля своего рассмотрения указанные обстоятельства и сосредоточивается в основном на адекватности содержательной стороны создаваемых репрезентаций мира явлениям и процессам действительности.

Анализируя научное познание мира, практически не уделяется внимания его связи с содержанием обыденных представлений о мире. При этом вне поля зрения фактически оказывается основная масса социума, которая является основным потребителем результатов научного познания мира.

Объем знаний в настоящий момент стал настолько велик, что ученые ограничивают научные репрезентации мира исключительно содержанием той области исследований, которая представляет для них непосредственный интерес, что же касается всего выходящего за ее пределы, то этот массив информации охватывается присущими ученым обыденными представлениями о мире. Действительно, рост объема приводит к тому, что если специалист хочет достичь некоторого существенного результата, он должен овладеть всей совокупностью информации, относящейся именно к его области интересов. Поэтому происходит неизбежная дифференциация исследований и замыкание в «своей» научной сфере. Такая ситуация объективно ведет к тому, что не только представители разных, даже смежных, дисциплин не в состоянии профессионально разбираться в когнитивных репрезентациях друг друга, но даже представители различных разделов одной науки часто не понимают «соседей».

Философско-методологический подход к науке приводит к необходимости учета когнитивных репрезентаций обыденного познания мира, восприятия социумом его результатов. Автору представляется, что исходной посылкой в этом анализе может явиться теория социальных представлений, разработанная С.Московичи, однако прежде всего необходимо остановиться на выделении ее философского содержания, чему сам С.Московичи не уделяет должного внимания, так как это не является сферой его интересов. В изложении материала концепции мы будем опираться на работу А.И.Донцова и Т.П.Емельяновой¹.

Что такое социальное представление, каковы его функции и отличительные признаки?

Приведем дефиницию, данную Д.Жоделе: «Категория социального представления обозначает специфическую форму познания, а именно: знания здравого смысла, содержание, функции и воспроизводство которых социально обусловлены. В более широком плане социальные представления — это свойства обыденного практического мышления, направленные на освоение и осмысление социального, материального и идеального окружения. Как таковые они обладают особыми характеристиками в области организации содержания, ментальных операций и логики. Социальная детерминированность самого процесса

¹ *Донцов А.И., Емельянова Т.П.* Концепция социальных представлений в современной французской психологии. М.: Изд-во МГУ, 1987.

представления предопределена контекстом и условиями их возникновения, каналами циркуляции, наконец, функциями, которым они служат во взаимодействии с миром и другими людьми»².

Необходимо отметить, что в русском языке под представлением обычно понимается некоторый визуальный, зрительный образ какого-либо объекта окружающего мира. Иначе обстоит дело, например, в английском языке, где существует различие между визуальным образом (image) и репрезентацией (representation) объекта как мысленном (когнитивном) представлении последнего. Как можно судить из приведенного определения, социальное представление есть репрезентация, но не просто зрительный образ. Последний может быть составной частью репрезентации, но обратное соотношение неверно. Это необходимо постоянно иметь в виду для корректного понимания дальнейшего обсуждения, где термин представление и репрезентации употребляются как синонимы, если нет специальных оговорок.

Концепция социальных представлений С.Московичи представляет собой оригинальный способ обыденного познания мира, подчеркивающий тесную взаимосвязь и взаимозависимость от научных репрезентаций действительности. Эта схема является обобщением обширного эмпирического материала, однако в теоретическом построении недостаточно внимания уделено философскому осмыслению и методологическому значению выдвинутых положений, что не позволяет в полной мере проявиться заложенному в концепции эвристическому потенциалу.

В то же время нельзя не отметить, что основные понятия концепции социальных представлений во многих отношениях определены не строго, аморфно, что, естественно, снижает познавательную ценность предложенной схемы. Во многом это объясняется тем, что в своем современном виде изложенный подход возник совсем недавно — первой публикацией, объявившей о его возникновении, можно считать диссертационное исследование С.Московичи 1960 года, хотя предпосылки концепции социальных представлений имеют длительную историю, восходящую к социологической системе Э.Дюркгейма, являющейся по существу теоретической основой концепции. В настоящее время С.Московичи и его последователи развивают пред-

² *Jodelet D.* Representation Sociale: Phenomenes, Concept Et Theorie /Moscovici S. (Ed.) Psychologie Sociale, P., 1984. P. 361-362.

ложенный подход, причем одним из показателей этого развития как раз и является конкретизация и более точная дефиниция ключевых понятий.

Однако не это будет далее нас интересовать. Рассмотрим концепцию социальных представлений с точки зрения описания взаимосвязи между научными и обыденными репрезентациями мира.

В принципе концепция социальных представлений С.Московичи преследует специальную цель — дать теоретическое обобщение соответствующих эмпирических исследований феномена обыденного познания, феномена «здорового смысла», а потому методологическим основанием данной концепции является социально-психологический подход, которого, конечно, недостаточно для проведения широких обобщений, выходящих за непосредственные рамки эмпирических данных.

С другой стороны, в методологии науки широкую известность приобрели предложенная И.Лакатосом схема научно-исследовательской программы и «матрица понимания» Ст.Тулмина, призванные дать теоретическое описание процесса научного познания природы. Однако оборотной стороной общности указанных концепций, достигнутой благодаря использованию философско-методологического подхода, является сложность их применения к описанию конкретных эмпирических фактов, характеризующих процесс познания мира, при удовлетворительном описании ряда его основных закономерностей.

Ниже будет предпринята попытка синтеза трех предложенных схем с целью построения теоретического методологического аппарата, пригодного для единого описания как научного, так и обыденного познания.

Искомая обобщенная конструкция должна ответить на три основных вопроса, интересующих нас в рамках обсуждаемой проблемы:

1. Какова **структура** научных и обыденных репрезентаций мира?
2. Каковы их **функции**?
3. Какова **динамика** процессов научного и обыденного познания природы?

Что касается подхода С.Московичи, то, анализируя концепцию социальных представлений, можно сделать следующее заключение.

1. **Структура** социальных представлений:

1. *Информация.*
2. *Поле представления.*
3. *Установки.*

С точки зрения автора, подобную схему можно рассматривать только как приближение. Ее нельзя признать удовлетворительной ни с методологической, ни с практической точек зрения. Действительно, она была предложена для того, чтобы систематизировать полученные С.Московичи эмпирические данные при исследовании обыденного познания, а также его закономерностей. Эту функцию предложенная концепция выполнила, но для того, чтобы выявить более глубокие и общие закономерности познания, требуется дальнейшая категоризация и детализация.

Прежде всего, в качестве настоятельной необходимости стоит отметить потребность в операционализации используемых понятий. Предлагаемая схема является скорее качественным описанием, едва ли допускающим использование количественных методов анализа. Понятия «информация», «поле представления», «установка» допускают многочисленные определения, и интерпретация полученных эмпирических результатов будет зависеть от того, какой смысл вкладывает исследователь в используемые понятия, какими атрибутами их наделяет. Тем самым уже закладывается неоднозначное толкование эмпирических результатов.

При этом стоит отметить, что требование операциональности используемых понятий и характеризующих их категорий отнюдь не означает каких-либо искусственных ограничений, так одно и то же научное понятие может получить несколько операциональных определений, указывающих его различные эмпирические применения. С другой стороны, введение операциональных определений позволяет говорить об эмпирической верифицируемости выдвигаемых положений. Пока мы отложим методологическое обсуждение данной проблемы до следующего параграфа. Сейчас же кратко сформулируем функции социальных представлений, согласно С.Московичи.

II. Функции социальных представлений:

1. Социальное представление есть инструмент познания, отличительной чертой которого является превращение описания реальности в ее объяснение и понимание.

2. Социальное представление опосредствует поведение членов различных групп согласно принятым данной группой нормам, идеалам и ценностям.

3. Социальные представления адаптируют совершающиеся события, наблюдаемые явления к уже сформировавшимся, существовавшим взглядам, мнениям и оценкам.

Таким образом, С.Московичи указывает на три функции социальных представлений: познавательную, ценностно-ориентационную и адаптационную.

III. *Динамика* социальных представлений (применительно к рассматриваемому вопросу о взаимоотношении научного и обыденного познания) может быть рассмотрена в двух аспектах:

— *внешние* процессы, описывающие изменения, которые испытывают научные теории, понятия, составляющие элементы научных репрезентаций мира и становящиеся достоянием обыденных представлений. Динамика этих процессов такова:

1) процесс персонификации научных и/или обыденных феноменов;
2) отбор и деконтекстуализация элементов научной теории, превращение их в нормы восприятия повседневной действительности, в знания повседневной реальности;

3) формирование «фигуративной схемы», содержащей существенные понятия, черты объективного явления и простейшую структуру их взаимосвязей, воплощенные в образной форме («образное ядро»);

4) «онтологизация» «фигуративной схемы» и составляющих ее элементов, то есть отрыв представления от реального явления и приобретение самим представлением свойства объективности (отожествление представления и реально существующего явления).

— *Внутренние* процессы изменений (трансформаций) социальных представлений, происходящие внутри них самих, целью которых является объяснение чего-то «странного», требующего интерпретации посредством и в рамках уже знакомого.

Под «*странным*» С.Московичи понимает:

- а) то, что является для субъекта внешним и удаленным;
- б) то, что не соответствует устоявшимся нормам и правилам его поведения;
- в) все то, что избыточно для субъекта (новая информация, новые понятия, новые отношения).

Динамика внутренних процессов трансформации социальных представлений такова:

1) первоначальное представление о «странном» строится на основе предшествующего опыта индивида;

2) «впитывание» и «упорядочение» получаемой новой информации;
3) «овладение чуждым», то есть интеграция его в систему знакомого, интерпретация реальности на основе этого процесса и ориентация в этой новой модели реальности. Данный трехступенчатый процесс С.Московичи называет «закреплением».

«Закрепление» осуществляется двумя путями:

— *генерализация*, то есть уподобление неизвестного явления известному, включение его в разряд известных,

— *индивидуализация*, то есть нахождение собственного явления, учет его оригинальности и неповторимости.

«Вписывание» объекта представления в сложившуюся систему знаний происходит на основе «идентификационных матриц». Эти матрицы включают в себя оценочные нормы, а также правила связи новой информации с уже существующей, учитывающие определенные социальные категории, за счет чего происходит надделение объекта представления соответствующими смыслами и значениями. «Идентификационные матрицы» имеют социальное происхождение и могут быть специфичны для каждого социума. Важнейшими их аспектами являются:

— образная форма, которая схватывается непосредственно, но в то же время является наиболее абстрактной комбинацией значимых свойств объекта, явления, то есть, иными словами, это образец, прототип определенного явления;

— полярность, то есть «идентификационные матрицы» поляризованы между двумя противоположными и крайними видами идентичности (например, «наука-идеология», «научное обыденное», «наука-религия» и т.п.). «Идентификационные матрицы» представляют собой по сути некоторые «схемы редукции», которые субъект пытается «наложить» на любую новую информацию, чтобы редуцировать ее к имеющимся представлениям о мире.

Резюмируя данную концепцию, стоит отметить, что С.Московичи основное внимание сосредоточивают на исследованиях субъективных аспектов познания и объяснения человеком окружающего мира. Однако исследование «субъективной картины мира» заставляет ученого использовать слишком «субъективные» категории для ее описания, что препятствует выявлению объективных закономерностей обыденного познания.

Действительно, те характеристики «странного», которые использует С.Московичи, являются интуитивно понятными и против них трудно возразить, но если взглянуть на эти крите-

рии с точки зрения формальной логики, то они не выдерживают критики в силу своего всеохватывающего характера. По сути, под эти критерии можно подвести все, что угодно, что, конечно, является недостаточным основанием для проведения обобщений. В данном пункте опять возникает настоятельная необходимость в категоризации и операционализации понятий, используемых в эмпирических исследованиях и применяемых для выражения результатов последних, что требует обращения к методологическим знаниям, где указанные вопросы являются предметом исследования.

Если посмотреть на исследование С.Московичи с точки зрения методологии науки, то, как отмечалось в начале параграфа, можно отметить, что анализируемый им круг проблем обыденного познания находится в тесной связи с методологическими исследованиями, выполненными И.Лакатосом и Ст.Тулминым. (Конечно, это ни в коем случае не означает принижения роли других исследователей, результаты которых с необходимостью будут использованы в дальнейшем. Последним утверждением автор просто хочет очертить те концепции, которые он наиболее широко использовал в контексте настоящего исследования).

В отличие от концепции социальных представлений С.Московичи подходы И.Лакатоса Ст.Тулмина довольно хорошо освещены в отечественной литературе, поэтому они не требуют подробного обсуждения.

Резюмируя изложенное, можно сказать, что хотя рассматриваемые концепции были созданы для описания различных способов познания окружающего мира — обыденного и научного, исходили из разных объяснительных и методологических принципов, а авторы их являются специалистами в отнюдь не смежных отраслях знания, эти подходы объективно оказались во многом созвучными.

Объективная причина такого положения дел, возможно, заключается в том, что соответствующие концепции описывают одну из сторон единого процесса познания действительности:

- 1) научное познание (И.Лакатос, Ст.Тулмин) и
- 2) обыденное познание, знания повседневной жизни (С.Московичи).

То, что указанные способы познания есть стороны единого процесса познания, является объективным основанием для действия общих гносеологических закономерностей, что, конечно,

не исключает, а, наоборот, предполагает наличие специфических закономерностей для каждого способа познания. Но отсюда вытекает также и возможность интеграции указанных подходов и построения на этой основе обобщенной схемы, описывающей как обыденное, так и научное познание со свойственными каждому из них репрезентациями мира.

Структура и типология представлений

«*Представлением*» предлагается называть способность субъекта создавать когнитивную репрезентацию какого-либо факта (явление, свойство, процесс, связь и т.п.) окружающего его мира на основе имеющейся у него информации о мире и интегрировать эту репрезентацию в уже имеющуюся когнитивную картину мира.

При этом следует иметь в виду то, уже отмеченное выше лингвистическое обстоятельство, что в русском языке под представлением обычно понимается некоторый визуальный, зрительный образ какого-либо объекта окружающего мира. В английском языке существует различие между визуальным образом (image) и репрезентацией (representation) объекта — мысленном (когнитивном) представлении последнего. Согласно предлагаемому определению представление следует понимать именно как репрезентацию, но не просто зрительный образ. Последний может быть составной частью репрезентации, однако она также может включать в себя и зрительные, и кинестетические образы.

Представляется важным поставить следующий вопрос: на основании каких критериев у человека формируются согласованные когнитивные репрезентации фактов окружающего мира? Такая постановка вопроса допускает использование операциональных понятий, а значит, и возможность их эмпирического исследования с целью подтверждения или опровержения.

В качестве основных составляющих, на основе которых формируется «представление», предлагается использовать три характеристики:

1. *Информация.*
2. *Степень структурированности.*
3. *Мировоззренческие установки.*

При этом *информация* понимается как набор некоторых сведений, имеющий определенную структуру и составляющий когнитивную репрезентацию. В этой структуре можно выделить ядро и оболочку.

В состав ядра включаются принимаемые как фундаментальные принципы и законы, на базе которых устанавливаются связи между фактами окружающего мира.

На основе ядра осуществляется когнитивная репрезентация значительной совокупности фактов и явлений, присутствующих в окружающем человека мире и составляющих *оболочку ядра*, созданного для их систематизации в представлениях о мире.

При этом, исходя из практики как научного, так и обыденного познания, предлагается структурировать факты оболочки по принципу их «репрезентативности» ядром:

- а) факты, считающиеся репрезентированными на основе ядра;
- б) факты, считающиеся допускающими репрезентирование на основе ядра;
- в) факты, считающиеся нерепрезентированными на основе ядра;
- г) факты, считающиеся противоречащими ядру.

Однако представление является не просто набором определенных когнитивных репрезентаций фактов, пусть даже и структурированных определенным образом. Согласно исследованиям, выполненным последователями когнитивного направления в психологии (например, теория структурного баланса Ф.Хайдера, теория коммуникативных актов Т.Ньюкома, теория конгруэнтности Ч.Осгуда и П.Таненбаума, теория когнитивного диссонанса Л.Фестингера, когнитивные теории (С.Аш, Р.Кратчфильд, Д.Кретч и др.)³, у человека есть потребность в создании взаимосвязанной и непротиворечивой картины внешнего мира, делающей этот мир понятным и объясняемым. Можно по-разному оценивать достоверность и обоснованность исследований данных авторов и их последователей, но отрицать наличие такой тенденции представляется неправомерным. Поэтому человеку недостаточно иметь когнитивную репрезентацию о каком-либо факте, этот факт должен вписаться в существующий образ мира субъекта. Для отражения этого обстоятельства предлагается ввести такую характеристику представления, как степень его структурированности.

Под *степенью структурированности представления* предлагается понимать внутреннюю организацию когнитивной репрезентации представления, его системность, то есть наличие отношений и связей между элементами представления, за счет чего эти элементы образуют определенную целостность, единство.

³ См., например: *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н. Петровская Л.А.* Современная социальная психология на Западе. М., 1977.

При этом можно выделить три наиболее естественных типа структурированности:

а) **глобальная структурированность**, когда все элементы оказываются связанными между собой, исходя из каких-то принятых основополагающих принципов или посылок.

Подобная степень структурированности является вершиной научного познания, к которой оно постоянно стремится, но которое недостижимо из-за сложности, взаимозависимости и неисчерпаемости материального мира, изучаемого наукой. Что же касается обыденного познания, то в нем глобальная структурированность представления о мире является не таким уж редким явлением, достаточно, например, вспомнить религиозное сознание, которое насквозь структурировано верой и на этой единой основе непротиворечиво (для верующего субъекта!) объясняет любой факт окружающего мира;

б) **фрагментарная структурированность**, когда какая-то совокупность фактов перцептивного тезауруса оказывается достаточно хорошо структурированной, и на этой основе можно репрезентировать другие факты в том случае, если они относятся к той же (или сходной, близкой) группе фактов.

Подобная степень структурированности представляет собой наиболее распространенное явление как в научном познании, так и в обыденном. Любая частная наука представляет собой попытку структурировать какой-то определенный фрагмент действительности. То же остается справедливым и для самой сути обыденного познания. Фактически и научное, и обыденное познание имеют своей целью структурировать, упорядочить факты окружающего мира, причем после того, как достигнуто структурирование и обобщение на определенном уровне, тот же процесс переходит на следующую, более высокую ступень структурированности в стремлении человеческого познания к глобальной структурированности;

в) **диффузная структурированность** отличается от фрагментарной степенью охвата упорядоченных фактов внешнего мира, а также по принципам своего построения. Если фрагментарная структурированность базируется на достаточно общих, существенных взаимосвязях между фактами, то диффузная зачастую в качестве взаимосвязей использует поверхностные второстепенные закономерности и признаки, в результате чего в репрезентациях мира могут оказываться объединенными факты, зачастую относящиеся к разным областям реальности.

При рассмотрении проблемы структурированности когнитивных репрезентаций необходимо осветить вопрос о тех принципах, которые лежат в основе систематизации представления. Причем в данном случае это уже не те фундаментальные принципы и закономерности, которые входят в состав информационного ядра, а общие положения и допущения, носящие мировоззренческий характер и определяющие сам образ мира. Для их характеристики предлагается использовать такую составляющую представления, как мировоззренческие установки.

Под *мировоззренческими установками* понимается как система принципов, взглядов, ценностей и убеждений, определяющих общее отношение к действительности, общую репрезентацию окружающего мира, так и позиции, программа деятельности субъекта.

Данные философско-методологического осмысления процесса познания позволяют для характеристики последнего ввести также понятие *гносеолого-онтологической матрицы*, которая включает в себя:

а) философские основания картины мира, связанные с выработкой целостного взгляда на мир и на место в нем человека;

б) методологические основания принятия наиболее общих принципов познания окружающего мира, фундаментальных средств, предпосылок и способов организации познавательной и практически-преобразующей деятельности;

в) идеалы и нормы познания; идеалы и нормы объяснения и понимания; этические ценности.

Что касается выделенных компонентов гносеолого-онтологической матрицы, то зачастую их очень трудно сформулировать в явной форме. Применительно к научному познанию мира данная проблема решается философией, методологией науки, науковедением, многими другими дисциплинами. При этом методологические основания можно выделить только после того, как научная картина мира уже создана и сталкивается со значительными трудностями при объяснении вновь открываемых явлений реальности, когда ученые вынуждены исследовать границы применимости «классических» теорий и методов познания, выявляя при этом в их основаниях фундаментальные посылки и предположения.

С еще большими трудностями приходится сталкиваться при попытке выявить элементы гносеолого-онтологической матрицы обыденного познания. Крайне редко человек в состоянии

четко (или хотя бы как угодно) сформулировать философские и мировоззренческие основания, а тем более, идеалы и ценности в сколько-нибудь полной форме.

Обычно исследователи вынуждены рефлексивно попытаться сформулировать те положения и принципы, которые составляют гносеолого-онтологическую матрицу, а затем экспериментальным путем проверить ее соответствия реальному положению дел. Именно такую функцию выполняют «матрицы понимания» Ст. Тулмина применительно к научному познанию и «идентификационные матрицы» С.Московичи применительно к обыденному познанию. Как можно судить, согласно предлагаемой схеме они имеют одинаковую структуру, но отличаются своим содержанием, что подтверждает представление о том, что научное и обыденное познание представляют собой стороны единого процесса познания окружающего мира.

Вопрос же о конкретном содержании этих матриц, то есть о философских и мировоззренческих основаниях представлений о мире, а также о нормах и идеалах познания, характерных для обыденного и научного познания на каждый исторический момент, является вопросом экспериментальных исследований и анализа современного состояния знания.

Единственное, что можно утверждать с уверенностью, так это то, что гносеолого-онтологическая матрица испытывает постоянные изменения наряду с изменением и научных, и обыденных репрезентаций о мире, представлений о месте человека в этом мире. Вместе с тем следует обратить внимание на консервативность матрицы. С одной стороны, консервативность является положительной стороной матрицы, так как это дает возможность субъекту сориентироваться в происходящих вокруг него изменениях, найти «островки стабильности», на которые можно ориентироваться при построении собственных представлений о мире, но, с другой стороны, консервативность, конечно, играет и отрицательную роль, делая однажды сформированное представление ригидным, привычным, а потому препятствующим внесению в него принципиальных изменений.

Следующим шагом в наших рассуждениях должно стать обобщение использования понятия представления, наделенного предложенной структурой, не только для характеристики обыденного познания, но и для применимости к научному познанию с соответствующими ему репрезентациями мира. Для этого потребуется обобщить само понятие *представления* и помимо *социального представления* понятие *научного представления*.

В чем смысл введения еще одного понятия?

Хотя традиционно принято разделять два основных способа познания окружающего мира — научный и обыденный, однако анализ показывает, что обыденное и научное познание не есть два разных способа исследования реальности, а представляют собой лишь две стороны проявления единого процесса познания окружающей человека действительности. Это может служить объективным основанием для возможности предложить единую схему, описывающую оба указанных способа познания действительности. Однако, естественно, надо ввести понятия, которые позволяли бы отразить специфику, присущую каждому из этих способов. Именно этой цели и служит предлагаемое понятие «научное представление».

Остановимся прежде всего на вопросе о том, каково формальное содержание тех представлений, которые объединены понятием социального представления.

Обозначим, прежде всего, «*здоровый смысл*» или то, что, собственно, и является социальными представлениями в смысле С.Московичи.

Это все то, что необходимо человеку для его ориентировки в окружающем природном и социальном мире, для обеспечения соответствия этому миру, для максимально возможного «бесконфликтного» существования в нем, для создания «себя-удовлетворяющего» непротиворечивого образа мира, дающего возможность объяснить эту действительность.

При этом в «здоровом смысле» можно выделить три ключевые сферы, играющие существенную роль в процессе адаптации субъекта к условиям и требованиям окружающего его мира.

Во-первых, общие представления человека о мире, его устройстве, существующих в нем взаимосвязях и взаимозависимостях, а также представления о своем месте в этом мире, что является фактором с точки зрения познания к осмысленной деятельности человека. Под окружающей реальностью следует понимать не только физический мир, но и социальный мир, социальное окружение человека, социальную среду его существования.

Говоря другими словами, речь идет о представлениях человека о себе как о существе биологическом, существующем во взаимодействии с живой и неживой природой, и существе социальном, существующем во взаимодействии с другими людьми.

Во-вторых, факт социального существования человека с необходимостью приводит к выделению второй сферы в социальных представлениях в смысле С.Московичи, а именно *идеологических и правовых представлений*. Сюда можно отнести то, что регулирует жизнедеятельность субъекта как члена определенной группы, представителя определенного социального института, то есть, иными словами, это представления об официальных нормативах, регулирующих деятельность человека в окружающей его социальной среде.

В-третьих, помимо официальных существуют и неофициальные нормы, однако их значение зачастую намного сильнее, а их требования — существенно жестче по сравнению с официальными стандартами — это *моральные*, или *этические нормы* и ценности, которые составляют третью сферу социальных представлений в смысле С.Московичи. При этом стоит отметить, что конфликт именно с моральными нормами переживается человеком намного тяжелее и имеет более значительные последствия, нежели конфликт с официальными нормами.

Перечисленные три сферы являются необходимыми компонентами социальных представлений, заключая в себе условие соответствия человека окружающему его природному и социальному миру и делая возможным факт существования человека как социального существа. Однако представляется, что если остановиться только на социальных представлениях в смысле С.Московичи, то предлагаемая схема будет явно недостаточной с точки зрения описания обыденного и научного познания мира.

Следовательно, для того, чтобы ориентироваться в окружающей реальности, человек должен уметь прогнозировать результаты собственных действий, ход развития различных процессов и явлений действительности. Именно ради этого фактически и осуществляется познание мира. И именно удовлетворительность даваемых прогнозов и ориентировок является тем существенным признаком, который свидетельствует об адекватности последнего реальности.

В век научно-технической революции определяющее и существенное влияние на жизнедеятельность человека, на формирование его представлений об окружающем мире, на его «здоровый смысл» оказывает научный способ познания с созданными им репрезентациями мира. Можно даже сказать, что они представляют собой узаконенную картину окружающей человека ре-

альности, являются стандартом, эталоном. А поэтому, говоря сегодня о «здоровом смысле», нельзя не рассматривать того существенного влияния, которое оказывает на него научное познание.

Для того, чтобы отразить этот факт, предлагается помимо собственно социальных представлений в смысле С.Московичи ввести еще три типа представлений, которые, во-первых, позволяют проследить тесную связь различных сторон единого процесса окружающего мира, во-вторых, дают возможность методологически осмыслить взаимоотношение обыденных и научных репрезентаций мира, а в-третьих, позволяют решить поставленную задачу создания единой схемы, описывающей как научное, так и обыденное познание мира.

В силу важности научного способа познания природы предлагается из общей структуры социальных представлений выделить в качестве отдельной категории *общие представления о научной картине мира*. Данное понятие можно использовать для того, чтобы исследовать вопрос о том, в каком виде предстают и какую форму принимают научные знания, научные методы и способы познания, эталоны научного знания и т.п., будучи преломленными призмой обыденного познания, или «здорового смысла». Иными словами, общие представления о науке как способе познания мира представляют собой интерпретацию научных представлений обыденным сознанием, присущим конкретному субъекту.

Однако введения только одного общего представления о научных репрезентациях познания мира недостаточно. Наука в настоящее время представляет собой сложную, многоуровневую, разветвленную систему знаний, причем различные ее отрасли развиты далеко не одинаково полно с точки зрения научного познания природы. Есть разделы, которые представляют из себя относительно полную, замкнутую и внутренне непротиворечивую систему, а есть отрасли, в которых происходит только накопление первоначального эмпирического материала.

Результатом является тот факт, что уже устоявшиеся разделы имеют более широкую степень представленности в обыденных представлениях о мире, причем этому способствовала целенаправленная организованная деятельность в данном направлении, создание широкого спектра научно-популярного изложения той либо иной теории. Так, например, благодаря существующей в настоящее время системе образования практически все люди, окончившие отечественные школы, в той или иной мере знакомы с классической механикой И.Ньютона или эволюционной теорией Ч.Дарвина.

Оставляя в стороне вопрос о причинах такого положения, в качестве вывода отметим, что далеко не вся совокупность знаний научной репрезентации мира оказывается в той или иной мере присутствующей в обыденных представлениях о действительности. Но только на основе этой части зачастую составляются суждения о научной картине действительности в целом. Для характеристики и описания такого положения предлагается ввести ***представления о когнитивных репрезентациях конкретных наук***.

Эти представления о когнитивных репрезентациях частных наук включают в себя знания, суждения и оценки конкретного научного способа познания мира о цели, предмете и объекте данной конкретной науки, ее методах, средствах, эталонах познания. Иными словами, существуют физика, математика, химия, биология, медицина, экономика и огромное количество других научных дисциплин, и есть когнитивная репрезентация знаний об этих науках конкретного субъекта.

Однако только указанных категорий явно недостаточно, ибо если на этом остановиться, то из поля рассмотрения выпадает значительный пласт, описывающий иные возможные способы познания действительности. Научное познание отнюдь не является монопольным или доминирующим. Наряду с ним существуют и другие способы познания с присущими им репрезентациями мира. Их принято называть ненаучными, однако это определение неявно несет в себе смысл чего-то второстепенного, неправильного, поэтому предпочтительнее говорить о вненаучных способах мира или, точнее, об альтернативных способах. Очень часто именно они играют решающую роль в социальных представлениях значительных групп людей. Для их описания предлагается ввести такое понятие, как ***представления о когнитивных репрезентациях альтернативных способов познания мира***.

Представления о когнитивных репрезентациях альтернативных способов познания мира — это знания, суждения и оценка различных способов получения сведений, информации об окружающем мире, о достоверности, надежности и пользе этой информации, о возможности и способах ее использования и практического применения, в том числе и суждение о целях назначения познания. Этим представлениям свойственны специфические когнитивные репрезентации мира о мире.

Действительно, ведь большое количество людей никогда не задумывается о способах познания окружающей действительности и зачастую, как уже не раз отмечалось выше, не в состоянии

даже сформулировать в явном виде используемые ими способы, методы и нормативы познавательной деятельности. Однако это не мешает субъектам отстаивать свою точку зрения по соответствующим вопросам, порой даже в условиях, сопряженных с риском для жизни. А что уж говорить о детях, которые в прямом смысле слова даже понятия не имеют о том, что когда они с любопытством знакомятся и экспериментируют со свойствами различных окружающих их предметов, то осуществляют тем самым познание действительности, но, несмотря на это, они научаются ориентироваться в мире и приобретают необходимые знания о свойствах окружающих их предметов, что дает им возможность прогнозировать результаты своего взаимодействия с реальностью!

К альтернативным способам познания мира традиционно относят:

- 1) религию,
- 2) искусство,
- 3) иррациональные представления.

Отличительной чертой религии является безоговорочная, порой фанатичная вера в ту картину мира, которая присутствует в писаниях религиозных учений. Эта вера не допускает никакой критики и возможности усомниться в предлагаемых представлениях о мире, являющихся единственно правильными, не требующими каких-либо доказательств.

С этой точки зрения любая религия является идеальной картиной мира, так как в ней есть ответы на все вопросы не только для явлений, процессов и событий, которые не только были в прошлом, происходят в настоящем, но и могут произойти когда-либо в будущем.

В данной связи важным вопросом является выяснение тех причин, которые делают религиозные представления о мире достаточными и удовлетворительными для верующих людей, однако его специальное обсуждение выходит за рамки настоящего исследования. Стоит в этой связи, однако, заметить, что понимание религиозных текстов является далеко не жестким и ригидным. По большей своей части эти тексты содержат лаконичные формулировки, допускающие многозначные интерпретации, а следовательно, и когнитивные репрезентации, поэтому сами канонические тексты еще снабжаются подробными толкованиями, которые представляют собой не что иное, как определенную интерпретацию исходных религиозных положений. По-

этому великие религиозные мыслители сумели найти такие толкования, которые учитывали субъективные потребности человека в познании окружающего его мира с точки зрения обеспечения комфортности и безопасности своего существования, а также его осмысленности.

Что касается *искусства*, то оно представляет собой познание и объяснение окружающего мира в художественных образах, то есть с точки зрения определенного эстетического идеала и является одним из способов эстетического освоения действительности. Специфическим предметом искусства является жизнь во всем ее эстетическом многообразии и богатстве, в ее гармонической целостности и драматических коллизиях. Искусство представляет собой неразрывное единство объективного мира и субъективных способов его познания, единство рационального и чувственного методов познания, рационального и эмоционального.

Благодаря слиянию в ходе творческого процесса различных противоречивых сторон действительности и ее познанию искусство получает возможность достигнуть яркой, эмоционально насыщенной, интуитивно принимаемой и — что немаловажно — образной (визуальной) картины действительности. Гностическая и прогностическая функции искусства проявляются через его специфическую способность доставлять субъекту глубокое эстетическое наслаждение и удовлетворение, пробуждать в нем творца, способного внести красоту и гармонию в жизнь. Недаром чувство эстетического удовольствия физика от стройной теории, объясняющей широкий круг явлений, сродни чувству музыканта от слушания музыкального произведения. Например, А.Эйнштейн так оценил теорию строения атома Н.Бора: «Это — наивысшая музыкальность в области мысли».

Под *иррациональными представлениями* объединяется широкий круг воззрений (включая мистические, эзотерические и т.п.), настаивающих на ограниченности рационального способа познания мира, на невозможности описать его в логических понятиях и признающих основным способом познания интуицию, чувство, созерцание, достижение слияния и единства с реальностью, что находит свое отражение в соответствующих когнитивных репрезентациях.

До недавнего времени как наука, так и западное рационализированное обыденное познание пренебрежительно или с недоверием относились к различным иррациональным представлениям, однако во многом это было связано не с содержатель-

ной и обстоятельной критикой несостоятельности подобных репрезентаций мира, а именно с их непониманием в силу принципиального отличия от западных способов и норм познания. Из-за этого получило распространение крайне поверхностное понимание и толкование различных мистических традиций Востока, имеющих многовековую историю, традицию, а также значительное количество последователей (индуизм, буддизм, даосизм, дзен и др.).

Но, начиная с середины нашего столетия, ситуация стала изменяться. С одной стороны, это было связано с расширением распространения и адекватного понимания основных положений, лежащих в основе различных восточных мистических учений, а с другой стороны, как это ни парадоксально, на формирование серьезного отношения и интереса к восточному мистицизму оказали воздействие новейшие достижения современного естествознания, и в первую очередь физики элементарных частиц, а также попытки философско-методологического обоснования и обобщения полученных результатов.

Фундаментальные исследования привели к коренному изменению когнитивных репрезентаций действительности, что в значительной мере было связано с отказом от многих классических взглядов в фундаменте западного мировоззрения. Этот отказ дался очень мучительно и нелегко. Однако те репрезентации мира, к которым в результате пришли ученые, в основных своих чертах оказались в некоторой мере похожими на те представления, которые были созданы несколько тысячелетий назад на основе мистического (иррационального с западной точки зрения) способа познания окружающего мира. Последнее поле отмечалось многими известными физиками нашего столетия, соприкоснувшимися с восточной культурой во время посещения Индии, Китая, Японии (Н. Бор, В. Гейзенберг, Р. Оппенгеймер).

Представляется, что растущий интерес к исследованиям мистических (иррациональных) традиций Востока и их когнитивных репрезентаций результатов познания мира является показателем того, что иррациональные способы формирования картины реальности имеют те же права на существование, как и другие способы, рассмотренные выше в составе представлений о когнитивных репрезентациях альтернативных способов познания мира.

При этом, конечно, не стоит забывать, что различные иррациональные представления имеют разные цели и функции, а также причины возникновения. Естественно, иррациональные

когнитивные репрезентации, проявляющиеся в различных заболеваниях у людей и составляющие предмет изучения такой дисциплины, как психиатрия, не входят в рамки рассмотрения настоящего исследования. Это замечание необходимо сделать, так как очень часто по традиции наличие мистических взглядов ассоциируется с психической патологией. Автор не разделяет эту точку зрения и еще раз подчеркивает, что под иррациональными представлениями в рамках настоящего исследования рассматривает имеющие многовековую историю и традиции учения, такие когнитивные репрезентации мира, которые исходят из ограниченности или односторонности рационального способа познания действительности и акцентируют внимание на интуитивном, чувственном способе познания.

Перейдем теперь к построению типологии научных представлений, что с методологической точки зрения необходимо для систематизации последних аналогично рассмотренной типологии социальных представлений.

Научным представлением предлагается называть репрезентацию результатов социально обусловленного процесса научного познания, существующих на данный конкретно исторический момент, включая совокупность методов, средств, норм и регулятивных принципов, составляющих научный способ познания реальности.

Для формулирования его структуры следует обратиться к методологии науки, занимающейся анализом научного познания мира. Изучая последнее, методология стремится прежде всего выявить те основные отличительные черты, которые позволяют отделить данный способ репрезентации представлений действительности от других способов, о которых говорилось выше.

В качестве первой компоненты научных представлений предлагается выделить **общенаучные представления**, которые состоят из трех блоков:

1. **Философские** основания науки, которые обосновывают ее стандарты, нормы и идеалы, а также и содержательные представления научного способа познания и репрезентации окружающего мира, и обеспечивают их включение в конкретный социокультурный контекст.

Философские основания науки наряду с функцией обоснования уже добытых знаний выполняют эвристическую функцию. Они активно участвуют в построении новых теорий, норматив-

ных структур науки. Используемые в этом процессе философские принципы могут применяться и для обоснования новых репрезентаций реальности.

2. Следующим важным компонентом являются представления о *методологических принципах*, являющихся неотъемлемой частью научного способа познания и репрезентации окружающего мира на данном историческом этапе его развития и выделяющих его среди иных способов познания действительности.

3. Наконец, еще одним блоком общенаучных представлений является «этнос» науки, то есть определенные идеалы и нормы, которые выражают и ценностные установки, определяющие, для чего нужны те или иные познавательные действия, какой результат должен быть получен при их осуществлении и как он вписывается в научную картину мира.

Этот блок включает идеалы и нормы, во-первых, доказательности и обоснования знания, во-вторых, когнитивных репрезентаций воспринимаемых явлений действительности, в-третьих, построения и организации знаний об окружающем мире, в—четвертых, этические нормы и ценности науки, определяющие, что допустимо, что поощряется, а что считается непозволительным и неприемлемым для ученого в различных ситуациях. Все эти нормы возникают и развиваются в ходе развития самой науки, являясь результатом своего рода «исторического отбора», который сохраняет и ассимилирует принимаемые социумом черты научного способа познания действительности.

Однако общенаучные представления сами по себе в отрыве от конкретной научной деятельности представляют не более чем абстрактные когнитивные построения. Свое значение и ценность, а также обоснование они получают только будучи использованными и преломленными в непосредственном процессе создания научных репрезентаций действительности. Поэтому от общенаучных представлений следует перейти к когнитивным репрезентациям в конкретных науках, на базе которых первые только и могут быть вычленены.

Однако в данном пункте сразу возникает сложность, связанная с обилием научных дисциплин. В методологии науки разработано много их различных классификаций, каждая из которых, естественно, носит лишь относительный характер и выполняет скорее дидактическую функцию. Предлагается далее воспользоваться классификацией по наиболее «естественному» признаку, а именно по предметной области исследований.

Обоснованием такого выбора является близость данного подхода к общим социальным представлениям о науке, как способе познания реальности, что позволяет установить тесное соответствие между социальными и научными представлениями в рамках предлагаемой типологии.

В окружающем мире можно выделить три сферы. Прежде всего это сам человек со всеми его свойствами, взаимосвязями, проблемами и разнообразной деятельностью (в том числе и познавательной). Во-вторых, это окружающая человека реальность, являющаяся средой его существования и единственным материальным источником необходимых для жизнедеятельности веществ. И, наконец, в-третьих, человек является существом социальным и существует в среде себе подобных существ, образующих тот или иной социум, аккумулирующий материальные и духовные достижения предшествующих поколений и обеспечивающий их преемственность и последующую передачу.

В связи с этим все многообразие научных дисциплин можно сгруппировать в *науки о природе*, или естественные науки, *науки о человеке* и *науки об обществе*, исходя из чего представляется целесообразным выделить еще три компонента научных представлений (помимо общенаучных):

1) *естественнонаучные представления*, к которым можно отнести когнитивные репрезентации физики, математики, химии, биологии, географии, экологии и т.д.;

2) *науки о человеке*, которые включают когнитивные репрезентации медицины, психологии, антропологии, лингвистики и т.д.;

3) *науки об обществе*, к которым можно отнести когнитивные репрезентации экономики, социологии, демографии, культурологии и т.д.

При этом необходимо отметить, что каждый из указанных компонентов должен включать в себя соответствующую частную методологию, под которой понимаются специфические для данной области исследований средства и методы.

Резюмируя изложенное, можно сказать, что синтез подхода С.Московичи с философско-методологическими подходами к процессу познания окружающего мира оказывается весьма плодотворным и позволяет с единых позиций описать две стороны единого процесса познания действительности — обыденное и научное.

Исходя из работ С.Московичи по социальным представлениям и из методологических исследований научного знания, на основе обобщения понятия «представление», выделения струк-

туры представления и создания типологии представлений оказывается возможным выявить общие закономерности обыденного и научного познания, а их взаимоотношения с другими способами познания реальности.

Рассмотренный методологический подход представляет собой инструмент для анализа важной философской проблемы построения индивидуального (но социально обусловленного!) «образа мира» человека. Однако это тема отдельного исследования, которое выходит за рамки настоящей работы. Интересующимся применением изложенных идей к конструированию образа мира можно порекомендовать книгу Баксанского О.Е., Кучер Е.Н. «Образ мира: когнитивный подход», М., 2000.

Подводя итог изложенному, можно отметить, что философская рефлексия концепции социальных представлений С.Московичи, выполненная на основании методологии когнитивных исследований, позволяет прийти к заключению о единстве научного и социального познания реальности и глубинной взаимосвязи свойственных им репрезентациям.

В.И. Моисеев

Опыт реконструкции определения аффектов в «Этике» Спинозы

Настоящее исследование ставит своей целью рассмотрение структуры аффектов в философии Спинозы с точки зрения идей *субъектных онтологий*. В работах [1-4, 6-7] автором была выдвинута концепция субъекта, названная термином «субъектная онтология». Кратко остановившись на основных понятиях этой концепции, я ставлю своей целью в данной работе применить ее для более строгого и формального представления определения аффектов в «Этике» Спинозы. Выбор этого произведения и указанной проблематики во многом обусловлен большой предварительной работой голландского философа, связанной с теоретизацией структуры душевной жизни человека и особенно такой ее части, как аффективность. Таким образом, Спиноза, возможно, больше, чем любой другой философ продвинулся в направлении построения рациональных конструкций человеческой психики, и это естественно должно усиливать интерес именно к его философии со стороны тех авторов, кто хотел бы продолжить эту тенденцию и довести ее до определенной степени теоретической завершенности. Наконец, выдвижение новой модели всегда предполагает задачу своего обоснования, и именно в сфере теории аффектов у Спинозы я вижу возможность хорошего подтверждения развиваемой мной концепции субъектных онтологий.

Главная идея, положенная в основание концепции «субъектной онтологии», — это идея «степени себя». Предполагается, что жизнедеятельность любого живого существа, в том числе и человека, всегда совершается в рамках непосредственной дан-

ности существу некоторой интегральной меры чувственности, выражающей степени того, насколько адекватно то или иное положение дел для существа, — сколько этого существа в этом положении дел, сколько его «Я» (или «самости») в этом положении дел.

Давайте представим онтологию полета птицы, например. Положение дел здесь — все то, что птица воспринимает: пространство, объекты в нем, собственное тело, и т.д. Полет — набор таких положений дел. Птица может изменять эти положения дел, только меняя собственное тело: махая крыльями, поворачивая голову, передвигая лапами, и т.д. Допустим, птица принимает участие в длинном сезонном перелете и ориентируется в пространстве. Как она это делает? Очевидно, просто чувствует, куда следует лететь, она обладает непосредственным ощущением того, каков верный путь, и те действия, которые призваны осуществить его. Несомненно, птица не вычисляет собственный курс, она лишь интуитивно чувствует правильное направление. Здесь мы имеем дело со случаем интуитивной (живой) деятельности, которая, по-видимому, является первичным видом активности в жизнедеятельности существ. Такая живая деятельность обеспечивает правильную реализацию многих сложных субъектных действий без обращения к рефлексии над ними. Чтобы обеспечивать живую деятельность 1) субъект некоторым образом должен быть связан со многими возможными положениями дел, 2) субъект должен быть способен оценить эти положения дел и 3) эта оценка должна быть выполнена на уровне самых простых определений, типа «хорошо» и «плохо».

Для того чтобы выразить эти необходимые условия живой деятельности, я и выдвигаю понятие *«степени себя»* субъекта, определенного на некотором множестве положений дел. Субъект чувствует, насколько он присутствует в некотором положении дел, и это фундаментальное чувство становится главным условием живой деятельности. Например, птица, ориентирующаяся в пространстве и обнаруживающая себя в некотором положении дел, непосредственно чувствует степени себя в некоторых возможных положениях дел и выбирает положение дел (или, вернее, непосредственно побуждается к нему) с максимумом степени себя (это экстремальное положение дел конечно должно быть достижимо органами функциями). Таким образом в общем случае определенный организм, а не механизм, живой деятельности должен быть встроен в птицу и в любой субъект.

В связи с этим воплощение субъекта в онтологию выражается в обеспечении этого субъекта степенями себя на множестве положений дел.

Наконец, сделаем еще один шаг на пути построения модели «субъектных онтологий». Этот шаг связан с введением элементов символического языка, позволяющего сделать все указанные определения более строгими.

Назовем *онтологией* U множество положений дел u . Каждое положение дел описывается некоторым множеством параметров (p_1, p_2, \dots, p_n) . u^* — подположение дел для $u \in U$, если множество параметров, определяющих u^* , — это подмножество параметров u . Назовем *текущим телом* в u некоторое подположение дел $b(u)$ для u . Я буду предполагать, что субъект может менять общее положение дел u , только меняя тело $b(u)$. В этом смысле текущее тело — это та часть общего положения дел, которую субъект может изменить непосредственным усилием воли. Тогда *тело* B субъекта — это множество $\{b(u) : u \in U\}$ множество всех текущих тел субъекта в каждом положении дел из онтологии. Введем для U функционал $\psi : U \rightarrow [0; 1]$, который сопоставляет каждому положению дел *степень себя* $\psi(u)$. Таким образом, возникает скалярное ψ -поле степеней себя над U . Я интерпретирую степени себя числами от нуля до единицы. Если $\psi(u)=0$, то u может интерпретироваться как такое положение дел, где достигается крайнее уменьшение степени себя субъекта, например смерть субъекта. Если $\psi(u)=1$, то u — это такое положение дел, где достигается крайнее увеличение степени себя субъекта, например ощущается крайний восторг, блаженство и т.д.

В этом случае *атомарным субъектом (атомарной субъектной онтологией)* S в онтологии U будем называть тройку $\langle U, B, \psi \rangle$, где U — онтология, B — тело субъекта, ψ — функционал степеней себя, определенный на онтологии.

Для любой субъектной онтологии $S = \langle U, B, \psi \rangle$ определим объект $\text{GradE}\psi$, где $0 \leq \psi \leq 1$ и $E \geq 0$, по следующему правилу:

$$\text{GradE}\psi =$$

Здесь $\text{GradE}\psi$ — это вектор градиента функции $E\psi = E\psi(u)$ в обычном смысле. Величина ψ_+ определена по правилу: $\psi_+ =$, где u — текущее положение дел, $S(u)$ — окрестность и как множество ближайших (в том или ином смысле, уточняемом при конкретном задании субъектной онтологии) положений дел по отношению к u .

Для объекта $\text{Grad}E\psi$ я предполагаю определение некоторой коммутативной и ассоциативной операции \oplus («сумма»), возможности домножения на любое вещественное число и принимаю выполнение следующих основных свойств:

1) $\text{Grad}E\psi = \text{Grad}E(1-\psi)$

2) $\lambda \text{Grad}E\psi = \text{Grad}(\lambda E\psi)$, где $\lambda \geq 0$

3) $\text{Grad}C \equiv 0$ — нейтральный элемент операции \oplus , где $C = \text{const}$.

Определенный при этих условиях объект $\text{Grad}E\psi$ будем называть *обобщенным градиентом* функции $E\psi$. Я предполагаю, что обобщенный градиент определен для любой субъектной онтологии (подробнее см. [7]).

Сформулируем теперь следующий постулат, определяющий принцип субъектной деятельности. *Постулат живой деятельности.* Идеал живой деятельности субъекта формируется по обобщенному градиенту скалярного ψ -поля степеней себя.

Это означает, что если субъект находится в положении дел u , то идеал его деятельности таков, что он должен перейти из u в такое ближайшее положение дел u' , чтобы степень себя в u' была максимальной для некоторой окрестности u .

Если текущее положение субъекта $S = \langle U, B, \psi \rangle$ в момент времени t выражать через положение дел $u(t)$, то само положение дел $u(t)$ можно трактовать как *представления* субъекта, значение ψ -функции $\psi(t) = \psi(u(t))$ — как интегральную меру *чувственности*, и, наконец, вектор градиента $\text{grad}\psi(t)$ (или его аналоги для дискретного случая) — как вектор воли субъекта S в момент времени t .

Обеспечение теоретического уровня в том или ином гуманитарном знании означает в данном случае реконструкцию этого знания в качестве субъектной онтологии и представление активности субъекта как реализации некоторого принципа оптимальности в соответствующем ψ -поле. Все разнообразие устоявшихся живых деятельностей во Вселенной может рассматриваться с этой точки зрения как различные выражения одного фундаментального *Закона Субъектности*: увеличивать степени себя или препятствовать их падению.

Таковы кратко основные идеи концепции «субъектных онтологий», которые я буду в дальнейшем предполагать заданными при трактовке теории аффектов в философии Спинозы. С точки зрения этой концепции можно рассмотреть определения аффектов в «Этике» Спинозы (см. [5, с. 130-140]). Я предлагаю ниже некоторые примеры подобной интерпретации.

Спиноза выделяет два класса аффектов — аффекты удовольствия-неудовольствия и аффекты желания. Первый класс я буду называть «аффектами переживания». В основе аффектов переживания лежат согласно Спинозе два первичных аффекта — «удовольствия» и «неудовольствия». Вот как определяет их Спиноза: «*Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему» [5, с. 130]. Несколькими страницами позже он разъясняет эти определения следующим образом: «когда я говорю, что кто-либо переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я разумею под этим не то, что он изменяется из одной сущности или формы в другую (что лошадь, например, исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое), но что, по нашему представлению, его способность к действию, поскольку она уразумевается через его природу, увеличивается или уменьшается» [5, с. 143]. Здесь же Спиноза отождествляет понятия «степень совершенства» и «степень реальности». Он, например, пишет: «Итак, совершенство и несовершенство в действительности составляют только модусы мышления (т.е. нечто, существующее лишь в отношении к иному. — *В.М.*), именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода., относя индивидуумы природы к этому роду, сравнивая их друг с другом и находя, что одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни *совершеннее* других» [5, с. 143]. Последним основанием, отношением к которому выясняется степень реальности, является Бог, преломленный через индивидуальность человека. Таким индивидуальным Богом и выступает человеческое «Я» в бесконечном разнообразии своих состояний. Таким образом, степени реальности-совершенства, данные человеку в отношении всякой определенности, — это в конечном итоге степени соответствия его Я-Абсолютному, и в этом смысле — степени его Я, степени себя. Итак, мой первый шаг состоит в том, что я интерпретирую понятие «степень совершенства» у Спинозы как «степень себя» в модели субъектных онтологий. «Увеличение способности к действию», прямо связанное с повышением степени совершенства, можно в этом случае проинтерпретировать как «кинетизацию» энергии Ψ -поля по мере повышения степеней себя, поскольку степень себя может быть представлена как доля полной энергии Ψ -поля, получившей свое выражение в кинетической энергии

поля: $\psi =$ (см. [2, 4, 6-7]). В этом случае «переход человека от меньшего совершенства к большему» может трактоваться как переход от такого положения дел u к такому положению дел u' , где $\psi(u) < \psi(u')$, — этот переход сопровождается ростом степеней себя. Обратимся для разъяснения этой конструкции к простому примеру. Например, голодный человек ест и испытывает удовольствие. Здесь u — это «голодный человек до приема пищи», u' — «голодный человек во время (после) приема пищи». Степень себя в данном случае можно связать со степенью насыщения человека пищей. В этом примере степень себя возрастает вместе с приемом пищи, и непосредственная данность этого человеку и есть аффект удовольствия. Ясно, что если человек не будет есть, то он погибнет, т.е. лишится реальности. Степень насыщения пищей выступает в данном случае как одно из частных проявлений реальности человека, его Я. Утоляя голод, повышая биологическую «степень совершенства», человек повышает меру своей реальности в мире, как бы усиливает себя, свое бытие-в-мире, степень себя.

Пусть $\langle U, V, \psi \rangle$ — пример некоторой субъектной онтологии. Обозначим через $[u, u']$ отрезок живой деятельности, т.е. $[u, u']$ — это множество положений дел, реально пройденных субъектом от u до u' . Можно заметить, что этот реальный переход от u до u' является, возможно, таковым только в рамках некоторой психологической реальности (например, человек может пережить аффект, представляя нечто испытанное им ранее. В этом случае реальность представляемого ментальная, но она является результатом ранее совершенного реального события, и здесь я буду рассматривать ее так же как реальное изменение — реальное с точки зрения испытания аффекта). Будем использовать следующие обозначения: $^+ [u, u']$, если $\psi(u) < \psi(u')$, и $^- [u, u']$, если $\psi(u) > \psi(u')$. Тогда можно рассматривать $^+ [u, u']$ и $^- [u, u']$, взятые в аспекте *переживания*, как экстенсионалы базовых аффектов «удовольствия» и «неудовольствия» соответствующие у Спинозы.

Далее Спиноза начинает наращивать дополнительные условия для определения аффектов переживания, производных от аффектов удовольствия и неудовольствия. Например, он определяет аффекты «любви» и «ненависти» следующим образом: «*Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины» [5, с. 132], «*Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины» [5, с. 132]. Варьирует здесь только базовый аффект удовольствия-неудовольствия. Неизменной

остается новая конструкция «идея внешней причины». Пусть $X[u, u']$ будет обозначением ментальной конструкции, состоящей из отрезка $[u, u']$ как части живой деятельности и X как причины, *необходимого условия* для осуществления $[u, u']$. Тогда через $X^\pm[u, u']$ обозначим $X[u, u']$, где $\pm[u, u']$.

В этом случае можно интерпретировать $X^+[u, u']$ как «любовь к X » и $X^-[u, u']$ — как «ненависть («нелюбовь») к X », по Спинозе. При таком представлении особенно ясно видна дуальность аффектов «любви» и «ненависти». В этом случае любовь матери к сыну, например, означает, что в сознании матери сын выступает как причина повышения ее степеней себя. Объект ненависти, наоборот, осознается как причина падений степеней себя.

Следующая когнитивная конструкция — «поглощение внимания». Спиноза объясняет это понятие следующим образом: «*Поглощение внимания* есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе душу вследствие того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи» [5, с. 131]. Таким образом, представления могут с разной степенью привлекать к себе внимание. По-видимому, степень привлечения может быть передана и степень значимости соответствующего представления. Пусть X — представление. Под выражением $X\alpha$, $\alpha \in [0; 1]$ будем понимать представление X , захватившее внимание субъекта на степень α . Если $\alpha=1$, то внимание полностью поглощено только X . Если же $\alpha=0$, то, наоборот, представлению X не уделяется со стороны субъекта никакого внимания. Через $X^\pm\alpha[u, u']$ будем обозначать $X\alpha$, где $X^\pm[u, u']$. Таким образом, $X^\pm\alpha[u, u']$ — это аффект удовольствия-неудовольствия, сопровождаемый X как причиной, где X приковывает к себе внимание субъекта со степенью α . Из такого рода аффектов Спиноза рассматривает только аффект преданности: «*Преданность* есть любовь к тому, кто приковывает наше внимание» [5, с. 132]. Так как «любовь к X » — это $X^+[u, u']$, то для выражения аффекта преданности (по отношению к X) остается лишь выразить идею высокого поглощения внимания со стороны X : $X^!$. Итак, аффект «преданности (X)» у Спинозы я трактую как состояние $X^{+1}[u, u']$.

Под $X^{0.5}$, т.е. в случае представления X , привлекающего внимание настолько же, насколько и безразличного, можно понимать представление X как некоторую нейтральную информацию для субъекта — чистое представление X .

Следующий аффект, определяемый Спинозой, — аффект «осмеяния». Спиноза пишет: «**Осмеяние** есть удовольствие, возникающее вследствие того, что мы воображаем, что в ненавидимой нами вещи есть что-либо такое, чем мы пренебрегаем» [5, с. 132]. Таким образом, здесь, во-первых, субъект представляет нечто нелюбимое, т.е. $X\cdot\alpha^1[u, u']$. Затем субъект обнаруживает в X нечто такое, что представляет X как малозначимое, не достойное того, чтобы на него обращать внимание, т.е. как $X\cdot\alpha^2[u, u']$, где $\alpha_2 < \alpha_1$ и величина α_2 близка к нулю. И от такого перехода, от $X\cdot\alpha^1[u, u']$ к $X\cdot\alpha^2[u, u']$, субъект испытывает удовольствие, т.е. в качестве положений дел в данном случае оказываются указанные аффекты вместе с обеспечивающими их смыслами (когнитивными детерминантами аффектов). Итак, аффект «осмеяния X » я интерпретирую как аффект удовольствия **второго порядка** $+[X\cdot\alpha^1[u, u'], X\cdot\alpha^2[u, u']]$, где $\alpha_2 < \alpha_1$ и величина α_2 близка к нулю, возникающий на более элементарных аффектах (**первого порядка**) как своих положений дел. В случае такого второпорядкового аффекта мы уже имеем дело с двумя субъектными онтологиями и двумя ψ -функциями. В первой (предметной) субъектной онтологии S_1 в качестве положений дел выступают элементы отрезка $[u, u']$, и на этих положениях дел задана некоторая (предметная ψ -функция) ψ . Вторая субъектная онтология (метаонтология) S_2 предполагает в качестве положений дел все элементы отрезка $[w, w']$, где $w = X\cdot\alpha^1[u, u']$, $w' = X\cdot\alpha^2[u, u']$ — аффекты первого порядка, и уже на этих аффектах как положениях дел определена своя ψ -функция Ψ . Так как аффект «осмеяния» $+[w, w']$ — это аффект удовольствия, то ψ -функция в метаонтологии растет при переходе от w к w' , т.е. $\Psi(X\cdot\alpha^1[u, u']) < \Psi(X\cdot\alpha^2[u, u'])$, хотя предметная ψ -функция падает в аффектах первого порядка, т.е. $\psi(u) > \psi(u')$. Вполне логично предположить, что возрастание ψ -функции в метаонтологии напрямую связано с тем, насколько уменьшается степень значимости нелюбимого X , а величина этого падения значимости как раз определяется разностью $-\alpha_2 - (-\alpha_1) = \alpha_1 - \alpha_2$. Так как $\alpha_2 < \alpha_1$, то эта разность положительная. Итак, можно предположить, что $\Psi(w') - \Psi(w) = -\alpha_2 - (-\alpha_1)$, т.е. $\Psi(X\cdot\alpha^1[u, u']) = 1 - \alpha_1$, $\Psi(X\cdot\alpha^2[u, u']) = 1 - \alpha_2$. Обобщая этот случай, мы можем предположить, что при образовании аффектов второго порядка ψ -функция в метаонтологии может быть определена в виде $\Psi(X^+\alpha[u, u']) = \alpha$ и $\Psi(X\cdot\alpha[u, u']) = 1 - \alpha$.

Следующие два аффекта переживания, определяемые Спинозой, — аффекты «надежды» и «страха». Спиноза пишет: «*Надежда* есть непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся. *Страх* есть непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся» [5, с. 133]. Обратимся к примерам. Допустим, больной человек надеется поправиться и боится грозящей опасной операции. Надежда на выздоровление предполагает рассмотрение таких положений дел, как u — настоящее состояние болезни, u' — будущее состояние здоровья. Воображая переход от первого ко второму, больной испытывает аффект удовольствия, т.е. степени себя растут при переходе от u к u' . Но отличие этого случая от обычного аффекта удовольствия состоит в том, что переход $[u, u']$ рассматривается в данном случае как лишь вероятный, что и делает этот аффект «непостоянным», превращая его в надежду. Таким образом, мы сталкиваемся здесь еще с одним элементом когнитивного обеспечения аффектов — *вероятностью* определенного изменения положения дел $[u, u']$. В случае страха больного перед операцией здесь даны такие положения дел, как u — «я живой сейчас», u' — «я мертвый в будущем». Степени себя здесь падают при переходе от u к u' , и, кроме того, операция рассматривается как причина такого неблагоприятного изменения. Таким образом, здесь должен быть аффект «нелюбви» к X ; $X[u, u']$, где X — операция, но опять-таки отличие рассматриваемого случая от обычного аффекта «нелюбви» состоит в том, что неблагоприятное изменение $[u, u']$ со стороны X здесь только вероятно. Итак, изменение положения дел $[u, u']$ в общем случае может происходить с некоторой вероятностью, что я буду записывать в виде ${}_p[u, u']$ — « $[u, u']$ произойдет с вероятностью p », где $p \in [0; 1]$. В нашем примере надежда была представлена как «надежда на событие», а страх — как «страх причины события». Но в общем случае возможна и «надежда на причину события», например надежда на врача, и «страх события», например страх умереть, независимо от причины смерти. Здесь мы сталкиваемся с той ситуацией, когда под термином «страх» или «надежда» могут иметься в виду как аффекты вида ${}^\pm[u, u']$ — «акаузальные» аффекты, так и аффекты вида $X^\pm[u, u']$ — «каузальные» аффекты. Итак, если под записью $X^\pm\alpha_p[u, u']$ понимать $X^\pm\alpha[u, u']$, где $[u, u']$ дан с вероятностью p , то аффект «надежды» — это аффект вида-

$^+_p[u, u']$ («надежда на событие u' ») или $X^+_p[u, u']$ («надежда на причину X события u' »), где $p \in (0; 1)$. Соответственно аффект «страха» — это аффект вида $^-_p[u, u']$ («страх события u' ») или $X^-_p[u, u']$ («страх перед причиной X события u' »), где $p \in (0; 1)$.

Далее Спиноза дает определения аффектов «уверенности» и «отчаяния»: «**Уверенность** есть удовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла. **Отчаяние** есть неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла» [5, с. 133]. Например, ученый испытывает уверенность, подтвердив экспериментально существование нового химического элемента. Мать испытывает отчаяние, когда слухи о гибели ее сына подтвердились. Эти аффекты не случайно рассматриваются Спинозой после аффектов надежды и страха: «...из надежды возникает уверенность, а из страха — отчаяние, если уничтожается причина сомневаться в исходе вещи» [5, с. 133]. Главное изменение, которое здесь происходит — это переход вероятности в достоверность. Таким образом, аффект надежды $X^+_p[u, u']$, где $p \in (0; 1)$, переходит в состояние $X^+_1[u, u']$, аффект страха $X^-_p[u, u']$, где $p \in (0; 1)$, — в состояние $X^-_1[u, u']$. И именно такого рода переходы составляют изменения положения дел для аффектов «уверенности» и «отчаяния» (заметим, что в данном случае кажется более приемлемым употребление термина «радость» для аффекта «уверенности»). Следовательно, мы вновь имеем здесь дело с аффектами на аффектах — аффектами второго порядка. Именно аффект вида $^+[X^+_p[u, u'], X^+_1[u, u']]$, где $p \in (0; 1)$ и X может отсутствовать, это аффект «уверенности» («радости»), аффект вида $^-[X^-_p[u, u'], X^-_1[u, u']]$, где $p \in (0; 1)$ и X может отсутствовать, — это аффект «отчаяния». Значения Ψ -функции в метаонтологии можно здесь определить по правилу: $\Psi(X^+_p[u, u']) = p$ и $\Psi(X^-_p[u, u']) = 1 - p$. Обосновывающие рассуждения именно о таком виде Ψ -функции в метаонтологии вполне аналогичны таковым для случая $\Psi(X^\pm \alpha[u, u'])$, описанного выше, но в приложении не к степени захваченности внимания α , а к вероятности p .

Попытка объяснения следующих аффектов переживания, рассматриваемых Спинозой, вновь предполагает введение новых структур. После аффекта «подавленности» Спиноза определяет аффект «сострадания»: «**Сострадание** есть неудовольствие, сопровождаемое идеей зла, приключившегося с другим, кого мы воображаем себе подобным» [5, с. 133]. Например, отец испытывает сострадание к сыну, оказавшемуся на скамье подсуди-

мых. Сын — человек, «подобный» отцу, т.е. близкий человек, в котором отец видит себя самого. С сыном происходит несчастье, и отец переживает это несчастье как свое собственное. Таким образом, аффект сострадания — это как бы перенесенный на себя аффект неудовольствия другого человека, и основой такого перенесения является рассмотрение этого человека как «своего», как «себя-в-ином». Если такой «перенесенный на себя» аффект брать с точки зрения только его результата, то это обычный аффект неудовольствия страдающего. И основное отличие такого аффекта от просто аффекта неудовольствия состоит в данном случае в его «истории», сопровождающей аффект: получении этого аффекта на основе эмпатии, отождествлении своего Я с Я того человека, которому страдают. Чтобы передать такого рода условия, во-первых, выразим идею того, *кто испытывает* аффект, в структуре аффекта. Через форму $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Y$ будем передавать тот факт, что аффект $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}$ переживается субъектом Y. Положим, что переменная Y может принимать такие значения, как: Я («Я»),]Я («не-Я», «другой»), Я⁺ («не-Я как Я», «свой»), Я⁻ («чужой», «враждебный мне») и, возможно, другие значения. Под формой $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}$ будем понимать сокращение для случая $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Я$ — аффекта $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}$, переживаемого Я (те же соглашения верны и для аффекта $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^0$, который я рассматриваю как выраженный в общей записи $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}$ через случай $X^{\pm}\alpha_p[u, u']$). Например, $^-[u, u']^+]Я$ — аффект неудовольствия, испытываемый «другим».

Если субъект («Я») представляет, что «свой» испытывает аффект неудовольствия, то и сам субъект («Я») начинает испытывать аффект неудовольствия, как бы подставляя свое Я на место «своего». Таким образом, происходит переход от $^-[u, u']^+]Y$, где $Y=Я^+$, к $^-[u, u']^+]Я$ на основе как бы подстановки Я на место Y через отождествление Y с Я⁺. Возможность такой подстановки («эмпатии») как раз и определяется близостью Я⁺ к Я. Таким образом, мы можем ввести нечто вроде выводимости в формальной аксиоматической теории:

$$X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Y, Y=Я^+ + X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Я.$$

Аффект $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Я$, полученный из аффекта $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}Y$ на основе такой выводимости и включающий в свое определение для субъекта эту выводимость, я буду кратко передавать формой $X^{\pm}\alpha_p[u, u']^{\pm}(Y+Я)$.

Аффект «сострадания» (к субъекту Y) в этом случае — это аффект вида $\bar{[u,u']}(Y+Я)$. Предполагается, что в этом случае остаются неизменными все конструкции аффекта, кроме смены его принадлежности тому или иному «Я». Конечно, это некоторый идеальный случай сострадания. Дуально к аффекту сострадания можно было бы определить аффект «сорадования» — $+[u,u'](Y+Я)$, но у Спинозы определения такого аффекта мы не находим (Спиноза пишет: «Какое должно дать название удовольствию, возникшему вследствие добра, полученного другим, я не знаю» [5, с. 102]). В русском языке, по нашему мнению, для этого вполне бы подошел термин «сорадование»).

Далее, например, Спиноза дает определения аффектам «превозношения» и «презрения»: «*Превозношение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие любви выше, чем следует. *Презрение* состоит в том, что ставят кого-либо вследствие ненависти ниже, чем следует» [5, с. 134]. Следует отметить, что здесь Спиноза употребляет понятие «любви» уже гораздо шире, чем это имелось в виду в аффекте «любви». Например, ниже, определяя аффект «сочувствия», он пишет: «*Сочувствие* есть любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует удовольствие при виде чужого счастья, и наоборот — неудовольствие при виде его несчастья» [5, с. 134]. Здесь под «любовью» несомненно имеется в виду такое *состояние* субъекта, которое позволяет ему перенести на себя все аффекты любимого человека. Основным выражением этого состояния является отождествление себя, своего Я, с Я другого человека, что, конечно же, есть нечто большее, чем отдельный аффект «любви» или «расположения». Таким образом, под «любовью» в этом более широком смысле мы должны здесь иметь в виду условие $X=Я^+$ для некоторого субъекта X как объекта любви. Это нечто большее, чем отдельный аффект. То же следует сказать и по поводу двух смыслов понятия «ненависть» («нелюбовь»). Есть аффект «ненависти», а есть «ненависть» как условие перенесения на себя всех аффектов ненавидимого лица с переворачиванием их знака. Таким условием является отождествление субъекта X с «чужим», «анти-Я» $Я^-$, т.е. $X=Я^-$. Чтобы различать указанные формы любви и ненависти, я буду об аффектах «любви» и «ненависти» («нелюбви») говорить именно как об *аффектах*, а о любви и ненависти во втором смысле — как о *состояниях*. Возвращаясь к аффектам «превозношения» и «презрения», я теперь буду иметь в виду, что в данном случае речь идет о состояниях любви и

ненависти к некоторому субъекту X. Например, мать испытывает любовь к сыну и превозносит, обожествляет его, представляя его лучше, чем он есть на самом деле. С другой стороны, расист презирает человека другой расы и ставит его ниже, чем это есть на самом деле. Здесь предполагается некоторая линейная шкала ценностей, в рамках которой можно оценить того или иного человека X, приписать ему определенную меру ценности, значимости $V(X)$.

Предполагается далее, что есть некоторая реальная ценность X — $V_R(X)$, и есть ценность этого человека в глазах аффективно переживающего субъекта $V(X)$, от имени Я которого рассматриваются все аффективные реакции. Действия, совершаемые в описываемых аффектах, это либо увеличение $V(X)$ по сравнению с $V_R(X)$, и здесь тогда $V(X) > V_R(X)$, либо уменьшение: $V(X) < V_R(X)$. Случай, когда ценность X преувеличивается, будем обозначать символом « $\uparrow X$ ». Если же ценность X занижается, то этот случай обозначим символом « $\downarrow X$ ». Причем в обоих случаях я предполагаю, что преувеличение ценности X совершается вследствие состояния любви к X, т.е. $X = Я^+$, а снижение ценности X происходит вследствие состояния ненависти к X, т.е. $X = Я^-$. Здесь мы, таким образом, имеем дело с выводимостями вида:

$$X = Я^+ + V(X) > V_R(X), \quad X = Я^- + V(X) < V_R(X).$$

Заметим также, что, работая в рамках феноменологического подхода, мы должны все рассматриваемые нами конструкции трактовать как феномены в рамках Я того субъекта, который и испытывает все описываемые аффекты (назовем это Я «центральным Я»). С этой точки зрения ценность $V_R(X)$ не следует трактовать как образование, трансцендентное по отношению к центральному Я, — это по-прежнему один из феноменов центрального Я, но, возможно, не столь аффективно окрашенный, как ценность $V(X)$.

Итак, под аффектом $\uparrow X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$ (или $\downarrow X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$) я буду теперь понимать аффект $X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$, где $\uparrow X$ (или $\downarrow X$). Случай, когда $\uparrow X$ или $\downarrow X$, будем обозначать через символ « $?X$ ». Тогда $?X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$ — это $X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$ при $?X$. Сам аффект $X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$ будем рассматривать как случай $V(X) = V_R(X)$ для причины X. Таким образом, наиболее общая, достигнутая на данный момент форма аффекта переживания — это аффект вида $?X^{\pm} \alpha_p [u, u'] (Y + Я)$.

Следующие два аффекта, определяемые Спинозой, — это аффекты «зависти» и «сочувствия». Спиноза пишет: «*Зависть* есть ненависть, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует неудовольствие при виде чужого счастья, и наоборот — находит удовольствие в чужом несчастье. *Сочувствие* есть любовь, поскольку она действует на человека таким образом, что он чувствует удовольствие при виде чужого счастья, и наоборот — неудовольствие при виде его несчастья» [5, с. 134]. Учитывая сделанные выше замечания, мы видим, что здесь Спиноза говорит не об аффектах, но о *состояниях* «любви» ($X=Y^+$) и «ненависти» ($X=Y^-$), которые, конечно же, постоянно приводят к порождению «перенесенных» аффектов «любви» и «ненависти». Здесь я предполагаю следующие выводимости:

$X \pm \alpha_p[u, u'] \pm Y, Y=Y^+ + X \pm \alpha_p[u, u'] \pm Y$ — для состояния «любви»,

$X \pm \alpha_p[u, u'] \pm Y, Y=Y^- + X \pm \alpha_p[u, u'] \pm Y$ — для состояния «ненависти».

Переход от аффекта слева от знака выводимости «+» к аффекту справа сопровождается не только сменой субъекта, переживающего аффект (субъект X меняется на субъекта с «центральным Y » — назовем такого субъекта «центральным субъектом»), но и сменой ψ -функции. В аффекте слева дана ψ -функция субъекта Y (ψ_Y), в аффекте справа — ψ -функция центрального субъекта (ψ). С этой точки зрения можно предполагать, что состояние «любви» выражается в отождествлении ψ -функции субъекта Y и центрального субъекта $\psi_Y = \psi$, что в свою очередь можно вывести из отождествления ψ -функции Y^+ -субъекта (ψ^+) и центрального субъекта $\psi^+ = \psi$. В случае же состояния «ненависти» ψ -функцию Y^- -субъекта (ψ^-) можно представить как противоположную ψ -функции центрального субъекта, т.е. $\psi^- = 1 - \psi$. С этой точки зрения равенство субъектов $Y=Y^\pm$ в рассматриваемых выводимостях можно понимать как условие присвоения ψ_Y -функции статуса ψ^\pm -функции: $\psi_Y = \psi^\pm$.

На этом Спиноза завершает рассмотрение аффектов переживания, «сопровождаемых идеями о внешней вещи». В нашей интерпретации это означает, что в аффекте переживания $X \pm \alpha_p[u, u'](Y+Y) X \neq Y$, и в этом смысле причина аффекта X (непосредственная или косвенная) есть «внешняя вещь», в то время как « Y » — это «вещь внутренняя». В том случае, когда на месте причины аффекта стоит « Y » центрального субъекта, получаем случай аффекта переживания, «сопровождаемого, как причиной, идеями о внутренней вещи» (см. [5, с. 134]).

Два первых аффекта переживания, основанных на идее внутренней вещи — это аффекты «самоудовлетворенности» и «приниженности». Спиноза определяет их следующим образом: «**Самоудовлетворенность** есть удовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает себя самого и свою способность к действию. **Приниженность** есть неудовольствие, возникшее вследствие того, что человек созерцает свою неспособность или бессилие» [5, с. 134]. Пусть центральный субъект — причина (прямая или косвенная) некоторого действия, выраженного в изменении положения дел $[u, u']$. Это условие мы можем выразить в виде формы $Я[u, u']$. Если в ходе этого действия степени себя субъекта растут, то действие — удачное, и человек тем самым проявляет «свою способность к действию», созерцая себя как причину этого удачного действия. Таким образом, аффект «самоудовлетворенности» — это аффект вида $Я^+[u, u']$. Это аффект любви к себе самому. Тогда аффект «приниженности» — это аффект вида $Я-[u, u']$ — аффект «нелюбви» к себе. Однако специфика этого аффекта проявляется в том, что здесь субъект оказался сам причиной действия, снижающего степени себя данного субъекта. Такое действие является **гетерономным** для субъекта, проявлением чуждой ему воли, охватившей его $Я$ и осуществившей себя через него. Именно в этом и проявляется «неспособность или бессилие» субъекта. Спиноза специально выделяет случай, когда в аффекте «приниженности» центральное $Я$ выступает не просто причиной гетерономного действия, но полной деятельной причиной, определяя действие $[u, u']$ «по свободному решению души» (имеется в виду, что «совершить действие свободно» есть то же самое, что совершить действие без принуждения, только по своей собственной воле = «сделать только свою волю причиной действия»). Мы можем ввести для случая субъектного действия $X[u, u']$, где X — субъект, специальное обозначение $[u, u']$, понимая под этим, что X — не просто причина действия $[u, u']$, но это действие совершается субъектом X как свободное, исходящее только от воли субъекта X (с точки зрения самого субъекта, конечно). Аналогично под формой $[u, u']$ я буду понимать случай собственного (для центрального субъекта) свободного действия $[u, u']$. С этой точки зрения аффекты «самоудовлетворенности» и «приниженности» могут быть рассмотрены и в рамках этого более свободного участия центрального субъекта в совершении деятельности. Случай $+[u, u']$ Спиноза по-прежнему называет аффектом «самоудовлетвореннос-

ти» (или «самодовольства»), в то время как для аффекта '[u,u'] он принимает термин «раскаяние». Спиноза пишет: «Самодовольство противопоставляется принижению, поскольку мы разумеем под ним удовольствие, возникающее вследствие того, что мы созерцаем нашу способность к действию. Если же мы разумеем под ним также удовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души, тогда оно противопоставляется раскаянию...» [5, с. 135]. Само же раскаяние Спиноза определяет таким образом: «*Раскаяние* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души» [5, с. 135]. Таким образом, как кажется, это аффект вида '[u,u']', когда субъект не просто обнаруживает себя как причину гетерономного действия, но как свободно решившего, по своей доброй воле совершившего это действие. Это усиливает момент абсурдности в такого рода ситуации, что и составляет необходимый момент раскаяния.

Далее Спиноза рассматривает аффект «самоуверенности»: «Самоуверенность состоит в том, что ставят себя вследствие любви к себе выше, чем следует» [5, с. 135]. Спиноза замечает, что «самоуверенность» — это тот же аффект «превозношения», но направленный на себя: «Таким образом, самоуверенность отличается от превозношения тем, что последнее относится к внешнему объекту, а самоуверенность к самому человеку, ставящему себя выше, чем следует» [5, с. 135]. Аффект «превозношения» — это аффект вида $\uparrow X^+[u,u']$. Здесь превозносится субъект X, не равный («внешний») центральному субъекту. Если же мы теперь на место X поставим Я центрального субъекта, то получим аффект «самоуверенности»: $\uparrow Я^+[u,u']$. Напомним, что превознесение X, т.е. $\uparrow X$, возникает как результат следующего вывода:

$$X = Я^+ - V(X) > V_R(X).$$

Состояние «любви» к X, т.е. $X = Я^+$, приводит в данном случае к переоценке X. Тогда, подставляя на место X Я, получим:

$$Я = Я^+ + V(Я) > V_R(Я).$$

В этом случае состояние «любви» к себе приводит к собственной переоценке. Так как $\psi^+ = \psi$, то $Я = Я^+$ по определению, и такого рода состояние есть нечто естественное для человека. Такого рода естественность состояния «любви» к себе («самолюбия») проявляется также и в том, что, по мнению Спинозы, невозможен аффект, противоположный «самоуверенности». В самом

деле, это должен был бы быть аффект вида $\downarrow Я[u, u']$, т.е. «ненависть» к себе-приниженному, причем такого рода принижение себя должно было бы быть результатом вывода:

$$Я = Я^- + V(Я) < V_R(Я).$$

В основе такого вывода, как мы видим, должно было бы лежать состояние «ненависти» к себе, т.е. $Я = Я^-$, что по определению невозможно, так как в этом случае мы получили бы для ψ -функций условие: $\psi^- = 1 - \psi$ и $\psi^- = \psi$, т.е. $\psi \equiv 1 - \psi$ — противоречие. Спиноза пишет: «Этот аффект («самоуничтожения». — **В.М.**) не имеет себе противоположного, ибо никто не ставит себя вследствие ненависти к самому себе ниже, чем следует» [5, с. 135]. А как же быть со случаями, когда кажется, что так и происходит, например, когда человек «ставит себя ниже, воображая, что он к чему-либо неспособен», либо когда человек думает, что «он ничего не может знать наверное и не может желать или делать ничего, кроме неправильного или постыдного»? В этих и им подобных случаях, считает Спиноза, возникает особый аффект, не противоположный «самоуничтожению», но похожий на такого рода противоположный аффект. Такой аффект Спиноза называет «самоуничтожением»: «*Самоуничтожение* состоит в том, что ставят себя вследствие неудовольствия ниже, чем следует» [5, с. 136]. Формулировка такого аффекта отличается от невозможного аффекта «ставить себя вследствие ненависти к самому себе ниже, чем следует» только одним — «ненависть» заменена на «неудовольствие». В этом различии и проявляется наиболее ярко, по нашему мнению, различие у Спинозы между *аффектом* и *состоянием* «любви-ненависти», введенное нами выше. Если состояние «ненависти» к себе невозможно, то *аффект* «ненависти» («нелюби») к себе вполне возможен, считает Спиноза. Итак, если по-прежнему обозначать аффект «самоуничтожения» как аффект вида $\downarrow Я[u, u']$ — «ненависть к себе-приниженному», то основное изменение здесь должно затронуть характер вывода, на основании которого возникает в данном случае состояние приниженности себя. Недооценка себя должна вытекать в данном случае не из состояния «ненависти» к себе ($Я = Я^-$), которое невозможно, но из *аффекта* «ненависти» к себе. Таким образом, принижение себя в этом случае предполагает следующую выводимость:

$$Я[w, w'] + V(Я) < V_R(Я).$$

Именно эту выводимость я буду считать предположенной в аффекте «самоуничтожения» $\downarrow Я[u, u']$. Замечу, что я различаю здесь два аффекта «ненависти» к себе: аффект $Я[w, w']$, дающий

основание для принижения себя, и аффект $\downarrow Я[u, u']$ — аффект «ненависти» уже к себе-приниженному. Если изменение $[u, u']$ — это следствие влияния приниженного образа $\downarrow Я$, за что к нему и испытывается аффект «ненависти», то изменение $[w, w']$ — это некоторое гетерономное действие субъекта, давшее повод к снижению значимости субъекта. В общем случае это разные действия, поэтому я и использую для них различные обозначения.

Наконец, последние два аффекта переживания, которые мы находим у Спинозы, — это аффекты «гордости» и «стыда». Спиноза определяет их следующим образом: «*Гордость* есть удовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, хвалят. *Стыд* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, порицают» [5, с. 136]. Например, учитель гордится своим лучшим учеником, молодая девушка стыдится своего некрасивого лица. В этих случаях центральный субъект совершает какое-либо действие (учитель учит ученика, девушка показывает свое лицо), т.е. дана конструкция $Я[u, u']$ с позиции центрального Я. Совершаемое действие оценивается окружающими (в представлении центрального субъекта), т.е. образуется мера $V_S([u, u'])$, где через индекс «S» я передаю то условие, что ценность $[u, u']$ рассматривается как публичная (social). Пусть $V > 0$ выражает факт положительной оценки, $V < 0$ — отрицательной, и $V = 0$ — нейтральной оценки. В случае аффекта «гордости» действие $[u, u']$ рассматривается как положительное публичное действие, т.е. $V_S([u, u']) > 0$, при образовании аффекта «стыда», наоборот, $V_S([u, u']) < 0$. В общем случае *ценность* — это *оператор* P , определенный на субъектной онтологии (множестве положений дел). Если $Pu = u'$ и $\psi(u) < \psi(u')$, то оператор P может быть рассмотрен как положительная ценность, если $\psi(u) > \psi(u')$ — как отрицательная ценность, если $\psi(u) = \psi(u')$ — как нейтральная ценность. В качестве *меры* ценности P мы можем рассмотреть разность $\psi(u') - \psi(u)$. Таким образом, если речь идет о ценности $V(x)$, то x рассматривается как оператор на множестве положений дел. Если дана мера $V_S([u, u'])$, то сам отрезок $[u, u']$ рассматривается как оператор, переводящий первоначальное положение дел u в конечное u' . Тогда $V_S([u, u']) = \psi_S(u') - \psi_S(u)$ для некоторых *публичных* степеней себя $u \in S$. Таким образом, кроме, если так можно выразиться, «личных» степеней себя центрального субъекта определены и некоторые «публичные» степени себя. Так как изменения ψ -функции уже доста-

точно для смены субъектной онтологии, то мы можем говорить и о существовании некоторой «публичной» субъектной подонтологии в рамках субъектной онтологии центрального субъекта. Это позволяет субъекту испытывать и разного рода «публичные» аффекты, энергетика которых обеспечивается ψ_S -функцией. Таким образом, аффект «гордости» — это аффект «публичной» любви к себе $Я^{+S}[u, u']$, где изменение степеней себя в переходе от u к u' рассматривается с точки зрения ψ_S -функции, что выражено нами символом «S». Аналогично аффект «стыда» может быть рассмотрен как $Я^{-S}[u, u']$ — аффект «публичной» нелюбви к себе, что обеспечивается снижением ψ_S -функций в этом аффекте. Тот факт, что Спиноза определяет «гордость» и «стыд» как аффекты «удовольствия-неудовольствия» соотв., а не как аффекты «любви-ненависти», можно объяснить тем, что в рамках публичной онтологии оценивается только действие $[u, u']$, а не вся конструкция $Я[u, u']$.

Спиноза различает «стыд» и «стыдливость». Он пишет: «*Стыд* есть неудовольствие, следующее за поступком, которого нам стыдно; *стыдливость* же есть страх или боязнь стыда, препятствующая человеку допустить что-либо постыдное» [5, с. 137]. Таким образом, аффект стыдливости можно представить как $Я^{-S}_p(u, u')$, где $p \in (0, 1)$.

На этом Спиноза завершает определение аффектов переживания. Наиболее общая форма представления аффекта переживания может быть теперь выражена в следующем виде:

$$?^{\pm}\alpha^S_p[u, u'](Y+Я).$$

Здесь к форме $?X^{\pm}\alpha_p[u, u'](Y+Я)$ добавлены условия возможности, если X — субъект, и определения аффекта через ψ_S -функцию (индекс «S» слева от $[u, u']$).

Аналогично могут быть проинтерпретированы и аффекты желания, однако за недостатком места я вынужден ограничиться только интерпретацией аффектов переживания. Только кратко отмечу основной принцип подхода к интерпретации аффектов желания. Объясняя свое понимание желания, Спиноза замечает: «Итак, я разумею здесь под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями человека, и нередко до того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться» [5, с. 130]. Желание я предлагаю интерпретировать через обоб-

щенный градиент $\text{Grad}E\psi(u) = (E\psi(u), E\psi^+)$ (см. [7]). Положение дел u^+ , где $\psi(u^+) = \psi^+$, можно рассматривать как *предмет* желания $\text{Grad}E\psi(u)$, — то, что желается в $\text{Grad}E\psi(u)$.

На этом я завершаю рассмотрение определений аффектов в «Этике» Спинозы. Надеюсь, что и уже проведенный анализ может продемонстрировать плодотворность идей субъектных онтологий для выражения всех основных конструкций, используемых Спинозой. Несомненно, что это только начало большой работы, предполагающей построение основ своего рода «научной антропологии». Возможность более строгого описания аффектов позволит, как можно надеяться, подойти с новых позиций и к дедуктивной части «Этики» Спинозы. Ближайшей задачей здесь будет создание реконструкций «геометрического метода» Спинозы в рамках основных понятий субъектных онтологий.

Литература

1. *Моисеев В.И.* Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. — Воронеж: Изд-во Вор. ГУ, 2000. — 106 с.
2. *Моисеев В.И.* От биологии к витологии: новая точка зрения на феномен живого существа // Математика. Компьютер. Образование. Сб. научн. тр. Под ред. Г.Ю.Ризниченко. Вып. 7, Ч. 1. М., 2000. С. 89—99.
3. *Моисеев В.И.* Тайна Вильгельма Дильтея // Вопросы методологии. № 1-2. М., 1999. С. 131—141.
4. *Моисеев В.И.* Синергетика и проблема единства живой и неживой природы // Синергетика. Труды семинара. Том 4. Естественнонаучные, социальные и гуманитарные аспекты. М., 2001. С. 187—209.
5. *Спиноза Б.* Этика. СПб.: Аста-пресс Ltd, 1993.
6. *Моисеев В.И.* От биологии к витологии: новая точка зрения на феномен живого существа // Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция) /Отв.ред. О.Е.Баксанский. М., 2001. С. 222—233.
7. *Моисеев В.И.* Проблема субъектной силы // Диагностика и прогнозирование социальных процессов. Сб. науч. тр. каф. Социол. /Под ред. Г.А.Котельникова. Белгород, 2001. Вып. 3. С. 19—27.

Нелинейность эпистемологического обоснования*

Проблема обоснования знания в философской традиции связана с характеристикой *пропозиционального знания*: знания, что нечто имеет место, что некоторое суждение является истинным. Что значит для кого-то *знать нечто* в этом философски центральном смысле? Каким условиям должно удовлетворять когнитивное состояние, чтобы представлять собой подлинный случай пропозиционального знания? Более или менее общепринятым в современной, постановочной эпистемологии является следующий ответ. Для того, чтобы мы могли сказать, что некто *A* знает, что *P*, где *P* — некоторые пропозиции (суждения), должны быть выполнены три условия:

- (1) *A* должен уверенно полагать, что *P*,
- (2) *P* должно быть истинно, и
- (3) полагание *A*, что *P* (убеждение** *A* в том, что *P*), должно быть адекватно обосновано.

Таким образом, этот подход состоит в том, что адекватная теория познания может быть успешно построена в терминах обоснованных убеждений. Доказательно обоснованными, в наиболее общем виде, признаются те из наших убеждений или пола-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 01-03-00008.

** Есть смысл оговориться, что убеждением или полаганием (в качестве полных синонимов) я называю базовый ментальный носитель истинности и/или обоснованности, чему соответствует английский термин *belief*. Перевод *belief* как «полагание» или «убеждение» соответствует отечественной логической традиции — в отличие от метафорических контекстов, где этот термин переводится как «вера» или даже «верование».

ганий, относительно которых нам явно или неявно известны (могут быть рационально реконструированы) причины, по которым мы принимаем и поддерживаем эти убеждения.

Возражение этой позиции связано, также в наиболее общем виде, с тем, что в этом случае знание лишается некоторого совершенно особенного, выделенного статуса по отношению к другим «ментальным» состояниям. Показать эту «невыделенность» знания (например, отсутствие принципиальной границы между пропозициональным знанием, в том числе эмпирическим, и религиозной верой) и было, как мне представляется, главной целью Ч.С.Пирса, к которому восходит обсуждаемая позиция; но, в самом деле, ее обратной стороной является отказ от знания возможности занимать привилегированное в эпистемическом отношении положение (знать нечто) и отличать эпистемически ценный дискурс от любого другого — прежде всего от вымысла, фантазии и прочего, чему мы привыкли противопоставлять достоверное знание в обыденной практике. В этой связи для эпистемологии, развиваемой как теория обоснования, актуальной проблемой становится проблема истинностной проводимости (*truth-conduciveness*) обоснования: насколько обоснованность убеждения может обеспечивать его истинность или повышать вероятность его истинности? Как связано обоснование нашего убеждения с реальностью, относительно которой убеждение может быть истинным или ложным? Можно ли найти надежный показатель такой связи в некоем более строгом смысле: в смысле соответствия определенному эпистемическому стандарту?

Попытки таким образом усилить критерий обоснованности убеждений, повысив его надежность, происходят в двух направлениях.

— Вводится дополнительное требование когнитивности: обоснованность убеждения, что *p*, в этом смысле должна означать не просто наличие основания полагать, что *p*, но принадлежность этого основания к системе актуальных убеждений полагающего или *до-ступность* его полагающему в качестве предмета осознания.

— Еще одно требование, которое может быть успешно применено здесь — это более традиционное и хорошо известное в логике, восходящее к Декарту и Лейбницу требование обоснованности всех посылок обосновывающего вывода.

Эти дополнительные требования создают дополнительное затруднение, которое состоит в следующем: если обоснованность одного убеждения требует, чтобы прежде было обосновано другое убеждение, а то, в свою очередь, требует предварительной обоснованности третьего и т.д., то в такой ситуации обоснование даже не может начаться. Если обоснование некоторого убеждения происходит из его логической выводимости из других, предположительно обоснованных, убеждений, а обоснование этих других убеждений может зависеть от их инференциальных отношений к другим убеждениям, и так далее, то это угрожает потенциальным регрессом эпистемического обоснования *ad infinitum* и скептицизмом.

Есть два главных традиционных подхода к теории обоснования знания: фундаментализм и когерентизм. Оба являются нормативными представлениями о правилах, в силу которых пропозиции должны быть приняты или отклонены, или расценены как неопределенные. Согласно фундаментализму, не каждая из причин наших убеждений должна быть поддержана какой-либо другой, потому что есть основные, базовые причины, которые не имеют необходимости в дальнейшей поддержке. Согласно когерентизму, процесс предоставления причин может не содержать никакой причины, которая не поддержана другой причиной, но число причин не бесконечно; таким образом, убеждения взаимно поддерживают друг друга — убеждение делает обоснованным его когерентность с другими убеждениями, а стандарты того, что составляет когерентность, как и в когерентной теории истины, принадлежат непосредственно самой теории.

Фундаменталистское решение проблемы регресса состоит в том, что рано или поздно агент достигнет базовых убеждений, которые эпистемически обоснованы, но их обоснование не зависит от логически выведенных отношений к дальнейшим убеждениям, и, таким образом, регресс останавливается. Когерентная теория обоснования отклоняет это фундаменталистское решение и настаивает, что любое убеждение (такого рода, к которому применима теория) зависит в своем обосновании от логически выведенных отношений с другими убеждениями и в конечном счете с полной общей системой убеждений, поддерживаемой рассматриваемым агентом. Согласно когерентной теории, обоснование этой системы убеждений логически предшествует обоснованию составляющих ее убеждений и достигается в конечном счете когерентностью системы, где когерентность

зависит от того, как сильно объединена или связана система на основании инференциальных связей (включая объяснительные связи) между ее членами.

Вообще говоря, сам критерий, по которому различаются возможные подходы к теории обоснования, может быть сформулирован как вопрос о том, существуют ли убеждения и утверждения, которые *не нуждаются* для своего обоснования в других убеждениях и утверждениях? В основе положительного ответа на этот вопрос лежала бы здравая интуиция целесообразности: для того, чтобы мы вообще могли делать значимые утверждения о мире, нам не следует оспаривать то, что люди гораздо чаще правы, чем неправы, когда делают перцептуальные утверждения о содержании своего восприятия. Если человек говорит: «Я вижу стол перед собой» или «Это моя рука», то с нашей стороны действительно разумно, вслед за Муром, считать, что такие утверждения несут некоторую презумпцию истины. Однако мы можем так считать потому, что мы знаем некоторые эмпирические факты — или, точнее, знаем определенные *формы фактуальности* и определенные способы обращения с определенными классами эмпирических фактов, — а не потому, что класс перцептуальных утверждений (или любой другой) обладает присущими ему свойствами, делающими возможной презумпцию истины. Источником последней будут истинностные операторы — т.е., говоря в общих чертах, факты, если мы принимаем корреспондентную теорию истины, и другие элементы нашей когерентной системы, если мы принимаем когерентную теорию истины, — а не носители истины, т.е. не сами конструкции. С одной стороны, истина в любом случае не может быть внутренне присущим свойством очень многих видов языковых выражений — контингентно истинных утверждений, не-аналитических утверждений и т.п. С другой стороны, даже если мы поддержим требование независимости истинностных операторов от сознания, отсюда еще никак не будет следовать, что тот или иной вид утверждений, делаемых истинными этими операторами — например, перцептуальные утверждения — может быть обоснован уже тем самым и не нуждается для своего обоснования в других утверждениях. Это означало бы, что мы отождествляем истинность и обоснованность утверждений, о которых идет речь — что неприемлемо.

Возникающая здесь проблема — непосредственный результат эпистемической проблемы регресса. Если мы отклоняем фундаментализм (и если бесконечный регресс обоснования так-

же отклонен как в психологическом отношении невозможный и в любом случае эквивалентный скептицизму), то регресс эпистемического обоснования неизбежно приводит нас к кругу в обосновании. Это наиболее существенная причина, в силу которой фундаменталисты возражают когерентистской альтернативе: проблема регресса дает важный аргумент в пользу фундаментализма.

Итак, вопрос, попросту говоря, таков:

где мы можем (или нам следует) остановиться в обосновании?

Любые возможные попытки ответа на этот вопрос будут учитывать два указанных аспекта: проблему доступа агента познания к собственной системе убеждений и проблему обоснованности всех участвующих в обосновании элементов.

Можем ли мы считать, что все наши убеждения доступны нашей рефлексии? Если нет, то мы выделяем в классе наших оснований полагать, что *p*, подкласс оснований, принадлежащих к системе актуальных убеждений полагающего — но остальные основания тогда остаются для нас «черными ящиками». Проблема доступа может быть проиллюстрирована ее онтологической экстраполяцией: схожим образом мы разделяем мир «идеального» на две части: мир наших мыслей и чувств, доступных нам в качестве непосредственных данных сознания, и мир «мирового духа» или Бога, или других сверхъестественных и потусторонних нематериальных сущностей — мир, существование которого мы можем предполагать или постулировать, но который в любом случае не дан нам в познании прямо, в качестве содержания нашего сознания. Мы можем, в духе позитивистских воззрений (применительно к обоснованию соответствовавших бы фундаментализму), считать, что в ходе развития знания допущение о наличии идеального и при этом недоступного (рациональному) познанию мира оказывается избыточным. Так, из структуры научного знания устраняется идея Бога: наука может объяснять мир «без этой гипотезы». Однако применительно к проблеме доступа мы видим, что отсюда вовсе не следует, будто мы в «состоянии установить и поддерживать полный контроль приобретением нами знания: на этот процесс будут оказывать влияние те области психического, которые закрыты для саморефлексии или ускользают от нее. В этом отношении место Бога занимает либидо или ницшеанский рессентимент, или другие предполагаемые виды бессознательного. Понятно, что они обладают совершенно иным онтологическим статусом, чем сфера

«сверхъестественного», и в этом отношении позитивистский «антиметафизический» пафос не пропадает даром, однако метаэпистемологически это означает, что некоторые части содержания нашей собственной головы для нас в конечном счете так же непознаваемы, как, скажем Бог.

Это в определенном смысле влияет на наш подход к проблеме доступа. Если мы стремимся дать на нее положительный ответ, то это будет означать следующие требования:

– для когерентной теории обоснования — требование когерентности с полной системой убеждений агента познания;

– для фундаменталистской теории обоснования — требование доступности всех тех убеждений агента познания, которые не требуют дальнейшего обоснования.

Тогда наш вопрос будет таков:

имеет ли агент познания адекватный доступ к своей системе убеждений?

Проблемы, возникающие в связи с доступом агента познания к своей собственной системе убеждений, оказываются принадлежащими к двум аспектам.

– Если такой доступ достигнут, то возникает проблема эпистемологического статуса его результата — который можно охарактеризовать как рефлексивное метаубеждение, описывающее *полное* содержание системы убеждений. Такое метаубеждение было бы очевидно контингентным и эмпирическим, и, следовательно, в любой когерентной теории должно было бы обосновываться обращением к когерентности. Но поскольку любое когерентное обоснование, которое должно быть доступным для агента познания, должно обратиться к такому метаубеждению, чтобы характеризовать систему убеждений, с которой обосновываемое убеждение должно согласоваться, постольку когерентное обоснование самого этого мета-убеждения оказывается полностью и безвозвратно циркулярным. Здесь не поможет никакое обращение к нелинейному обоснованию, так как то, что объясняется, и есть как раз то, как возможно нелинейное когерентное обоснование.

Возможно решение этой проблемы с помощью так называемой «доксастической презумпции». Идея состоит в том, что когерентное обоснование должно исходить из предварительного предположения о том, что схватывание агентом познания своей полной системы убеждений по крайней мере приблизительно правильно (тогда как последующие непринципиальные исправления могут вноситься путем обращения к когерентности). След-

ствием этой презумпции является то, что последующее обоснование контингентно по отношению к предполагаемой правильности схватывания, а следовательно, скептический вопрос о том, действительно ли это предположение правильно, не может быть адресован когерентной теории.

– Второй аспект проблемы доступа таков: обладают ли обычные агенты познания когда-либо фактически (или могут ли обладать) чем-либо подобным рефлексивному схватыванию полного содержания своих систем убеждений, которого требует когерентная теория? Здесь, вероятно, когерентная теория должна будет согласиться, что обычные случаи обоснования являются только приближением — и, возможно, довольно отдаленным — к идеальному обоснованию, которое она изображает.

Таким образом, мы видим, что трудности, связанные с проблемой доступа, оказываются адресованы *prima facie* когерентной теории, требуют от нее уступок и уточнений и тем самым помогают придавать форму основному фундаменталистскому возражению когерентной теории обоснования — обвинению в циркулярности, в ведении нашего рассуждения по кругу. Если мы полагаем, что b_1 , то мы можем также рационально предположить b_2 , а если мы полагаем, что b_2 , то мы можем также рационально предположить b_1 ; их взаимная поддержка не дает нам никакой причины для того, чтобы полагать и то, и другое. Поэтому фундаменталистский вопрос, адресованный когерентной теории, будет, далее, таков:

что делает одно полное множество связанных (когерирующих друг с другом) убеждений T_1 более приемлемым, чем альтернативное полное множество связанных убеждений T_2 ?

Со скептической точки зрения, когерентизм либо дает ответ на этот вопрос, либо нет. Если такой ответ дается, то это подразумевает отказ от центрального когерентистского тезиса, так как теперь имеется причина для принятия множества убеждений T_1 , которая сама не принадлежит T_1 , а такая позиция принадлежит фундаментализму. Если такой ответ не дается, то принятие T_1 произвольно.

Этот сильный аргумент основан на принадлежащей здравому смыслу идее о том, что некоторые утверждения, особенно перцептуальные, могут быть непосредственно обоснованы субъектом, знающим их «по знакомству», чувственно их воспринимающим. Однако если мы считаем, что приобретаем знание о вещах не посредством некоторого сущностного усмотре-

ния, врожденных идей гносеологической координации, а рациональным путем, приобретая знание об их признаках, то альтернатива, которую мы отнесли было к здравому смыслу, становится менее привлекательной, так как знание о признаках вещей неизбежно привлекает убеждение или утверждение, а именно утверждение, что то, что мы знаем, есть *F*, или во всяком случае походит на вещи, которые являются *F*. Кроме того, даже если бы наше приобретение знания о вещах имело иную форму, трудно видеть, как это могло бы *обосновывать* что-либо. Если предмет моего познания — *F*, который является *G*, то это само по себе еще не способно поддержать мое утверждение «*F* есть *G*», если я не знаю *F* как *F* и так же как *G*. Лишь постольку, поскольку я способен оценить содержание опыта, я могу использовать этот опыт в обосновании более сложных требований о мире.

Этот антифундаменталистский аргумент может быть продолжен требованием, заключающимся в том, что любое утверждение может быть изменено; не существует никаких непересматриваемых (in corrigible) утверждений, или во всяком случае (поскольку только это здесь для нас важно) никаких непересматриваемых утверждений, которые могли бы дать основания для нашего знания. Основной аргумент в пользу этого таков: обычная функция утверждения — описать некоторое положение дел, которое находится вне непосредственно самого утверждения (и процесса его порождения), а значит, всегда будет существовать такая логическая возможность, которой утверждение и описываемое положение дел не могут соответствовать одновременно. Это справедливо и для тех случаев, когда положение дел находится вне сознания субъекта, и для тех, когда оно внутренне по отношению к нему, а следовательно, проблема доступа не решается в фундаменталистских теориях так просто и легко, как они на это претендуют. В самом деле, мы не просто принимаем наши фундаментальные классификации как основанные на объективных подобиях среди вещей — мы имеем для этого серьезное основание; мы выявляем эти подобия через восприятие. Однако это полностью совместимо с тем, чтобы принимать, как это происходит в когерентной теории обоснования, что никакие утверждения не являются непересматриваемыми, т.е. нет такого класса утверждений, которые воспринимаются как окончательные и не допускающие никакого сомнения.

Однако фундаменталистские теории могут содержать требование основополагающей роли не для всех непересматриваемых утверждений, но по крайней мере для некоторых из них. Это

нарушает классическое логическое правило обоснованности всех посылок обосновывающего вывода, но призвано спасти подобную фундаменталистскую эпистемологию хотя бы такой ценой. Эта победа оказывается пирровой, поскольку и антикогерентистское обвинение в циркулярности лишается одного из своих оснований, однако такой фундаментализм «с человеческим лицом» сохраняет свою главную эпистемологическую привлекательность, поскольку эта попытка спасения совершается ради все той же маммоны здравого смысла или ради принципа экономии мышления. Соответственно, она принимает эмпирицистские или дефляционистские формы, к возражению которым я перехожу.

В дефляционистском духе непересматриваемое суждение иногда определяется как такое, истина которого следует из самого того факта, что это суждение высказано. Безусловно, есть класс суждений, которые являются непересматриваемыми в *этом* смысле — например, «Я существую» и «Я высказываю это суждение» (а отсюда и «Я высказываю суждение, что F есть G »); вопрос заключается в том, *можем ли мы строить остальную часть нашего знания на суждениях такого вида?* Ведь непересматриваемость в этом смысле — свойство очень многих суждений, которые далеки от того, чтобы быть бесспорно истинными. Так, суждение «Я существую» может быть непересматриваемым *для меня*, но из этого, строго говоря, вовсе не следует, что Максим Лебедев существует в некоторой описываемой этим предложением действительности. Усомниться в этом можно многими способами, начиная с тривиальных сомнений в корректности постановки переменной (например, меня подменили в роддоме) и переходя к более сложным аргументам о способах существования субъекта, допускающим неподлинность моего восприятия мира (вроде Патнэмова аргумента о мозгах в бочке). Если вообще из того факта, что я высказываю суждение «Я существую» в значении «Максим Лебедев существует», может следовать, что это суждение истинно в этом значении, то лишь в том случае, если причина того, почему это суждение является собой, т.е. этим конкретным суждением, отчасти состоит в том, что оно высказано *мною*. Таким образом, статус непересматриваемости придается здесь суждению не его формой, не наличием в нем тех или иных элементов, не его принадлежностью к тому или иному типу, а тем единичным фактом, что оно высказано определенным человеком в определенных обстоятельствах. Причем

сам этот человек не обязательно должен *знать*, что это суждение истинно: условием идентичности данного высказанного суждения «я существую» в значении «Максим Лебедев существует» может быть то, что оно должно быть высказано Максимом Лебедевым, но я могу об этом и не знать, потому что я забыл, кто я (или никогда и не знал этого). Можно дать и менее субъективный, хотя и более софистичный аргумент: истинность утверждения « $2 \cdot 2 = 4$ » также следует из того факта, что оно высказано определенным человеком (например, мной) в определенных обстоятельствах, поскольку это утверждение необходимо истинно, а истинность необходимо истинных утверждений следует из чего угодно — но это вовсе не означает, что мне известна таблица умножения. Таким образом, подобные непересматриваемые суждения не могут служить основанием знания, так как их непересматриваемость не дает никакой гарантии их истинности.

Проблема возникает потому, что обоснование знания всегда зависит от обстоятельств и от других убеждений, наличествующих у субъекта. Данная до сих пор характеристика непересматриваемости еще не подошла к тому анализу, что суждения, составляющие основания знания, не просто должны быть истинны, но также должны «содержать собственное *обоснование*. Но *никакое* суждение не может само себя обосновывать (или демонстрировать отсутствие необходимости в обосновании) в том отношении, что всегда можно представить такой *контекст*, в котором ему потребуется обоснование.

Однако утверждение о том, что знание имеет основания, само по себе не равнозначно тому, чтобы считать, что оно основано на суждениях, которые являются непересматриваемыми или абсолютно самообосновывающимися. Скорее это означает, что знание основано на суждениях, имеющих некоторую *презумпцию* обоснованности. Мы принимаем их за обоснованные, проявляя своего рода эпистемологический гуманизм, подобный презумпции невинности для членов общества, и если в последнем случае мы реализуем некоторый явно или неявно заключенный общественный договор, то и в первом мы фактически находимся в ситуации, имеющей форму существования конвенции об основаниях знания.

Здесь возможен, далее, следующий контраргумент. Несомненно, что люди обычно правы в своих суждениях о содержании своего восприятия, и весьма разумно считать, что такие суждения несут презумпцию истины, но мы можем считать, что

это так (а не иначе), в силу того, что мы знаем некоторые эмпирические факты, а не только в силу свойств этих высказываний. В этом отношении суждение обосновано всегда в отношении других суждений, и нет никаких суждений, которые могут обосновать остальную часть наших убеждений, сами при этом не нуждаясь в обосновании.

Отрицание наличия самообосновываемых утверждений может принимать форму следующего требования, которое можно рассматривать как верификационистское или антисептическое: поскольку мы можем поддерживать утверждения лишь другими утверждениями или критиковать и отклонять утверждения лишь в свете других утверждений, постольку требование о наличии фактов, полностью независимых от этих утверждений — фактов, которым они могут соответствовать или не соответствовать — должно быть отброшено. Это согласуется с представлением о том, что полная структура наших обоснований и наших обоснованных убеждений может не отражать действительность. Современные защитники когерентной теории обоснования (например, К.Лерер, Г.Харман, М.Уильямс) воздерживаются от этого требования, однако этот ход легко совершали британские идеалисты или логические позитивисты — т.е. когерентисты, не вдающиеся в различие истины и обоснования. Такая (радикальная) позиция состоит в следующем: поскольку мы можем принимать или отклонять пропозиции лишь в соответствии с другими пропозициями, относительно других пропозиций, постольку предположение о наличии фактов, полностью независимых от этих пропозиций (фактов, которым они могут соответствовать или не соответствовать), является пустым и бесполезным. Если бы такие факты и существовали, мы никогда не могли бы узнать что-либо о них, и они не могли бы иметь никакого значения для нас. С такой точки зрения, недостаток идеи корреспонденции, соответствия действительности, состоит в том, что она разделяет наши суждения, с одной стороны, и действительность, которой они призваны по этой теории соответствовать, с другой, как логически различные элементы, без какой бы то ни было возможности дать *рациональную* теорию их взаимосвязи. (В самом деле, единственный выход корреспондентной теории — объявить эту взаимосвязь отношением *sui generis*, так как ее невозможно ни объяснить в терминах чего-либо, ни редуцировать к чему-либо.) Однако только в том случае, если такая взаимосвязь доступна интеллектуальному постижению, существует «для сознания» и может быть понята мной и другими людьми.

Для логических позитивистов отклонение корреспонденции (и фундаменталистской теории обоснования, хотя они и не оперируют различием) вызвано тем соображением, что предложения, призванные описывать действительность, независимую от системы наших убеждений и обоснований, не могут иметь никакого значения, так как они недоступны проверке или фальсификации. Однако вполне возможно отказаться отклонять такие утверждения, но в то же время допускать скептическую возможность, что наши убеждения могут быть ложными, а наши обоснования могут быть не в состоянии соответствовать действительности. Поэтому можно придерживаться когерентной теории обоснования при отклонении какой бы то ни было формы когерентной теории истины.

Аналогичным образом возможно поддерживать когерентную теорию истины, сочетая ее с фундаменталистской теорией обоснования. Когерентная теория обоснования отрицает наличие класса утверждений или убеждений, которые некоторым образом обосновывали бы сами себя и которые давали бы нам возможность обосновывать суждения, не принадлежащие к этому классу. Однако было бы вполне совместимо с самой ортодоксальной когерентной теорией истины считать, что такой класс есть. Можно считать, что такой привилегированный класс состоит из наших *перцептуальных* утверждений, и считать, что они обосновывают сами себя, в том смысле, что всякий раз, когда они вообще высказаны, они могут считаться обоснованными; умеренная версия такого подхода может состоять в том, что они обладают некоторой презумпцией обоснованности, которая может быть опровергнута очевидными противоречивыми свидетельствами в конкретных случаях, но которая в отсутствие такого свидетельства позволяет утверждению считаться не нуждающимся ни в каком дальнейшем обосновании. Высказывание таких утверждений тогда составляло бы требование о характере той когерентной системы, которая здесь составляет истину; это требование будет состоять в том, что для некоторого класса значений p из « S утверждает, что p » следует « S обоснованно утверждает, что p ».

Поскольку когерентная теория истины не влечет за собой когерентную теорию обоснования, постольку предположение о наличии такого класса базовых утверждений, в соответствии с которыми обоснована остальная часть нашего знания, не может быть опровергнуто. Наиболее вероятный и часто встречающийся-

ся кандидат на эту роль — перцептуальные утверждения, выражающие факты непосредственного наблюдения. Они не нуждаются ни в каком обосновании, автоматически обоснованны и истинны в силу самого сделанного утверждения. Всякий раз, когда мы стремимся проверить более сложную гипотезу, мы обращаемся для этого к опыту, а обращение к опыту должно пониматься как обращение к утверждениям этого рода, дающим нам «неоспоримую точку контакта между знанием и действительностью». С такой точки зрения, следует отбросить когерентную теорию истины, потому что утверждения наблюдения дают нам надежную истину, которая не состоит в когерентности, и именно их средствами оцениваются истинностные значения других утверждений.

Однако здесь появляется дилемма: являются ли утверждения наблюдения подлинными сообщениями о некоторых состояниях дел или нет? Если да, то они всегда могут быть ошибочными, причем в двух отношениях.

(1). Если они выражены словами, то всегда возможно, что говорящий — по забывчивости или оговорившись — использует неправильное слово.

(2). Такие утверждения могут быть рассмотрены как утверждения личного перцептуального опыта, которые *могут* быть выражены словами — таким способом, что некто может сделать утверждение, что *p*, при том, что он выберет для этого неправильные слова или у него не будет хватать слов, чтобы выразить это. Однако здесь все еще будет сохраняться логическая возможность того, что утверждение не будет соответствовать тому, что оно предназначено описывать, а следовательно, оно будет ложным. (Более широкое развитие этой идеи приводит к так называемым аргументам Гетье, показывающим, что мы можем обладать истинным необоснованным убеждением и ложным обоснованным.)

Поскольку утверждения наблюдения могут не быть истинными, постольку здесь нет аргумента против когерентной теории истины: их истина вполне может состоять в когерентности в пределах системы наших убеждений. Если же предъявить к утверждениям наблюдения требование самообоснования, то оно было бы направлено только против когерентной теории обоснования, а не против когерентной теории истины.

Однако возможно, что утверждения наблюдения могут не быть подлинными сообщениями о состояниях дел. Мы можем, подобно логическим позитивистам, сравнить их с аналитичес-

кими утверждениями и выдвинуть требование, что логически невозможно искренне согласиться с ложным утверждением наблюдения, если употребленные слова не истолкованы неправильно. Согласно этому представлению, утверждение наблюдения, выраженное в словах, может быть ошибочным, потому что мы могли ошибиться в значениях слов, но то, что эти слова выражают, не может быть ошибочным, потому что истина этого утверждения состоит не более чем в том, что оно является предметом убеждения. Можно, далее, предположить, что приписывание нашим ощущениям некоторых внутренних характеристик снимет здесь возможность ошибки, потому что мы знаем ощущения как обладающие этими признаками. Но это все же едва ли позволит нам установить, что состоит скорее в корреспонденции, чем в когерентности; я вовсе не обязательно буду непогрешимо прав относительно некоторого объекта, доступного для моего наблюдения. Я просто знаю свое ощущение в данный момент как ощущение красного цвета, и это — все, что я об этом знаю; нет никакого дальнейшего факта относительно того, чему мое ощущение действительно подобно — того, чему мое понимание может соответствовать или не соответствовать. Согласно подобным представлениям, утверждения наблюдения имеют вид: «Мне кажется в данный момент, что я вижу то-то и то-то»; и это не колебание в требовании относительно того, каким способом вещи существуют в действительности, а адекватное выражение моего теперешнего убеждения. Для того, чтобы это утверждение было истинным, оно должно (и ему достаточно) быть полагаемым, и здесь не может быть никаких дальнейших фактов, в зависимости от которых это убеждение соответствовало или не соответствовало бы чему-либо.

Такая позиция оказывается полностью совместима с когерентной теорией истины. Тезис о том, что истина состоит в когерентности с некоторой системой убеждений, совместим с тем, что есть убеждения, истина которых состоит в их полагаемости — в том, что кто-то так считает. Если *p* — такое убеждение, то истинность «*p* полагаемо» будет зависеть от его отношений к остальной части когерентной системы, но «*p* полагаемо» влечет за собой *p*. Когерентная теория противостоит абсолютистской идее о трансцендентности истины, т.е. о том, что истина убеждения может состоять в его соответствии действительности, независимой от того, что о ней полагают — но это не та, которая связана с подобными утверждениями наблюдения.

Итак, в первом случае утверждения наблюдения не обязательно будут истинными, хотя могут быть способны к самообоснованию; во втором случае они должны быть истинными всякий раз, когда они полагаемы, но из этого не следует, что они способны к самообоснованию. С такой точки зрения мы можем считать обоснованным наше принятие перцептуального утверждения (или, скорее, того, что оно выражает), если мы знаем вещи:

(а) что это утверждение принадлежит к такому типу выражений, что оно должно быть истинным всякий раз, когда оно служит объектом чьего-то убеждения, и

(б) что оно действительно, фактически служит объектом чьего-то убеждения.

Требование (а) неизбежно подразумевается при высказывании утверждения. Таким же естественным может показаться и (б), так как мы обычно предполагаем, что таковы наши собственные убеждения. Однако это не всегда так, поскольку такая уверенность зависит от фоновых предпосылок, которые могут быть не универсальны. Прежде всего, рассмотрение этих предпосылок будет методологически зависимо, но и, более тривиально, можно помыслить такие случаи, в которых мои убеждения о моих собственных убеждениях будут фактически ошибочны тогда, когда я их уверенно поддерживаю — например: я могу полагать, что верю в счастливую жизнь после смерти, но все же реакция на смертельную опасность может быть такова, если бы я вовсе в это не верил. И даже в тех случаях, когда я действительно вряд ли буду ошибаться в том, что я полагаю, что *p*, еще не гарантирован факт, что я полагаю, что я полагаю это.

Таким образом, если мы вернемся к нашему вопросу — где мы должны остановиться в обосновании? — то теперь мы можем сказать, что обвинение в циркулярности — это не специфический аргумент фундаментализма против когерентизма: оно может быть в определенном смысле возвращено. Проблема бесконечного регресса является насущной вовсе не исключительно для когерентизма: хотя в фундаменталистских теориях она принимает совсем иные формы, но и они не свободны от нее. Вечный вопрос теории познания об *основаниях знания*, рассмотренный в терминах современных теорий обоснования, приводит нас к необходимости применения здесь более радикальной альтернативы.

Последняя может состоять в отклонении идеи — явно или неявно присущей характерным представлениям проблемы регресса — о том, что отношения обоснования предполагают ли-

нейный, асимметричный порядок зависимости среди рассматриваемых убеждений. Вместо этого можно предположить, что обоснование является в конечном счете холистическим и нелинейным по характеру, поскольку все убеждения в системе состоят в отношениях взаимной поддержки, но ни одно из них эпистемически не предшествует другим. Таким образом, круга удастся избежать, поскольку первичной единицей обоснования предстает сама система убеждений. А составляющие ее обосновываются лишь деривационно, на основании их вхождения в эту систему.

Тогда мы можем, в частности, определить как когерентность само свойство системы, в силу которой происходит деривационное обоснование. В самом деле, когерентные теории не отрицают, что сенсорное наблюдение или восприятие играют важную роль в обосновании; скорее они отрицают то, что эта роль должна быть рассмотрена фундаменталистским способом, а утверждают вместо этого, что обоснование утверждений наблюдения в конечном счете вытекает также из соображений когерентности. И в этом отношении обоснование того убеждения, которое скорее получено опытным путем, чем выведено инференциально, может тем не менее зависеть от его когерентности с фоновой системой убеждений. Но не менее важно и то, что рассматриваемое обоснование все же должно зависеть некоторым способом от того факта, что это убеждение является результатом восприятия. Если бы это было не так и обоснование зависело бы только от когерентности пропозиционального содержания убеждения с остальной частью когнитивной системы и ни от чего больше, то эмпирический статус этого убеждения становился бы иррелевантным. А это существенно обеднило бы наше знание. Таким образом, невозможно игнорировать ни то, ни другое, и для того, чтобы обоснование могло состояться, мы должны исходить (и фактически исходим в нашей когнитивной практике) из всех возможных видов наших убеждений в их сложном взаимодействии.

Различение между такими подходами в теории обоснования может соответствовать, далее, различению между ее интерналистской и экстерналистской версиями. Согласно первой, обоснованные убеждений обосновывается исключительно их когнитивными характеристиками, т.е. поскольку они могут быть осознаны как обоснованные (благодаря своим внутренним свойствам или благодаря своим связям с другими убеждениями). Согласно второй версии, некоторые убеждения надежны благодаря но-

мическим (например, каузальным) связям с внешними, не относящимися к системе убеждений, факторами. Фундаментализм представлен обеими версиями, тогда как когерентизм развивается в основном как интерналистская теория. Однако если мы признаем здесь многофакторное динамическое взаимодействие, онтологически и эпистемологически неоднородное и многоуровневое, то это позволяет нам в определенном смысле не рассматривать как непреодолимое противоречие не только между когерентизмом и фундаментализмом, но и между интернализмом и экстернализмом. С точки зрения нелинейности обоснования, последнее является приемлемым (скажем, необходимым и достаточным или предоставляющим наилучшее объяснение, и т.д.) не потому, что оно априорно ассоциируется с какой-либо одной концептуальной схемой, но потому, что оно формируется в результате согласования нескольких концептуальных схем, обладающих, в том числе, различным онтологическим статусом. А это, в свою очередь, означает не только то, что реальная когнитивная деятельность людей оказывается в такой же степени определяющей теорию, как и определяемой ею, но и то, что это в равной с теорией степени относится ко внетеоретической действительности.

В.Г.Буданов

Принципы синергетики и язык

О естественном и искусственном. Речь пойдет о диалоге естественных и формальных языков, однако начнем с замечания о необъяснимости языка научными методами в классическом смысле, т.к. наука, будучи сама продуктом и частью культурной языковой среды, является лишь средством самоописания языка. Точнее, наука является рефлексивным, наиболее прозрачным участком петли круговой причинности в процессе самопознания, самоподдержания, самообновления языка. Тем самым она не может претендовать на независимую метапозицию вне языка и также обречена на сомнения и слепые пятна понимания характерного для любого автопоэтического процесса. Причем речь идет вовсе не обязательно о науке языкознания, но о любой достаточно развитой, хорошо формализованной области научного знания, например о математике или физике.

Естественный язык рождался в процессе антропогенеза из процессов коммуникации человека с природой и с себе подобными, так же и наука возникла позже по сходным мотивам, но ее языки, в общих чертах повторяя путь естественного языка, не просто вторичны, но сознательно сакрализованы, хотя и в очень жестких формах. Например, математическое определение должно быть неузвимой догмой, находящейся в вакуумной упаковке, защищенной от скоропортящихся ассоциаций; поэтому, видимо, математика и живет так же долго, как и мировые религии.

Эвристические и философские аспекты моделирования общественных феноменов в последнее время обсуждаются особенно интенсивно, и здесь наблюдается явный прогресс не только в

метафорическом переносе методов синергетики на гуманитарную почву, но и в понимании психологических и методологических проблем применения этих методов (1-8).

Вместе с тем математическое моделирование человекомерных процессов — тема по-прежнему деликатная и для многих сомнительная в силу плохой определенности понятий состояния социальной системы, обоснованности вида связей и ее дифференциальной динамики. Эти вопросы нельзя решать универсальными рецептами и они всегда останутся предметом диалога эксперта-гуманитария и математика-модельера. Сам же диалог, по словам одного известного математика, зачастую напоминает «любовные игры слепых в зарослях крапивы» — при явной заинтересованности сторон возникают постоянные и непредсказуемые ситуации острого непонимания и неприятия. Вероятно, и поэтому тоже можно слышать, иногда от очень авторитетных гуманитариев, об опасности использования формальных методов в антропной сфере, где человек рефлексивен, непредсказуем, свободен, культурно-историчен. Все это так, но если пытаться сохранить когнитивную и прогностическую ценность науки, в чем преуспело естествознание, а не только дескриптивно-компаративную, то неизбежен поиск усредненных, коллективных степеней свободы, поддающихся в мягком смысле математическому моделированию, при учете социогенетических аспектов природы человека. И здесь, мы считаем, в моделировании необходим больший акцент на принципах наблюдаемости и коммуникации (3-5).

В этой связи особо следует сказать о способах функционирования понятий и терминов в обыденном языке. Здесь, в отличие от формальных языков, где в коммуникации правит бал бинарное отношение эквивалентности (справедливы свойства рефлексивности, симметричности и транзитивности), позволяющее вводить жесткую классификацию объектов, в большей степени допускается отношение толерантности (отсутствует свойство транзитивности, например друг моего друга не обязательно мой друг), произвольное использование которого и позволяет естественному языку развиваться, границы становятся полупрозрачными, возникают цепочки метафор и ассоциаций. Более того, в толерантности допускается идея случайных процессов в коммуникации (бессознательная подмена неких признаков при понимании сообщения). Так возникает языковой шум, флуктуации, генеративный хаос. Если толерантность — самодовлеющее начало, то языковые игры могут оторвать нас от культурной тра-

диции и унести в виртуальные миры постмодерна, если же нет, то мы обязаны подумать о субстратной модели языка, в которой субстратом и служит культура.

В этой работе будем понимать язык в субстратно-сетевой метафоре, когда каждое слово, понятие и вообще объект языка связан с каждым другим объектом языка посредством реальной или возможной коммуникации, новые объекты могут создаваться посредством коммуникации известных по правилам кентавристики (комбинаторная семантика, но не комбинаторный смысл). Изначальные смыслы и правила коммуникации задает субстрат-культура. Это напоминает нейросеть, но с обобщенным понятием нейрона-объекта языка. Напомним, что метафорой языка может быть и полевая теория (7), и дифференциальная динамика (8). Ну, а теперь к принципам.

Любой эволюционный процесс выражен чередой смен оппозиционных качеств — условных состояний порядка и хаоса в системе, которые соединены фазами перехода к хаосу (гибели структуры) и выхода из хаоса (самоорганизации). Из этих четырех стадий лишь одну стабильную мы относим к Бытию, гомеостазу системы, зачастую она наиболее протяженная по времени, остальные три так или иначе связаны с хаосом и относятся к Становлению или кризису. Условность такого разбиения связана с тем, что во всяком порядке есть доля хаоса и, наоборот, в хаосе можно найти элементы порядка, проблема в мере их смешивания, да и сами категории порядка и хаоса зависят от позиции наблюдателя. В синергетике достаточно развиты универсальные методы и язык описания этих стадий. В простейшем варианте можно предложить 7 основных принципов синергетики: два принципа Бытия, и пять Становления.

Принципы Бытия. Они характеризуют фазу «порядка», стабильного функционирования системы, ее жесткую онтологию, прозрачность и простоту описания, принцип иерархического подчинения Г.Хакена, наличие устойчивых диссипативных структур — аттракторов, на которых функционирует система.

1. Гомеостатичность. Гомеостаз — это поддержание программы функционирования системы, ее внутренних характеристик в некоторых рамках, позволяющих ей следовать к своей цели —аттрактору. Эта корректировка осуществляется за счет отрицательных обратных связей (доля сигнала с выхода системы подается на вход с обратным знаком), подавляющих любое отклонение в программе поведения, возникшее под действием внешних воздействий среды.

В языковой среде обратные связи поддерживаются в коммуникативных практиках частотным закреплением в памяти культуры, употребимостью интерпретации. Существование аттрактора понимания многих субъектов было подтверждено еще в 30-е годы Бартлеттом (8). Они противостоят языковому хаосу, флуктуациям «испорченных телефонов», так бытуют понятия, модные словечки, сленг.

Эти структуры существуют лишь пока в систему подается поток вещества, энергии и информации — так называемые диссипативные (рассеивающие энергию, информацию) структуры, далекие от равновесия. Именно такими структурами являются все живые системы, они умирают без постоянной прокачки вещества и энергии через систему, без обмена веществ.

Язык так же жив лишь в речевых потоках-практиках, иначе он мемориален, мертв, но все же может служить анатомичкой, как латынь. Этот принцип объединяет многие идеи кибернетики, системного анализа и синергетики.

2. Иерархичность. Наш мир иерархизован по многим признакам. Например, по масштабам размеров, времен, энергий.

Основным смыслом структурной иерархии является составная природа вышестоящих уровней по отношению к нижестоящим. То, что для низшего уровня есть структура-космос, для высшего есть бесструктурный элемент хаоса, строительный материал. То есть Космос предыдущей структуры служит Хаосом последующей, и мы говорим о нематериальной иерархии, например, в языке (фонемы, морфемы, слова, фразы, тексты) и в мире идей (мнения, взгляды, идеологии, парадигмы), в уровнях управления и т.д.

Всякий раз **элементы, связываясь в структуру, передают ей часть своих функций, степеней свободы**, которые теперь выражаются от лица коллектива всей системы, причем на уровне элементов этих понятий могло и не быть. Эти коллективные переменные «живут» на более высоком иерархическом уровне, нежели элементы системы, и в синергетике, следуя Г.Хакену, их принято называть **параметрами порядка** — именно они описывают в сжатой форме смысл поведения и цели-аттракторы системы. Описанная природа параметров порядка называется **принципом подчинения**, когда изменение параметра порядка как бы синхронно дирижирует поведением множества элементов низшего уровня, образующих систему. Такова в идеале роль законодательства в обществе, делегировавшего государству часть сво-

бод своих граждан; так в бурлящем потоке воды кружит водоворот, увлекающий частицы в слаженном танце. Так язык формирует хаос звуков, лепит лепет младенца.

Важным свойством иерархических систем является *невозможность полной редукции*, сведения свойств более сложных иерархических уровней к языку более простых уровней системы. Каждый уровень имеет внутренний предел сложности описания, превысить который не удастся на языке данного уровня. Существуют зоны непрозрачности языка— семантического хаоса. Это есть еще одна причина иерархии языков, отвечающих иерархии уровней, хорошо известная в машинных языках программирования.

Выделенную роль в иерархии систем играет время, и синергетический *принцип подчинения Хакена формулируется именно для временной иерархии*. Представим нашу реальность бесконечной чередой структурных временных уровней-масштабов, от мыслимых сегодня, самых быстрых процессов в микромире до масштабов времени жизни Вселенной; впрочем, это может быть и мир нефизических явлений.

Рассмотрим теперь три произвольных ближайших последовательных временных уровня. Назовем их микро-, мезо- (или макро-) и мегауровнями соответственно. Принято говорить, что *параметры порядка* это долгоживущие коллективные переменные, задающие язык среднего мезоуровня (например, канва, фабула повествования). Сами они образованы и управляют быстрыми, короткоживущими переменными, задающими язык нижележащего микроуровня. Последние ассоциируются для мезо– (макро-) уровня с бесструктурным «тепловым» хаотическим движением, неразличимым на его языке в деталях (собственно слова, тексты персонажей). Следующий, вышележащий над макро– (мезо-)уровнем, мегауровень образован сверхмедленными «вечными» переменными, которые выполняют для макроуровня роль параметров порядка, но теперь их принято называть *управляющими параметрами* (культурная среда, долговременный мотив автора).

Итак, на каждом уровне системы сосуществуют представления, идеалы, категории «хаоса» и «вечности», как атрибутов присутствия, дыхания соседних микро– и мегауровней, как принцип открытости системы, принадлежности иерархической цепи мироздания. Это древние архетипы, жившие в человеческой культуре всегда. Сами же переменные макроуровня — параметры порядка, победившие хаос, задают онтологию, закон существования, порядок вещей, «порядок» бытия данного уровня.

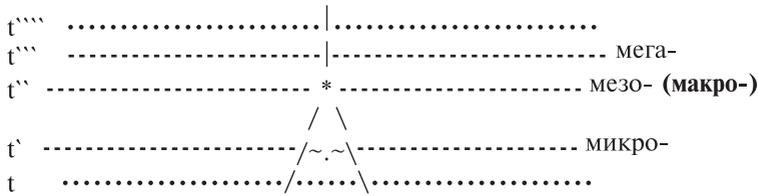


Рис. 1 Иерархия временных масштабов (dt) коэволюционирующих уровней
 ...>>dt''''>>dt'''>>dt''>>dt'>>...>>

В точке бифуркации (*) макроуровень исчезает и возникает прямой контакт микро– и мегауровней, рождающий макро-уровень с иными качествами. Точка бифуркации лишь мгновение на макро– и мегауровнях, является протяженной во времени областью кризиса на микроуровнях.

При рассмотрении двух соседних уровней **принцип подчинения гласит: долгоживущие переменные управляют короткоживущими**; вышележащий уровень, нижележащим см. рис 1. Так в романе Ивана Ефремова небольшая горстка правителей ДЖИ (долгоживущих) вершат судьбы большинства КЖИ (короткоживущих). Микроскопические движения беспорядочно снующих молекул складываются в осязаемый порыв ветра, который уносит их на огромные по сравнению с микро-перемещениями расстояния. Миграционные потоки определяют распределение особей популяции или народонаселения, а культурная традиция воспроизводится во множестве семей на протяжении поколений.

В языке мы видим несколько аспектов этого принципа. Самое очевидное, что время произнесения рассказа больше, чем предложения, а последнего больше, чем слова. Однако объекты языка мультитемпоральны, бытуют сразу во всех уровнях и как материал микро-, и как фабула макро-, и как вечный символ мега-, создавая параллельные планы повествования речи. Так коротенькие первые слова ребенка завораживают родителей, это не простые слова, а мега-символы их долговременных чаяний; так слова команды или лозунга манифестируют напряжение долговременных целей-ценностей.

В заключении подчеркнем, **что принцип подчинения справедлив не всегда**, его не стоит абсолютизировать. Не всегда удастся указать способ возникновения параметра порядка, или управляющего параметра из переменных низшего уровня. Зачастую это формирование происходило очень давно и совсем не из этих

переменных, и мы наблюдаем лишь *наследованную иерархичность* либо кажущуюся. Так первые праязыки тонут в пестроте разноплеменных современных языков и наречий; вымершие архаические организмы дали фантастическое разнообразие жизни. Все это свидетельства того, что иерархичность не может быть раз и навсегда установлена, т.е. не покрывается только принципом Бытия, порядка. Необходимы принципы Становления— проводники эволюции. Там принцип подчинения будет выступать совсем в иной форме. В частности, именно там мы соотнесем с грамматическими формами подчинения и рождения смысла.

Принципы Становления. Они характеризуют фазу трансформации, обновления системы, прохождение ею последовательно путем гибели старого порядка, хаоса испытаний альтернатив и, наконец, рождения нового порядка.

Начнем с первых трех принципов, «ТРЕХ НЕ», которых всячески избегала классическая методология, но которые позволяют войти системе в хаотическую креативную фазу. Обычно это происходит за счет положительных обратных связей, усиливающих в системе внешние возмущения.

3. Нелинейность. Линейность — один из идеалов простоты и вождление многих поколений математиков и физиков, пытавшихся свести реальные задачи к линейному поведению. Гомеостаз системы часто осуществляется именно на уровне линейных колебаний около оптимальных параметров, поэтому так важен простой линейный случай. Он экономит наши интеллектуальные усилия. Определяющим свойством линейных систем является принцип суперпозиции: сумма решений есть решение, или иначе — результат суммарного воздействия на систему есть сумма результатов, так называемый линейный отклик системы, прямо пропорциональный воздействию. Идеальная метафора — чем больше тем лучше».

Итак, *нелинейность есть нарушение принципа суперпозиции в некотором явлении: результат суммы воздействий не равен сумме их результатов.* В гуманитарном, качественном смысле: результат непропорционален усилиям, неадекватен усилиям, игра не стоит свеч; целое не есть сумма его частей; качество суммы не тождественно качеству слагаемых, и т.д. Последнее, в частности, следует из того факта, что в системе число связей между ее элементами растет быстрее числа самих элементов.

Люди строят прогнозы, усваивая опыт, как правило, сознательно или бессознательно, линейно экстраполируя (продолжая) в будущее происходящее сейчас или бывшее в ближайшем про-

шлом. Зачастую ожидания не оправдываются — отсюда и поговорка «история учит нас, что ничему не учит», т.к. история, безусловно, нелинейный процесс и ее уроки не сводятся к выработке условного рефлекса на происходящее. Но это не значит, что надо отказаться от быстрого линейного прогнозирования, этого основного стандарта нашего мышления, просто надо знать область его применимости.

Любая граница целостности объекта, его разрушения, разделения, поглощения предполагает нелинейные эффекты. Можно сказать, что нелинейность «живет», ярко проявляется вблизи границ существования системы.

Органы чувств также имеют нелинейные характеристики чувствительности, границы восприятия, иначе мы были бы все видящими, все слышащими сказочными существами. Чувство меры чисто нелинейный эффект — оптимум-граница, когда желание достижимого сменяется на избегание нежелаемого.

В процессе коммуникации явления границы повсеместны и избыточная аргументация утомляет, а не убеждает. В простейших языковых конструкциях повтора: да, да-да, да-да-да, ... с некоторого момента утвердительный эффект не усиливается, а приводит к мысли об аномальном или гротескном поведении говорящего. Также увеличение паузы в речи подчеркивает значимость произносимого, напрягает внимание, но при чрезмерной длительности имеет обратный эффект, повествование распадается.

Используя слово в одном и том же значении в тексте несколько раз, мы сознательно или невольно уточняем это значение, достраиваем аттрактор. Но вместе с тем всякий раз возможна и метафора переноса за границы аттрактора, где метафоризация может стать болезненной модой, и его употребление, начавшееся с прецедента перехода одной границы, будет по толерантным цепочкам инфицировать другие области культуры, пока окончательно не обесценится и не заболтается, не обесмыслится, а культура не получит иммунитет. Такова участь многих знаковых терминов и теорий.

В культуре всегда были экстремальные формы бытия — эта жажда пограничного: войны, дуэли, корриды, единоборства, альпинизм, экстрим, да и судьба изредка подбрасывает экзистенциальные моменты, трагизм нравственного выбора, или смерть близких. Но границу постоянно дарит нам культура здесь и сейчас — ценности повседневного бытия в умении проживать

эту ситуативную границу в слове, действии, ощущении мира и себя; традиция умела делать это за счет сакрализации обыденного времени-быта, мы не умеем.

Сами человеческие отношения носят крайне нелинейный характер, хотя бы потому, что существуют границы чувств, эмоций, страстей, вблизи которых поведение становится «неадекватным». Кроме того, коллективные действия не сводятся к простой сумме индивидуальных независимых действий. Например, девушка, собравшая поклонников на свой день рождения, рискует вместо праздника получить ссору и лишиться многих из них. В этом и состоит психологическая сложность, нелинейность задачи подбора коллективов фирм, кафедр, компаньонов по бизнесу из профессионалов, формально гарантирующих успех. Нелинейна всегда и задача принятия решения, выбора. В литературе можно было бы привести пример смещения, эклектики стилей повествования, что обычно вызывает раздражение; но можно создать образ смешной абсурдной отвратительной химеры, соединяя вполне безобидные эпитеты.

Еще одна иллюзия линейного мышления, играющая с нами злую шутку, — достижимость бесконечности. Вспомните массовый психоз, азарт игры в финансовые пирамиды; или веру в безудержный материальный прогресс общества. Видимо, ситуация сложнее, образ бесконечности процесса восходит к архетипам эсхатологического времени и как самый долгоживущий параметр завораживает. Но прямые графики линейных законов уходят в бесконечность только в теории, а в действительности все конечно, имеет границы и рано или поздно жизнь предъявит жесткий счет разочарований. Линейные стратегии мышления экономны и эффективны, но лишь в умеренных рамках гомеостаза, вне которых они обманчивы, а порой и опасны.

В кризисных ситуациях, повсеместных в наше время, востребуются именно нелинейные методы, нелинейное мышление.

4. Незамкнутость (открытость). Свойство, которое долгое время пугало исследователей, размывало понятие системы, сулило неконтролируемые проблемы. Поэтому, хотя в природе все системы в той или иной степени открыты, исторически первой классической идеализацией было понятие замкнутой, изолированной системы, не взаимодействующей с другими телами. Она являет образ маленькой вселенной на ладони, прозрачной и подвластной нашему разуму. В ней есть что-то сродни таинству творения, игры — мы ее выделили, удалили из бесконечно сложного мира и тихонько подсматриваем за ней.

Важно понять, что любую систему можно с заданной точностью считать замкнутой достаточно малое время, тем меньшее, чем больше открыта система. И если это время существенно больше времен описания-наблюдения за системой, то такая модель оправдана. В языке, видимо, это запрет на герменевтику, обращенную к культурному ресурсу и подсознанию. Фактически это фиксация принятия первого понимания-впечатления.

Для замкнутой системы справедливы фундаментальные законы сохранения (энергии, импульса, момента импульса), радикально упрощающие описание простых систем. Но самое главное для нас: в замкнутых системах с очень большим числом частиц справедлив второй закон (второе начало) термодинамики, гласящий, что энтропия S (мера хаоса) со временем возрастает или остается постоянной $S > 0$, т.е. хаос в замкнутой системе не убывает, он может лишь возрастать, порядок обречен исчезнуть.

Открытость текста к языковой среде как в актах создания, так и интерпретации очевидна. Она имманентна языку через множество ассоциаций, которые модулированы культурными и индивидуальными особенностями.

Именно открытость позволяет эволюционировать живым системам от простого к сложному, разворачивать программу роста организма из клетки зародыша. Это означает, что иерархический уровень может развиваться, усложняться только при обмене веществом, энергией, информацией с другими уровнями.

В неживой природе диссипация (преобразование системой поступающей энергии в хаотическую — тепловую) тоже может приводить к упорядоченным структурам. Например, эволюция Солнечной системы, или дорожка водоворотов за веслом на быстрой воде. Именно с описания таких систем в химии и теории лазера и началась синергетика.

Оказывается, что при переходе от одного положения гомеостаза к другому, в области сильной нелинейности система становится обязательно открытой в точках неустойчивости. Даже если вы использовали первоначально замкнутую модель, в таких точках ее следует расширить до открытой. Но для этого мы должны познакомиться со следующим принципом.

5. Неустойчивость. Последнее из трех «не» (нелинейность, незамкнутость, неустойчивость) содержит в себе два предыдущих и вообще долгое время считалось дефектом, недостатком системы. Ну, кто будет конструировать неустойчивый велоси-

пед или самолет? (Хотя и тот и другой сконструированы.) В механизмах, двигателях это «мертвые» точки, которые надо проскакать по инерции — особая инженерная задача. Так было до недавнего времени, пока не понадобились роботы нового поколения, перестраиваемые с одной программы-гомеостаза на другую; обучающиеся системы, готовые воспринять разные модели поведения. Всякий раз система подходит к точке выбора, неустойчивости системы.

Архетипом неустойчивости можно считать перевернутый маятник, который готов упасть вправо или влево в зависимости от малейших воздействий извне или случайных тепловых колебаний материала маятника, ранее абсолютно несущественных. Таким образом, в точке неустойчивости система (даже замкнутая) действительно открыта, является чувствительным приемником воздействий других уровней бытия, причащается Универсуму, получает информацию, ранее недоступную ей. Такие состояния неустойчивости, выбора принято называть точками бифуркаций (буквально двузубая вилка, по числу альтернатив, которых может быть и не две), они непеременны в любой ситуации рождения нового качества и характеризуют рубеж между новым и старым. *Значимость точек бифуркации еще и в том, что только в них можно не силовым, информационным способом, т.е. сколь угодно слабыми воздействиями, повлиять на выбор поведения системы, на ее судьбу.*

Существуют системы, в которых неустойчивые точки почти повсеместны, например развитая турбулентность, и тогда наступает хаос, бурлящий поток, влекущий систему в неизвестность. Синергетика располагает средствами описания и таких систем. На жизненном пути каждого из нас очень много точек бифуркаций, выбора, осознанных и неосознанных. В языке это моменты выбора нужного слова, нужного аргумента.

6. Динамическая иерархичность (эмерджентность). Основной принцип прохождения системой точек бифуркаций, ее становления, рождения и гибели иерархических уровней. Этот принцип описывает возникновение нового качества системы по горизонтали, т.е. на одном уровне, когда медленное изменение управляющих параметров мегауровня приводит к бифуркации, неустойчивости системы на макроуровне и перестройке его структуры. Каждому знакомы метаморфозы воды (пар-жидкость-лед), происходящие при строго определенных температурах фазовых переходов, температурах бифуркаций. На уровне качественного

описания, взаимодействия мега– и макроуровней все привычно, но и необъяснимо. Необходимо включение в описание третьего, микроуровня, которое стало осмысленным лишь во второй половине XX века. Именно тогда на языке трех мега-, макро-, микроуровней удалось описать процесс исчезновения и рождения в точке бифуркации макроуровня (см. рис. 1). В точке бифуркации коллективные переменные, параметры порядка макроуровня возвращают свои степени свободы в хаос микроуровня, растворяясь в нем. Фигура речи рассыпается и в хаосе слов подбираются, слагаются, крепнут очертания новой фигуры. Затем в непосредственном процессе взаимодействия мега– и микроуровней рождаются новые параметры порядка обновленного макроуровня. В этом случае креативная триада Теос + Хаос = Космос представлена как процесс рождения параметров порядка: «управляющие сверхмедленные параметры мегауровня» + «короткоживущие переменные микроуровня» = «параметры порядка, структурообразующие долгоживущие переменные мезо(макро)уровня». Однако теперь параметры порядка появляются как самые быстрые, динамичные, неустойчивые макро-флуктуации в хаосе микроуровня, и в фазе становления принцип подчинения Хакена гласит — побеждает быстрее, т.е. самая неустойчивая мода. В языке, среди частей речи, такой самой быстрой активной переменной будет глагол. Подробнее процессы становления смысла были рассмотрены в (7).

Отметим парадоксальный на первый взгляд результат (Ю.Л.Кли-монтович), что возникновение турбулентности, вихрей текущей жидкости, вовсе не есть увеличение беспорядка, но рождение коллективных макродвижений, макростепеней свободы из хаотических броуновских движений микроуровня жидкости — рождение порядка. Беспорядок же ощущается нами с позиции макроуровня, как увеличение его сложности и непредсказуемости. Так и речь есть упорядочение семантического хаоса.

Мгновение между прошлым и будущим — точка бифуркации, на микроуровне является целой эпохой перемен-трансформаций. Именно здесь происходит выбор, точнее, эволюционный отбор альтернатив развития макроуровня, которому мы уделим особое внимание.

Например, забастовка общественного транспорта ненадолго возвращает нам радость свободы самостоятельного передвижения; а безвластие смутного времени возвращает людям свободу выбора способов защиты жизни и собственности, способов про-

питания и т.д. Подобные обременительные степени свободы и побуждают нас к скорейшему преодолению хаоса, кризиса, общественной бифуркации.

7. Наблюдаемость. Принцип, который подчеркивает ограниченность и относительность наших представлений о системе в конечном эксперименте. В частности, это принцип относительности к средствам наблюдения, ярко заявивший свои права в теории относительности и квантовой механике. В теории относительности метры и секунды свои для каждого движущегося наблюдателя, и то, что одновременно для одного, не одновременно для другого. В квантовой механике, измеряя точно одну величину, мы одновременно обречены на неведение относительно многих других (принцип дополнительности Бора). В *синергетике это относительность интерпретаций к масштабу наблюдений и изначальному ожидаемому результату.*

С одной стороны, то, что было хаосом с позиций макро-уровня, превращается в структуру при переходе к масштабам микроуровня. *Т.е. сами понятия порядка и хаоса, Бытия и Становления относительно к масштабу-окну наблюдений.* Целостное описание иерархической системы складывается из коммуникации между наблюдателями разных уровней, подобно тому, как коммуницируют наблюдатели разных инерциальных систем отсчета в теории относительности или создается общая научная картина мира из мозаики дисциплинарных картин, или проводится мониторинг социальных систем.

С другой стороны, проблема интерпретации сродни проблеме распознавания образов, грубо говоря, — мы видим в первую очередь то, что хотим, что готовы видеть, как на литографиях Мориса Эшера. Вспомните игру фантазии при разглядывании причудливых форм облаков. Отчасти и наука не свободна от этой игры, ведь ее делают люди. Мы приводим аргументы и объяснения из арсенала культурно-исторических доминант, в которых воспитаны, научных парадигм, которым следуем, авторитетов, которым верим. И очень часто открытие, лежащее на поверхности, в руках ученого, отбрасывается, как методическая или приборная погрешность. И тех, кто могли, но не стали нобелевскими лауреатами намного больше, чем тех, кто осмелился думать и видеть мир иначе.

Здесь наша языковая метафора есть не просто ландшафтоведение, картографирование текста за счет коммуникации различных наблюдателей соседей, но допущение и другого типа

покрытия (чего не знает естествознание), и расслоение ландшафта, т.е. пребывание одновременно в различных темпоральных модусах, различных планах текста. Возможно, в этом и заключена сила классики, несмотря на слабый, по меркам современного триллера, сюжет — высокая многомерность и достоверность.

В заключении отметим ограниченность самой схемы разбиения реальности на бытие и становление в чистом виде. В последние десятилетия активно изучаются системы, в которых хаотическое поведение является нормой, а не кратковременной аномалией, связанной с кризисом системы. Это прежде всего турбулентность, климатические модели, плазма. Это означает перекрытие разных иерархических уровней на одном масштабе наблюдения, присутствия неустойчивости, хаотичности на уровне бытия — так называемые странные аттракторы, аттракторы с хаотической компонентой. Т.е. **следует различать хаос бытия и хаос становления**. Примером хаоса бытия является разнообразие форм жизни биосферы, гарантирующее ее устойчивость; наличие легкой хаотичности ритмов сердца, являющееся признаком хорошей адаптивности сердечно-сосудистой системы, необходимый для устойчивости элемент стихийности рынка и т.д. Для таких систем вполне применим образ — **бытие в становлении**. Возвращаясь к первым абзацам статьи, можем сказать, что право на ошибку и склонность к игре и метафоре являются тем перемешивающим креативным началом, гарантирующим адаптацию и развитие языка.

Примечания

- ^{1.} **Василькова В.В.** Синергетика. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб.: Лань, 1999.
- ^{2.} **Бранский В.П.** Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. 1997. № 1.
- ^{3.} **Аршинов В.И.** Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999.
- ^{4.} **Буданов В.Г.** Трансдисциплинарное образование и принципы синергетики // Синергетическая парадигма /Под ред. Аршинова В.И., Буданова В.Г., Войцеховича В.Э. М., 2000.
- ^{5.} **Аршинов В.И., Буданов В.Г.** Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма II. М., 2002. С. 12-59.
- ^{6.} **Чернавский Д.С.** Мышление, как распознавание образов // Синергетика-3. Труды семинара по синергетике. М., 2000.
- ^{7.} **Буданов В.Г.** Язык науки или наука языка // Философские исследования. № 1. 2000.
- ^{8.} **Хакен Г.** Принципы работы головного мозга. М., 2001. С. 350.

Л. П. Киященко

Мифопоэзис научного дискурса*

Все пути мысли более или менее осязаемым образом загадочно ведут через язык.

М. Хайдеггер

1. Проблематизация современных способов научного познания вынуждает внимательней относиться к тому пространству и к той временной ситуации, где она (проблематизация) возникает. В благополучные времена этот хронотоп выведен за границы научного знания, ненаблюдаем для методологической рефлексии классического типа. Лишь благодаря проблематизации (кризис науки) пространство перепроверки старых и формирования новых взаимоотношений (границ) научного знания с вненаучным опытом обнаруживается как языковая среда, в которую погружен и формирующийся предмет дисциплинарного знания, и коммуникативно взаимодействующая с ним методологическая рефлексия. В этой среде мы попадаем в ситуацию неопределенности и гипотетичности, что является необходимым условием ее креативной «поэтичности» — способности к производству форм упорядоченного знания из языкового «хаоса». Синергетически понимаемое событие подобного рода произведения терминологически обозначается нами как «мифопоэзис научного дискурса».

2. Прежде всего, речь пойдет о трансформации традиционного статуса гносеологического субъекта, о необходимости явного учета в его познавательной деятельности не только рафинированных научных методов и представлений, но и вненаучных познавательных форм. Субъект познания современного естественнонаучного знания все более отчетливо приобретает дополнительное социогуманитарное измерение, учитывающее его

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 01-03-00047.

личную историю (биографию) и особенности культурной среды, в которой ему довелось жить. Стремление к рельефной прописи некогда отбрасываемых в качестве несущественных подробностей контекстуальных характеристик лица действующего в познавательной ситуации отнюдь не означает гибели субъекта и не ведет к его элиминации из гносеологического дискурса*.

Сегодня все более становится очевидным, что существует нужда восполнить аналитическую дуальность**, восстановить синкретическую целостность личности принимающего ответственные решения ученого-исследователя. «Требуемый синкретизм (т.н. «суверенность», «целостность личности») во взглядах на индивида, для которых остается латентным противоречивый характер его поведения ввиду следования зачастую противоречивым нормам дифференцированных систем действия, и является необходимым условием мифологической ориентации»¹. Аналитическое и мифологическое, продолжает А.Ю. Антоновский, являются двумя принципиальными способами ориентирования в мире или, точнее, это один схематизм, где возможен выбор между двумя интерпретациями в себе тождественного мира. «Выбор одного полюса ориентирования не отрицает другого, а нагружает ценностью соответствующую интерпретацию, обеспечивает понимание (консенсус) в коммуникации между сходным образом ориентирующимися коммуникантами или, наоборот, провоцирует конфликт»². Выбор мифологического типа ориентации в мире и соответствующих способов его представления может быть обусловлен не только необходимостью восстановления синкретической целостности субъекта познания.

Эта нужда обусловлена также и тем немаловажным обстоятельством, что сегодня новое знание рождается на стыке наук. Объединение разного типа знаний осуществляется не столько по логике заранее данного (дисциплинарного) объекта, но и по

* См. полемически заостренную статью В.Н.Поруса ««Конец объекта» или пострелигиозная культура» // Разум и экзистенция: Анализ научных и внеученных форм мышления. СПб.: РГХИ, 1999.

** «С одной стороны, это человек, стремящийся к добросовестному исполнению роли, в репликах которой полностью исчезают следы его личной субъективности (ученый говорит от имени Разума!), с другой стороны, он же — суверенный индивид, личность с интеллектуальной и моральной рефлексией, несущий ту ответственность, каковую нельзя переложить на Разум. Ипостаси эти неслиянны и нераздельны». В.Н.Порус «Парадоксы научной рациональности и этики» // Научные и внеученные формы мышления. М., 1996. С. 169.

решаемым проблемам — по логике и законам познавательной проблемно ориентированной деятельности. Деятельность, как правило, строится целенаправленно. Целенаправленность действия, помимо прочего, задается еще и тем обстоятельством, что процедура объяснения (как и почему деятельность принимает такой вид) должна обеспечивать понимание. Познавательная деятельность по существу своему должна одновременно и ориентироваться, и содержать в себе как предпосылку необходимость сведения воедино единичного (понимания) и общего (как способа и общепринятого объяснения). Такого рода представления, возникающие в рамках научной работы, и называют «мифогенными идеями». По мысли В.Депперта, такие идеи могут восходить к мифу или оказаться новообразованиями, возникшими в истории мысли. «Какие основания имеются для того, чтобы искать мифические формы мышления в естествознании? Разумеется, — говорит В.Депперт, — я далек от намерения пропеть ностальгическую песнь о несокрушимости мифического мышления. Задача состоит в том, чтобы прояснить предпосылки научной работы, с тем, чтобы изменить целеполагание научного исследования и иметь возможность управлять им. Судя по всему, вновь назрела необходимость выяснить основания науки перед лицом угрозы самому существованию человечества, в возникновении которой участвовала и наука»³.

Перенос тематики на проблему мифа, как считает К.Хюбнер, неизбежно следует из самого развития теории науки. В конце книги «Истина мифа» он выражает надежду, что «в будущем можно представить себе только одну культурную форму, в которой наука и миф не будут ни подавлять друг друга, ни существовать раздельно, но вступят в некоторые опосредованные жизнью и мыслью отношения». Отношения, которые могут сложиться на том основании, что миф, как и наука, не отлучен от притязаний на рациональность⁴.

При этом следует добавить вслед за Хюбнером, что миф в данном рассмотрении берется не как сказка Проппа и не как тот миф, который с иррациональной враждебностью относится к науке и технике. Речь в этой статье пойдет о мифе как собственной «поэтической» среде научной деятельности. В нем рождаются и гибнут соответствующие (мифогенные) познавательные формы, изобретаются, преобразуются и отвергаются нормы и идеалы научного познания. Им как бы заполняются прорехи и нестыковки научного прогресса, которые стали очевидны в наше время в качестве свидетельств кризиса науки.

3. Обратим внимание на такие моменты *становления современного научного знания*, которые носят следы самоорганизации, внутреннего упорядочивания, и на роль языка в этом процессе. Поскольку именно язык дает возможность отследить связь между эффектами самоорганизации научного знания и способом участия (непосредственного и опосредованного) в этом становлении человека. Таким образом представленное становление современного научного знания, как можно надеяться, даст возможность содержательного синергетического отслеживания присутствия человека так, что и реальность, и знание о ней очевидным и ближайшим образом становятся человекомерными.

Роль и значение языка в отслеживании подобных синергетических эффектов, его собственная в этой связи самонастройка особенно возросли в тех областях современного естествознания, чей опыт перешагнул границы языка науки классического образца. «Проникнув с помощью современных технических средств в новые сферы природы, мы узнали, что даже такие простейшие и важнейшие понятия прежней науки, как пространство, время, место, скорость, становятся здесь проблематичными и требуют переосмысления. Подобно затупившимся инструментам, понятия нашего языка по отношению к новому ускользающему от них опыту оказываются уже не корректными»⁵.

Проблематизация языка науки особенно замечается тогда, когда в науке становится слышим гул голосов несовпадающего, множественного «разноречья». Когда некогда общепринятая научная парадигма начинает очевидным образом менять свою конфигурацию и способы своего применения.

Кроме того, язык заявляет о себе тогда, когда эксперименты научного знания перешагнули границу наблюдаемости и нам надо учиться выходить тут из положения, не опираясь на наглядность⁶.

Язык науки в этой ситуации теряет свою прозрачность, устойчивую идентичность самому себе. Проблематизация языка науки вынуждает рассматривать его в единстве взаимоисключающих качеств, совмещающем в себе как идеальное, так и материальное, умопостигаемое и чувствующее, как выражающее, так и выражаемое, и тому подобные дихотомии.

Возникшая ситуация является отражением того обстоятельства, что современная наука подошла к тем рубежам, «где естественный горизонт начинает ощущаться искусственным пределом»⁷, где ставится под сомнение принятая «общность» имено-

вания, нормальность употребления конкретного языка в данном времени и месте. Возникает ситуация «законности» атонии и афазии, провоцируя возвращение к изначальному творящему слову, как бы вновь называющему слову. Легитимность первичных обобщений обладает нежной автономией, поскольку она не директивна, а дискурсивна, чтобы их понять, нужно участвовать в процессе возникновения.

Творящее слово пребывает в начале, пока сохраняет восприимчивость, слышит вопрос того, что осталось несказанным, предвосхищает ответ со стороны другого возможного слова⁸. Оно позитивно ориентировано первичной внятностью в пра-диалоге «первичных кодов эмпирических порядков». Ведь дело здесь идет о сопоставимости и совместимости конкретных содержаний; нет ничего более зыбкого, более эмпирического, чем попытки установить порядок среди вещей*. Порядок, по преимуществу, устанавливающий подобие, аналогичность, эквивалентность — знаки первичных удостоверений. Специфика такого рода знака состоит в том, что он аналогичен собственному имени. Знак такого рода появляется на свет в результате семиозиса особого типа номинационного, «когда знаки не приписываются, а узнаются и самый акт номинации тождественен акту познания»**. Собственное имя, по утверждению авторов статьи «Миф — имя — культура», обладает неконвенциональным характером, при котором происходит отождествление названия и называемого, выявляя тем самым его онтологическую сущность. Каждая вещь воспринимается как нерасчлененное на признаки целое***, она сама

* В данном случае речь идет о таком порядке, который «задается в вещах как их внутренний закон, как скрытая сеть, согласно которой они соотносятся друг с другом, и одновременно то, что существует, лишь проходя сквозь призму взгляда, внимания, языка; в своей глубине порядок обнаруживается лишь в пустых клетках этой решетки, ожидая в тишине момента, когда он будет сформулирован». См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 36-37.

** Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф-Имя-Культура // Труды по знаковым системам. VI. Вып. 308. Тарту, 1973. С. 295.

*** Там же. С. 286. Выявляя особенности функционирования такого рода знаков, они отмечают, что система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой. Сохранение и совмещение последнего с не мифологическим, противоположно организованными семиотическими структурами, является, видимо, неизбежным законом многоканальности общественной коммуникации.

подает знаки, вещает о себе, совмещая в себе онтологию и знаковую. Названная вещь в упакованном виде содержит двойственность — вещи и имени, знака и его значения, — при «переводе» которой на язык отношений становится понятным творческий характер слова имени.

4. Язык предметных знаков не символизирует собой ни просто человека или просто природу. Он одновременно объемлет собой обоих, относясь к языку той связи, от которой они оба изначально производны⁹.

Человекомерность реальности, объективный подход к которой раньше гарантировала наука, обнаруживается также в ситуации, часто наблюдаемой за последнее время, размывания ее (науки) устойчивых дисциплинарных границ.

Предмет дисциплинарного знания теряет свою былую устойчивость и приобретает очертание ускользающей предметности¹⁰. Последнее особенно заметно в междисциплинарной коммуникативной практике, в область которой переместился в определенной степени интерес современного научного знания, где в режиме реального времени идет общение, в ходе которого наряду с выявлением «общего» одновременно происходит уточнение особенного, различного. «Без речи не может быть сообщества людей; нет, однако, ничего более мешающего такому сообществу, чем различие языков»¹¹.

Интерес к междисциплинарной коммуникативной практике в философии науки может быть объяснен двояко. Во-первых, это исторический интерес, который направлен как бы на воспроизведение (реинкарнацию) той удаленной во времени ситуации, когда формировалась взаимозависимая общность людей, общение и его язык в момент зарождения научного знания. Во-вторых, актуальный интерес обусловлен **двумя обстоятельствами** реальной ситуации, складывающейся в философии науки: обсуждение особенностей становления новой научной парадигмы. Обсуждение, общение по ее поводу вышло за рамки приватного дела самой науки и приобрело характер поиска общекультурного консенсуса, согласия по поводу того, что считать научным знанием, каковы его современные нормы и идеалы. Общекультурный диалог становится все более очевидным и проявляется как сама суть возникающей парадигмы. **Это первое обстоятельство.**

А второе — актуализировано поиском и утверждением обозначения (придания имени) этой основной тенденции современного научного исследования.

5. Одним из претендентов на обозначение такого рода деятельности в незатихающих дискуссиях (опять-таки в ходе междисциплинарной коммуникации) все более заявляет о себе такое направление в научном исследовании, как синергетика. Становящуюся парадигму постнеклассической науки можно назвать синергетической, учитывая как становящийся характер самого этого направления, так и его основной научный интерес к идее становления для интерпретации происхождения различных порядков из хаоса¹². А также еще и потому, что философское осмысление этого направления научной мысли движется в контексте междисциплинарных практик, особенно в области встречи и контактов естественнонаучного и социогуманитарного знания¹³.

«Нормы рациональности, операциональные методы и модели воображения определяют тип понимания и объяснения знания в тот или иной период», оформляя содержание, фиксируя его в виде целостного, то есть единого и отграниченного образа изучения ситуации. Этот образ, или аналогия, метафора, символ и т.п. заимствуются из имеющегося арсенала культуры¹⁴. Синергетика как научноисследовательское направление в науке и философии науки как по своей сути, так и по названию, как представляется, отвечает основным тенденциям в развитии современного научного знания и в определенной мере ее можно считать образом такого рода.

Именно синергетический подход позволяет представить, совместить традиционную ориентацию объяснения (причинно обусловленного знания) в современном научном познании с пониманием (историко-герменевтическим знанием) и общением (действенно-практическим знанием). Допущенное в научный дискурс на равных с объяснением понимание через общение имеет необратимое последствие для самого научного знания. Оно получает дополнительное измерение и удовлетворяет общему экзистенциальному стремлению человека к укоренению себя в мире, понимая себя самого с помощью научного дискурса, который в какой бы области и на каком бы материале ни строился — будь то в «объективном» опыте или чисто в «субъективном» представлении, — являет собой вполне определенный способ «синтеза многообразного», сведения воедино и взаимного упорядочивания восприятий и представлений о мире в целом. Можно сказать и по-другому: понять себя, чтобы приобрести устойчивость в изменяющемся мире.

Другими словами, объяснение в современной науке ориентировано пониманием и общением, которые дополнительным образом соотносятся с традиционным толкованием научного объяснения классического типа. Последний в контексте современного научного дискурса приобретает значение некоторой устойчивой, общепонятной (общепринятой) системы отсчета, по отношению к которой можно отследить появление нового. Современный научный дискурс, нацеленный на получение нового знания, нового смысла, вершится всегда с оглядкой на ту традицию, от которой он отказывается, но которая дает ему возможность себя распознать в новом. То, что вкладывается сегодня в понимание научного дискурса, находится между ориентацией на коммуникативную рациональность и ориентацией на объективное познание классического образца. «Находиться «между»» предполагает учет двух указанных пределов — образующих координат современного научного дискурса в его понимании понимания.

В.Гейзенберг, анализируя события, которые складывались как внутри естественнонаучного знания, так и за его пределами, свидетелем которых он явился, соотносит их с теми традициями, которые формировались в истории становления научного знания. Первый шаг, как он считает, устанавливающий впервые истинное значение слова «понимание», был сделан в платоновской философии. К истинному пониманию можно прийти, только применяя точный, логически замкнутый язык, поддающийся настолько строгой формализации, что возникает возможность строгого доказательства¹⁵. Современное естествознание в отличие от указанного пути достижения понимания развивается, так сказать, с другого конца. Оно движется не от общих законов, а от отдельных групп явлений, в которых природа уже ответила на экспериментально поставленные вопросы. Установленный закон природы превращается в программу технического применения, способного предсказывать, что получится в результате того или иного эксперимента. Несмотря на указанное различие, сутью понимания, по мнению Гейзенберга, остается оформление закона на строгом, абстрактном языке математики — сведение к простым принципам. Латинский девиз «Простота — печать истины» истолковывается им как способ задания единого, упорядочивающий многообразие явлений природы. Становящийся порядок по мере развертывания фундаментальных абстрактных структур ведет к появлению новых, усложненных и измененных форм, которые, однако, можно считать как бы вариаци-

ями на ту же тему. Это разворачивание абстрактных структур сродни, по его мнению, античному определению красоты: «Красота есть правильное согласование частей друг с другом и с целым»¹⁶. Гейзенберг приводит, в частности, пример, как в течение двух столетий ньютоновская механика устанавливала направляющие линии разворачивания понимания проводимых экспериментов, оценки решения отдельных технических проблем, устанавливала масштаб хорошо или плохо были решены поставленные задачи. Она имела не только научное и техническое значение, но и социальное, и этическое — каждый, внося свой небольшой вклад, мог содействовать значительной цели, о ценности которого можно было судить объективно¹⁷. Предпочтения Гейзенберга явно на стороне понимания, возникающего в таком способе задания единого, упорядочивающего многообразие открывающихся в эксперименте связей природы.

Однако он допускает и иное, хотя и оговаривает, что такое познание может оказаться обманчивым. Это непосредственное познание единого, непричастного к понятийному мышлению, возникающее из чистого созерцания. Этот вид понимания исходит, вместо ясных и отчетливых понятий, из насыщенных ярким эмоциональным содержанием образов, символических по форме. Такой вид понимания, как все более становится убежденным Гейзенберг, характерен для неизбежной промежуточной стадии, которую нельзя перескочить и которая подготавливает позднейшее развитие. Стадии, когда красота и завершенность старой физики казались разрушенными, а все попытки — зачастую расходящиеся друг с другом, — уловить очертания нового типа взаимосвязи оставались безуспешными¹⁸. Ощущение понимания возникает из иного рода представлений о красоте (восходящего к Плотину) как о свечении в материальном явлении вечного сияния единого. Как получается, задается им вопрос, что этот пролеск прекрасного в точном естествознании позволяет распознать великую взаимосвязь еще до ее детального понимания, до того, как она может быть рационально доказана?

Соответствующие этому состоянию научного знания понимание и способы объяснения (обусловленные особенностями задания единого) вынуждают язык, на котором идет обсуждение, мимикрировать, принимать двусмысленную форму. «Такой способ формирования языка связан, прежде всего, с основополагающим парадоксом квантовой теории. Всякий эксперимент независимо от того, относится ли он к явлениям повседневной

жизни или атомной физики, необходимо описывать в понятиях классической физики. Понятия классической физики образуют тот изначальный язык, на котором мы планируем опыты и фиксируем их результаты. Мы не в состоянии заменить его другим. Тем не менее, законы природы ограничивают применимость этих понятий так называемыми соотношениями неопределенности»¹⁹.

Н. Бор также в свое время указывал на то, что в атомной физике мы вынуждены пользоваться разными способами описания, исключаящими, но также и дополняющими друг друга. Адекватное же описание процесса достигается в конечном счете только игрой различных образов. Ситуация дополнительности привела к тому, что физик, говоря о событии в мире атомов, нередко довольствуется неточным метафорическим языком и, подобно поэтам, стремится с помощью образов и сравнений подтолкнуть ум слушателя в желательном направлении, а не заставить его с помощью однозначной формулировки точно следовать определенному направлению мысли.

Ситуацию неопределенности, подчеркивает Гейзенберг, «ни в коем случае нельзя понимать просто в смысле незнания истинного положения дел». Существуют промежуточные ситуации в становлении научного знания, для которых остается неопределенным: ложно или истинно некоторое высказывание. Когда научное объяснение и его понимание строится исходя из принципа энтимемы — интеллектуальной дискурсии. Согласно этимологии слова энтимема она содержит в своей структуре аргументацию, чья неполнота, ее недостающие части предполагаются очевидными. Происходит восполнение очевидным, чей статус на научность поддерживается воображением.

Речь идет о тех случаях, которые не укладываются в *описание* экспериментальных ситуаций, в которых действует классическая логика, когда возникает нужда что-нибудь *рассказать* практику о самих атомах или молекулах. В дело идут достраивающие картину поведения такого рода объектов до необходимой для понимания и объяснения полноты дополнительные смыслообразы, которые «подчиняются» иным законам, законам воображения, которые ориентированы интенцией познания.

Я.Э.Голосовкер в свое время заметил следующее. Мы можем говорить о «науке о микрокосме» как о некоей интеллектуальной мифологии, ибо в ней формальная логика Аристотеля с ее постулатами терпит такое крушение, как и в «логике чудесного» мифа. Парадоксы, которые были ориентированы решать

введенные принципы неопределенности и дополнительности, приобретают научную значимость в том новом мифологическом мире так называемых «интеллектуализированных» объектов, которые возникли в результате новых научных конструкций²⁰. Он утверждал, что «мифологический мир интеллектуализированных объектов есть совокупность новых диалектизированных понятий — предметов, переставших быть вещами — с их функциональным пространством, с их структурами времени. Это мир комплексных элементов (что есть внутреннее противоречие), то есть химических траекторий, негативной энергии, негативной массы, вибрирующих экзистенций, символических субстанций, реальных метафор...». В основе этих видимостей, «якобы вещей», которые дают возможность существовать смыслам в виде образов, лежит так называемое *error fundamentalis* — «основоположное заблуждение». Но для логики чудесного такое ложное основание является не заблуждением, а ее специфической истиной, понимаемой как «абсолютная сила желания или творческой воли»²¹.

Именно воображение, как эмпирическое (эмоционально-чувствующее), так и умозрительное воображение, обеспечивающее целостность предлагаемого объяснения и его понимание, используется в данном случае как *продуктивная* способность познания. Во-первых, для восполнения и заживления «разрывов», которые оставляют между собой обосновывающие процедуры чистого умозрения и логика априорных рассуждений. Во-вторых, продуктивное воображение производит обновление существующих объяснений, существующих на *репродуктивной* способности воображения, воспроизводящей объяснение, на общепринятых основаниях, о которых, например, шла речь выше. И еще, как продуктивное, так и репродуктивное воображение «основывается не на понятиях, а на изображении, способность же изображения и есть воображение»²². С той лишь разницей, что репродуктивное воображение, по мысли И.Канта, подчиняющееся законам ассоциации, свойственно эмпирическому применению этой способности. А продуктивное и самодеятельное воображение (как создатель произвольных форм возможных созерцаний) очень сильно в созидании как бы другой природы из материала, который ему дает действительная природа.

б. Подчеркнем еще раз важное для дальнейшего развертывания понятия научного дискурса то обстоятельство, что как само объяснение, так и понимание имеют поведенческо-деятельностный, целенаправленный характер, ориентированный

возможностью общения. Тем самым научный дискурс приобретает необходимую меру человеческого в нем присутствия. Можно сказать поэтому, что объяснение состоялось в той степени и мере, насколько оно понято и служит основой для возникновения и проведения общения. В простейшем, идеализированном случае можно сказать, состоявшееся объяснение (система высказываний и суждений, сформированная в результате общения и достигнутого понимания) полностью состоялось, получило поддержку, и общение этим как бы в основном исчерпано.

Тем не менее возникшее объяснение, как правило, одновременно сосуществует, борясь за выживание, за признание научным сообществом, соседствует в «пучке» альтернативных и расходящихся иных объяснений. Состоявшееся объяснение содержит в себе «здоровый» элемент — координацию неустойчивости. Возникшее объяснение стремится поддерживать свою устойчивость через адаптацию к иному, через попытку его присвоения или фальсификации. Этот феномен объяснения Л.Флек называл «физиологией познания». Физиология познания, по его мнению, аналогична физиологии движения. «Каждое движение складывается из двух активных процессов: возбуждения и торможения. В физиологии познания этому соответствует целенаправленная детерминация (предложенным объяснением. — Л.К.) и противоположно направленная абстракция (торможение, сопротивление всего того, что не поддается его объяснению. — Л.К.), дополняющие друг друга»²³. Возникшее объяснение поддерживает свое существование по мере того, как ей удастся ассимилировать новые сигналы сопротивления, подаваемые событиями, не охватываемые предложенной схемой объяснения. И наступает момент, когда она теряет динамику реагирования и освоения нового, ставя ограничения на дальнейшее свое развитие, исчерпав свой объяснительный потенциал²⁴.

Языковая деятельность является областью, в которой синергетическая парадигма находит свое ближайшее выражение и подтверждение способности не только ставить новые или переткрывать старые проблемы, но и предлагать нетрадиционные способы их решения. Рассмотренная с точки зрения синергетики, она сводит воедино язык как набор знаков и систему их описания и язык как деятельность, проявляющаяся в актах речи. Все это делает систему языка в целом открытой и способной к трансформациям. Вводит в него конститутивный признак существования — его тип динамики. «До производства высказыва-

ния язык — всего лишь возможность языка. После производства высказывания язык реализован в данном акте речи, который исходит от говорящего»²⁵.

Иными словами, научный дискурс, воспринятый и представленный как языковая деятельность, дает возможность использовать ресурс языка общения для представления о полноте и особом синергетическом единстве научного дискурса.

7. Но и язык можно увидеть многократно отраженным в гранях научного дискурса при создании нетрадиционных научных форм. Для традиционной методологии среда становления самостоятельного интереса не представляет. Ее ресурсы, как своеобразные «строительные леса» после оформления установившихся норм, отбрасываются, исчерпав свой потенциал проблематизации. Последние, однако, представляют интерес не только сами по себе, но и как «следы», по которым удается засечь эффекты становления и описать активную среду самоорганизации этих форм непосредственно — в самом акте высказывания.

«В чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?», — спрашивает М.Фуко. Поставленный вопрос дает ему возможность пометить в поисках ответа особенность такого типа существования. Он обращает внимание на то, что факт высказывания — «...это надсечка, которую он конструирует, это ни к чему не сводимое — пусть и самое незначительное — становление. ...Высказывание всегда является таким событием, которое ни язык, ни смысл не в состоянии полностью исчерпать». Он продолжает: «Это необычное событие: во-первых, потому, что оно связано с письмом или речевой артикуляцией и, в то же время, раскрывается в самом себе как остаточное существование в поле памяти или материальности манускриптов, книг и вообще любой формы регистрации; во-вторых, потому, что оно остается единым, и, вместе с тем, открытым повторениям, трансформациям, реактивациям; наконец, потому, что определено не только провоцирующей его ситуацией и следствиями, но и (с учетом различных модальностей) теми высказываниями, которые ему предшествуют или его сопровождают»²⁶.

Тот диалог, который строится в реальной практике общения «здесь и теперь», решает проблемы возможности теоретического обоснования сложившейся ситуации локально (case-studies), в виде некоторого первичного обговора, теоретического наброска, вынужден обращаться к такому способу изложения

своего понимания обсуждаемой ситуации, как повествование. Нужда в повествовании возникает в *срывах* классической субстантивированной (предметной) предзаданности, корректируется и заполняется прагматикой контингентности²⁷, договора по поводу здесь и теперь возникающего предмета согласия, предполагающего стремление к пониманию и опирающейся на ответственность, веру и доверие себе и другому.

С этой точки зрения сам научный поиск как целенаправленная деятельность представления научного знания, приобретает несколько иную конфигурацию и требует иного понимания и учета в нем отнюдь нетрадиционных составляющих. Дискурсивно-логическое, аналитическое (теоретическое) в общении существенно пополняется, коррелируется дискурсивно-паралогическим (нарративным).

Повествование осмысливается как особый способ знания, который конкретизирует запас знания, накопленный культурой, представлений общих и сквозных не только для литературы и искусства, но и для науки.

«Однако именно истории и составляют упомянутый социальный запас знаний, вовлекаемый в конструирование научных понятий и теорий. Больше того, не исключено, что проникновению научных представлений в персональное знание по мере социализации личности в большой мере способствует именно то, что первые в свое время были связно рассказаны»²⁸.

Термин «нарратив» обозначает различные формы научного дискурса, внутренне присущие процессам нашего познания, структурирования деятельности и упорядочивания опыта, их структуры отличает открытость, гибкость, способность к адаптации. «Изучение феномена нарратива предлагает нам переосмыслить вопрос о гераклитовской природе человеческой реальности, поскольку он действует как открытая и способная к изменениям исследовательская рамка, позволяющая нам приблизиться к границам вечно изменяющейся и вечно воссоздающейся реальности. Он предполагает возможность задавать порядок и придавать согласованность опыту фундаментально нестабильного человеческого существования, а также изменять этот порядок и согласованность, когда опыт или его осмысление меняются»²⁹. Нарративное знание — одна из форм коммуникативной рациональности, которая укоренена в опыте, языке, установлениях культуры.

Повествования служат обеспечению связности, согласованности и координации опыта научного знания, наряду с другими формами человеческого опыта (религиозного, психотерапевтического и др.), в рамках одной композиции, заданной конкретным, однако общим для всех случаев применения. Универсальность научного дискурса контекстуализируется условиями уникального рассказанного казуса, вводя в его присутствие действие языка, акта высказывания. Такой разворот языка вводит в научный дискурс соприсутствие и некоторого рода динамику соотношений между состоявшимся объяснением, его пониманием (система высказываний законченного вида — текст, повествование) и актом высказывания (который в известной мере и лишь очень условно предшествует высказыванию и не является единственным по форме) как он складывается в общении. А сам научный дискурс подводит к границам, особенно в той его части, которая складывается в междисциплинарном диалоге в современной науке, освоения новых проблемно-ориентированных областей, возникающих на стыках традиционно разведенных предметных дисциплин.

Учет этого обстоятельства делает дискурсивную практику научного общения, с одной стороны, *одновременно, организующим* началом, особого рода деятельностью, преследующую цель сведения в единство всех факторов, участвующих в этом процессе (описывая положения дел, существующие мнения относительно средств и способов решения, возникающие выводы и т.п.). А с другой стороны, научный дискурс занят одновременно *самоорганизацией*, нацеленной на *самоподдержание* и *адаптацию его* к окружающей среде. *Одновременность* в языке общения указанных составляющих делает его целостным явлением, но нельзя не отметить, что как осознание, так и рассмотрение этой одновременной уместности затруднено и поддается лишь последовательному разворачиванию.

Другими словами, *двухаспектность языка общения любого вида*, с одной стороны, позволяет рассматривать *акт* высказывания как организующее начало более формально и делает сопоставимым с формальной целесообразностью, правилами построения *высказывания* как такового. А с другой стороны, он же дает возможность его представить как синергетику правил общения, совместное действие, определяемое мотивами, предпочтениями участников коммуникативного действия.

8. Но есть еще одно немаловажное обстоятельство. Речевая практика научного общения, язык дискурса, *отвечает* также и за «выявляющее обнаружение», за переход и выход чего бы ни было из несуществующего к присутствию³⁰. Язык дискурса, существуя в пространстве пограничной зоны в режиме высказанного и невысказанного, выступает как порождающее начало (причина) творчества, делания (поэзиса). Он в ответе за произведение, за «выявляющее обнаружение» нового.

Поэтическое преступление (переступание) границ одновременно занято новой локализацией, движением границ, в пространстве пограничной зоны высказанного и невысказанного. Поэтическое преступление является делом продуктивного воображения. П.Рикер соотносит продуктивное воображение со схематизмом, отвечающим за семантическую инновацию двоякого рода. Во-первых, продуктивное воображение путем предикативной ассимиляции в процессе создания метафоры способно породить новые логические роды, преодолевая сопротивление общеупотребительных категоризаций языка, а во-вторых, создавать новое соответствие в строе событий, в повествовании. Причем как первое, так и второе, соотносимые П.Рикером с проявлением рациональности, интеллигибельности, имеет целью скорее имитировать на высшем уровне метаязыка укорененное в схематизме *понимание* (выделенное Л.К.), которое укоренено в области усвоения языковой практики — как поэтической, так и повествовательной. В обоих случаях речь идет об объяснении — исходя из поэтического понимания, — как из автономии этих рациональных дисциплин, так и их родства — прямого или косвенного, близкого или далекого³¹.

Мифопоэтическое рассуждение Рикера о способах возникновения и существования исторических или вымышленных повествований, как может показаться на первый взгляд, непосредственно не касается научного дискурса, об особенностях которого шла речь выше. Однако если исходить из сложившейся ситуации в современной философии и практике языка, научный язык, язык научного дискурса не может более быть отлучен от осознания тех процессов, которые происходят при самоорганизации языка, когда он попадает в зону пограничного режима и начинает заниматься творческой работой по ее переустройству.

И это не случайно, что учет синергетики языка в становлении современного научного дискурса выявляет новую конфигурацию в расположении традиционного пространства языка на-

уки. Наведение определенного порядка в языке науки, как оказалось, зависит не только и не столько от употребления строгих и однозначных понятий, логически непротиворечивых определений терминов. Такой порядок привел бы к «остановке природы» (Аристотель). Порядок языка науки зависит также от таких структур языка, которые возникают «например, благодаря ассоциации между определенными промежуточными значениями слов. Тот факт, что любое слово может вызвать в нашем мышлении многие, только наполовину осознаваемые движения, может быть использован для того, чтобы выразить с помощью языка определенные стороны действительности более отчетливо, чем это было бы возможно с помощью логической схемы»³².

9. «*Всякое общение есть перевод*» (Новалис), удостоверяющий прежде всего границы, в рамках которых возможно движение навстречу друг другу. Анализ отношений, как они складываются в среде языковой деятельности между общим и особенным, научным и ненаучным, когнитивным и прагматическим, рефлексивным и нерефлексивным, наблюдаемым и ненаблюдаемым, истиной и контингентностью, продуктивным и репродуктивным воображением, текстом и контекстом, высказанным и невысказанным, причинностью и целеполаганием, и т.п., проходил в границах предельных допущений в связи с особенностями становления современного научного дискурса.

Границы предельных допущений совместным образом организуют пространство (переводимость) между ними, пространство, в котором только и может случиться мифопоэзис научного дискурса — движение к новому смыслу. В этом языковом пространстве возникает особый тип отношений между словами и вещами, которые находят свое выражение в практике коммуникативного общения. Общим же для них является, как некий инвариант, то, что они находятся в обратимой зависимости от существования медиативной среды между ними, снимающей их противопоставленность. То, что может быть представлено как перевод, понимаемый достаточно широко, как истолкование.

10. «*Прививка*» мифа к процессу становления современного научного дискурса случается через язык, обнажая древнюю генетическую связь между мифом и научным знанием. Посреднический успех языка в этом не завершаемом процессе указывает на подобие структур, которые лежат в основе и языка, и мифа. Оба заняты приведением в единство многообразия окружающего мира. И язык, и миф приводят к созданию некоторой реаль-

ности. Оба обладают способностью совмещать общее с особенным, делать возможным представлять индивидуальный способ отношения к миру, как общий.

Ведь по сути язык науки, ориентированный на теоретическое, систематическое изложение объяснительных процедур, не отделим от возможности обосновывающей интерпретации, понимания в каждом отдельном случае его применения. Обосновывающих интерпретаций и понимания всегда «больше», чем одна, как и случаев применения схем объяснения. Проблема «наладки» научного дискурса, которая включает упорядочивание предлагаемых процедур, схем объяснения и соответствующих им интерпретаций, является актуальным моментом перманентной самоорганизации, самонастройки научного знания, которая не может обойтись без обращения к языку.

Миф через язык и с его помощью обнаруживается в науке, когда внимание обращено на ситуацию становления научного знания, на динамику способов фиксации этого становления. Когда язык научного дискурса одновременно, находясь в стадии становления, занят его оформлением. «Миф есть составная часть языковой деятельности; он передается словами, он целиком входит в сферу высказывания», — говорит К.Леви-Строс. Эта двойственная структура мифа, историческая и вместе с тем внеисторическая, объясняет, каким образом миф может соотноситься и с речью (и в качестве таковой подвергаться анализу), и языком (на котором он излагается). Главное, что мы должны признать, что миф подобно языку есть и внутриязыковое и внеязыковое, явление. Да, К.Леви-Строс продолжает, «... миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удастся, если так можно выразиться, *отделиться* от языковой основы, на которой он сложился»³³. И выступить моделью человеческого поведения, его поступков (объяснения, понимания, общения), лежащих в основе коммуникативных практик.

Научный дискурс в том его расширенном понимании и значении, который позволяет учитывать то, что традиционно выводилось за его рамки — проблему говорящего субъекта и акт производства высказывания, можно рассматривать как порождающую модель, представляющую мифопоэтическую функцию современного научного познания.

При этом не забыто замечание А.Ф.Лосева, что «миф является порождающей моделью, но не всякая порождающая модель есть миф»³⁴. В этом замечании-предостережении А.Ф.Лосева

можно услышать то, что, по его мнению, помогает «окончательно разгадать миф». А именно порождающая модель становится мифом, то есть миф возникает «только в тот момент, когда выражаемая идея чего-нибудь и выражающая материя не просто отражают одно другое и не просто присутствуют одно в другом, но совпадают в одном нераздельном тождестве»³⁵. В таком толковании мифа можно услышать одно из представлений о самом языке, и как я пыталась показать, оно обнаруживается в строении современного научного дискурса. Современный научный дискурс совмещает в себе как идеальное, так и материальное, умопостигаемое и чувствующее, как выражающее, так и выражаемое и тому подобные дихотомии. Причем любая из возможных дихотомий, представляющая язык, как было уже отмечено, будет вторичным образованием, возникшим из ее первичной нерасчлененности в языке, языка как такового, языка, способного к представлению живой полноты мира, не исчерпываемого никакой мыслью.

10. Современный научный дискурс в таком его расширенном понимании предстает как сложное коммуникативное явление. В широком смысле этого слова к нему применимо то, что дискурс «является сложным единством языковой формы, значения и действия, которое могло бы быть наилучшим образом охарактеризовано с помощью коммуникативного события или коммуникативного акта. Преимущество такого понимания состоит в том, что дискурс, нарушая интуитивные или лингвистические подходы к его определению, не ограничивается рамками конкретного языкового высказывания, то есть рамками текста или самого диалога. Анализ разговора с особой очевидностью подтверждает это: говорящий и слушающий, их личностные и социальные характеристики, другие аспекты социальной ситуации, несомненно, относятся к данному событию»³⁶. Научный дискурс включает помимо текста, оформляющего результаты научного исследования, например, в виде теории или некоторого фрагмента научной области знания, еще и неязыковые факторы (контекстное, явное или неявное знание о мире, о данной конкретной ситуации, мнения, установки и цели участников обсуждения). При таком подходе научный дискурс предстает как комплексное, сложно организуемое явление, которое возникает и формируется как целостная, но гетерогенная структура деятельности, в разной степени поддающаяся теоретической обработке. Его представление требует учета как общей его орга-

низации, так и специфических свойств, возникающих по случаю его применения. В этом случае о единстве коммуникативного действия можно говорить лишь как о функциональном единстве. Важно здесь не разнообразие средств, а их уместность, соответствие цели — решению возникшей проблемы.

Анализ становления современного научного дискурса дает возможность отследить эволюцию способов мифологических представлений, чья история отнюдь не закончилась.

Примечания

- ¹ Антоновский А.Ю. О специфике мифологической ориентации // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999. С. 154.
- ² Там же. С. 151.
- ³ Денперт В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999. С. 188.
- ⁴ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1966. С. 387.
- ⁵ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 212-213.
- ⁶ Там же. С. 173.
- ⁷ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988. С. 183.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1997. С. 17.
- ¹⁰ Более подробно об этом см.: Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). М., 2000.
- ¹¹ Кассирер Э. Язык // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 592.
- ¹² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
- ¹³ Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. С. 4.
- ¹⁴ Юдин Б.Г. Объяснение и понимание в научном познании // Вопр. философии. 1980. № 9. С. 57.
- ¹⁵ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. С. 113.
- ¹⁶ Там же. С. 276.
- ¹⁷ Там же. С. 277.
- ¹⁸ Там же. С. 281.
- ¹⁹ Там же. С. 218.
- ²⁰ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. С. 70.
- ²¹ Там же. С. 71-73.
- ²² Кант И. Соч. В 6 т. Т. 5. С. 236.
- ²³ Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М., 1999. С. 57.
- ²⁴ Там же. С. 106.
- ²⁵ Venveniste E. Problemes de linguistique generale. T. 2. P. 81.
- ²⁶ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 30.
- ²⁷ См. об этом статью М.Лебедева «Нелинейность эпистемологического обоснования» в этой книге.
- ²⁸ Трубина Е.Г. Повествование и наука: от альтернативности к симбиозу // Альтернативные миры знания. СПб., 2000. С. 143-144.
- ²⁹ Брокмейер И., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопр. философии. 2000. № 3. С. 39.
- ³⁰ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 224.
- ³¹ Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. С. 7-8.
- ³² Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 106.

³³ *Леву-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 185-187.

³⁴ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 173.

³⁵ Там же. С. 204.

³⁶ *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. С. 121-122.

Д.П.Пашинина

Влекомые языком*

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

Евангелие от Иоанна, 1: 1-3

В наше время всякое исследование, поскольку оно претендует на то, чтобы быть исследованием, неизбежно сталкивается с проблемой междисциплинарности, то есть с тем, что оно затрагивает определенные законы и принципы различных научных областей и тем самым проходит как бы на стыке этих областей, придавая каждой из них новый ракурс и новое звучание. Но где взять основу для этой междисциплинарности? Где взять те связующие нити, что могли бы естественным образом протянуться из одной области в другую, не нарушая их гармонии и в то же время являясь и своеобразным посредником мостиком-транслятором, и метауровнем, с которого были бы видны сразу несколько областей — и не в ущерб друг другу — в их нераздельной неслиянности? Задача не из тривиальных. И однако же ее разрешение, по крайней мере одно из возможных ее решений — вот оно, совсем на поверхности. Оно настолько очевидно, что, вероятно, именно поэтому не сразу замечается (слона-то, как известно, легче всего не заметить). Решение это — язык. Что может быть более междисциплинарным и естественно-связующим? Язык, который говорит гораздо больше, чем мы порою хотим сказать и услышать. Язык, который мы используем по своему усмотрению и который при этом повелевает нами. Наша повседневная и загадочная реальность. Прислушаемся же к языку.

Гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа, состоявшая в том, что язык навязывает человеку нормы познания, мышления и социального поведения, достаточно жестко

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 01-03-00422а.

определяет суггестивную роль языка: согласно этой гипотезе мы можем познать, понять и совершить только то, что заложено в нашем языке. Язык не просто навязывает нам кажущиеся естественными и извечными нормы — он структурирует мир определенным образом, создавая собственную «сетку», сквозь которую мы воспринимаем мир и самих себя. Причем каждый язык создает собственную «сетку», в связи с чем и возникает разница в мировосприятии у различных народов. Как правило, различные народы вырабатывают каждый свою «частоту» улавливающей различия мира сетки. Например, в языке северных народов существует до 40 наименований оттенков белого, а в языке Шамбала различают до 1000 вербальных форм только в изъявительном наклонении действительного залога¹, что говорит о пристальном внимании в первом случае — к мельчайшим природным изменениям (ибо оттенки белого связываются с различными состояниями снега), а во втором случае — к вариативности видов человеческого действия во времени. В «цивилизованных» культурах такие различия постепенно все более и более стираются, уступая место явлениям и понятиям, которые, в свою очередь, совершенно «не замечались» указанными выше народами и не находили отражения в их языках. Таким образом, каждый язык несет в себе свою онтологию и членит мир, создавая определенное миро-видение и миро-ведение, необходимое для данного общества. Нам сегодня для нашего выживания не обязательно обращать внимание ни на изменение в природных оттенках, ни на временные соотношения и соответствия наших собственных действий — и мы попросту не видим ни таковых оттенков, ни разницы между множеством временных моментов действия, заполняющих емкое «сейчас».

Создание устойчивой картины мира и определенного восприятия мира — условие, необходимое для сохранения устойчивости человеческой психики. Именно это условие соблюдается благодаря особой структурирующей функции языка. При этом язык создает каждый раз именно такую онтологию, которая необходима именно данному обществу в настоящий момент его существования, выделяя и отмечая существенные для него явления и оставляя неразличенным то, что не представляет для этого общества особого интереса или угрозы. Воздействия-внушения исходят как бы из самого языка, подчиняя нас собственной логике и исподволь, незаметно, уводя говорящего в собственную стихию. И в итоге, по словам Н. Бора, мы все оказываемся «подвешены в языке таким образом, что не знаем, где верх, а где низ»².

Действительно, мы существуем прежде всего в языке и при языке. Язык составляет ткань нашего бытия, пронизывает все наше существование до такой степени, что нам уже не под силу отделить его от себя и представить себя вне языка. Язык скрыт здесь и как речь, образуя и неся с собой указывание. Разнообразными способами раскрывая или скрывая, оно, это указывание, приводит нечто к явленности, позволяет воспринять являющееся и пропустить через себя (проработать) воспринятое.

Язык позволяет нам воспринимать мир и собственное бытие в нем как текст. Текст, который мы читаем, и текст, который мы создаем. Причем текст этот существует двояким способом: создавая его и «прочитывая» созданное ранее, мы воспринимаем текст как «голос», который придает смысл и озвучивает безголосую реальность; но текст — это также и слушание ответной речи, напряженное ожидание отклика. Поэтому здесь уже присутствует как бы множество текстов, встречающихся на границе одного, первого, явившегося основой для прочтения. Множественность текстов, порожденных множественностью языков различных культур и обществ, дополняется множеством индивидуальных «текстов-прочтений» — ибо при прочтении текста человеком каждый раз заново создается и «понимается» свой собственный текст — «то, что я собственно мню» (Гуссерль). И «лишь угадывается связь этого смысла со смыслопорождающей сердцевиной (которая вовне и на границе) и уразумевается наличие смыслового остатка, неведимого в мое осмысление»³ (того смыслового остатка, который порождается самим языком, на котором написан читаемый текст).

«Читая» текст, мы как бы дешифруем знаки другого мира «на языке собственных представлений о других возможных мирах»⁴, осознавая при этом всю приблизительность и неполноту подобной дешифровки. Однако в нас заложена «презумпция понимания»: все, что является сообщением, может и должно быть расшифровано; а сообщением является все. А следовательно, «чтение» наше постоянно и непрерывно, но несовпадения текстов читаемого и нашего собственного, который и позволяет нам читать, ведут к остановкам и сбоям, и к удивленно поднятым бровям: «что это тут такое странное написано? откуда это взялось?». Но язык уже ведет нас и не в нашей власти отбросить в сторону начатый текст как глупую выдумку, расходящуюся с нашими понятиями. Однако «может быть чтение потому и является чтением, что читающий всегда находится в некотором

недоумении и, чтобы читать, он должен подчиниться воле текста?.. И в силу этого он не может читать, не изменяя себе, не подгоняя свою проекцию под те требования, которые выдвигает читаемый текст»⁵.

Язык ведет нас, предъявляя собственные требования, направляя наше восприятие и наше поведение. Мы являемся ведомыми языком. Значит, мы должны быть внимательны к этой речи ведущего нас языка, к тому, что «говорит вместе с нашей речью, притом всегда уже и в одинаковой мере, замечаем мы это или нет»⁶. Можно возразить, что, — как же, мы в любом случае контролируем язык, ведь именно мы говорим, являемся говорящими, а значит, хоть и не в нашей власти контролировать язык как таковой, язык вообще, сам текст бытия, то уж по крайней мере свой язык, являющий себя в речи, нашей речи, мы можем контролировать.

Действительно, для речи нужны говорящие, являющие эту речь, но это совсем не значит, что речь подчинена им, то есть нам, говорящим, целиком и полностью. Напротив, «говорящие скорее сами присутствуют лишь в своем говорении... При том, к чему они в своем говорении обращены, при чем пребывают как такоим, что их всегда заранее уже задело»⁷. Так нечто задевает нас и заставляет проговаривать это самое нечто-задевание, одновременно и прислушиваясь к нему. Говорение само по себе уже является слушанием, «это слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть, таким образом, даже не одновременно, но прежде всего слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. Мы говорим не только на языке, мы говорим от него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз уже услышали язык... Мы слышим, как язык говорит...»⁸.

По-нимание, следовательно, основывается на в-нимании голосу-тексту-сказу бытия, на некоем почтительном подчинении в слушании, то есть в по-слушании ему, как наставляющему нас Учителю. Сказ языка выступает как некое выставление напоказ того, что является обговариваемым, причем не просто выставление напоказ, но еще и с указанием на него, побуждающим нас обернуться в его сторону, присмотреться и прислушаться к нему, и мы неизменно идем вслед за этим указанием в некотором недоумении, вынужденные идти от «слов» (в данном случае имеются в виду не слова как таковые, но лишь отдельные самостоятельные составляющие части нашего текста бытия) к

интуиции (то есть озарению понимания при прочтении). Но «от слов к интуиции можно (если повезет) перейти, только совершив некий скачок»⁹. Между простым следованием за указанием и интуицией указанного — пропасть, представляющая собой ощущение невозможности данного, ибо данное не вписывается в имеющуюся у нас схему-текст сознания-бытия, но является явной неотъемлемой частью наличного-(представленного) текста-бытия. Именно эта пропасть особенно важна для нас как «читателей текста», ибо «может быть, понимание начинается с того момента, когда ты оказываешься в ситуации ясного сознания перед лицом некоей невозможной возможности... Когда от тебя требуется мужество невозможного. Мысль — отсюда!» и «...следовательно, мыслить — значит, стоять лицом к лицу с чем-то иным, с сутью дела, скрытой за сценой, занятой масками марионетками»¹⁰. За интуицией этого «иного», за преодолением пропасти — принятие его, «иного», и изменение собственного текста-бытия-сознания. При всяком прочтении мы одним текстом прочитываем другой, создавая при этом совершенно новый третий. «Текст понимается посредством текста, и это понимание возможно лишь как создание текста в акте чтения»¹¹. Сознание-понимание-текста бытия постоянно меняется, процесс возникновения новых текстов непрерывен.

Тексты, как и языки, оказываются разнообразными и множественными. «Каждая серьезная философская концепция сопряжена со своим особым, только ей присущим, языком. Отчетливо разными вырисовываются перед нами языки философий Канта, Гегеля, Ницше, Гуссерля, Витгенштейна, Хайдеггера. Серьезные философски ориентированные разделы науки — квантовая механика, теория относительности — это также построения, обладающие своими собственными языками... Разные религиозные системы оказываются порождены разными языками...»¹². Разные языки, создавая разные мировосприятия и разные миро-образы в силу различия своих структурирующих сеток, создают разные типы текстов. Пытаясь характеризовать эти разновидности, исследователи вводят разведение языка и речи (Ф. де Соссюр), фено- и генотекста (Ю. Кристева), текста и произведения (Р. Барт), дискурсивного и суверенного письма (Ж. Деррида). В центре каждого такого разведения оказывается одна и та же задача: показать, как возможно понимание, то есть нахождение единого смысла, при условии сохранения множественности языков. Как возможно прочтение чужого текста и создание собственного.

Используя терминологию Ж. Деррида, можно сказать, что за эти две задачи отвечают как раз разные типы текстов: за множественность (от которой, как это следует из самой природы языка и наших с ним «взаимоотношений», никуда не деться) — суверенное письмо, за единство (являющееся условием понимания, диалога и координированности людей, то есть в конечном итоге одним из условий существования общества) — дискурс. Дискурс представляется нам как сеть смыслов, суверенность — как взрыв бессмыслицы или смеха. Что может дать нам дискурс? Некоторый общий смысл — можете вы сказать. Однако что такое смысл? Смысл — это возможность сговора, перемигивание в кругу посвященных. Эта возможность связывает дискурс в цепочку, где одно цепляется за другое, и все вместе скреплено этим перемигиванием.

Но, в сущности, перемигиваясь, каждый имеет в виду свое и думает о своем, представляет себе свои особые образы, какие приходят в голову только ему. «Когда я говорю: «Какое синее небо!», я знаю, что я имею в виду, но никто другой не знает, никто другой не может знать, что я имею в виду»¹³. Наш язык — это наш язык, и, как и наши переживания, он глубоко индивидуален, и для нас — для меня, для нее, для него, для вас — он будет окрашен разными смыслами; никакого «общего смысла» нет. Хотя, конечно, следует признать, что «образ, который может быть придуман только одним человеком, никого не трогает»¹⁴, но это потому, что он, образ, должен именно «трогать», то есть, являясь чужим и даже зачастую чуждым, он должен задевать нас за живое, и тогда — лишь тогда — он будет иметь для нас ценность. Но этот момент «задевания за живое» принадлежит не дискурсу, а уже, скорее, суверенности, дискурс же нам этого дать не в состоянии.

Другое, помимо смысла, того «общего смысла», которого, может быть, и вовсе нет, «достижение» дискурса связано с попыткой все же понять его цепочку без затрагивания нервных струн, одним лишь чистым рассудком. Мы можем попытаться выяснить весь тот спектр смыслов, который может заключаться в каждом слове дискурсивной цепочки и в представленных нам в указании сочетаниях этих слов. Однако, если на вопрос, что есть одно какое-то слово мы, допустим, и можем ответить с некоторой степенью удовлетворительности, хотя и это довольно спорно, то на вопрос, что есть два каких-то слова, то есть некоторое представленное сочетание минимального количества слов,

на этот вопрос ответить полностью, без недомолвок и неясностей, будет уже практически невозможно. И нам придется вслед за Ж.Деррида спрашивать себя: «Но как прочитывать эти два слова? Два ли их? Больше или меньше? Как их услышать? Как их произнести? Как самому высказаться на их счет?»¹⁵. Бесконечно множество ответов, вероятных и вероятностных ответов на эти вопросы. И сколь тщательно бы ни проводили мы свое исследование по этому поводу, всегда останется что-то, что окажется вне его, не затронутое нашим вниманием, а значит, и недоступное нашему пониманию.

Даже если и допустить такой крайне невероятный исход, что нам удалось бы «перевести» все возможные проекции двух выбранных слов, то все равно мы либо утратим то изначальное многообразие, которое было присуще данному сочетанию и составляло его суть, редуцировав его (многообразие) в некоторую схему-классификацию, и тем самым неизбежно сотрем это первоначальное сочетание как таковое, либо же будем иметь перед собой необозримую мозаику «переводов», каждый из которых не объясняет другого, но и сам нуждается в объяснении. Таким образом, «самый успех может иметь лишь форму неудачи»¹⁶, ибо что получим мы в результате этого неимоверного труда? Что даст нам это схватывание всех смыслов и звучаний, если даже мы и сумеем его осуществить? Вновь ничего, ибо это выхваченное из дискурса сочетание, не говоря уже обо всем дискурсе, так и не станет нашим, не задев нас, а следовательно, мы никогда не сможем освоиться с ним и присвоить его себе в своем прочтении. Это в том случае, если речь идет о словах предельно знакомого, даже родного нам языка. Что уж говорить о «переводах смыслов» применительно к абсолютно чуждым культурам, у которых само строение языка настолько отлично от нашего, что одна-единственная трактовка одного слова потребует составления длинного сложноподчиненного предложения — так как языки так называемых «примитивных» народов грамматически очень сложны и онтологически предельно конкретны.

Единство дискурса, таким образом, оказывается бессильно перед дробностью языка. Возможно, суверенное письмо представит нам выход из множественности, само создавая эту множественность? Подрыв или же взрыв — то, что дает нам суверенность. Смех и задевание за живое — ее прерогатива. Суверенность — это игра без правил, это «комментарий к собственному отсутствию смысла», «опыт абсолютного различия», ибо здесь мы

имеем дело с некоторыми «полными и нетронутыми существами», а иными словами — с некоторыми абсолютно самодостаточными точками суверенного текста. Сущность такого текста — постоянная игра с «выставлением на кон бытия в самих себе (то есть в самих этих суверенных моментах, в каждом из них, а следовательно, — и во всем тексте в целом)»¹⁷, помещение этого бытия на грань, на предел смерти, небытия.

Всякая точка суверенности мгновенна, как мгновенен взрыв смеха или вспышка гнева. Сами эти слова «взрыв» и «вспышка» уже отражают мгновенный, неожиданный и подрывающий устои — как свои, так и чужие — непредсказуемый характер суверенности. Этот суверенный момент нельзя зафиксировать, поймать с поличным, чтобы разобраться с ним на досуге, как мы всегда можем поступить с дискурсом, потому что присутствие любого суверенного момента носит совершенно особый характер: оно всегда уже было, но никогда не есть, находясь в постоянном состоянии «утвердительного ускользания присутствия», оно никогда не дается нам в руки, все время оставаясь перед нами зыбкой улыбкой чеширского кота, которая вроде бы и есть, ибо воздействие ее на нас невозможно и бесполезно отрицать, мы не можем не заметить ее в силу ее неожиданности, но ее в то же время и нет, — возникнув, она уже и растаяла, мы и не успели уследить, — как.

Таким образом, суверенность ни с чем не связана, ничего не сберегает, не стремится даже к сохранению себя самой. Тождество ее всегда стоит под вопросом, ибо весьма проблематично установить тождество ускользающего бытия. В этой области всякое понятие становится непонятным, немислимым (нет смысла) и несостоятельным. Всюду идет подвешивание смысла, заключение в скобки и кавычки. Нет ни предпосылок, ни сколько-нибудь предсказуемых последствий — суверенность ни из чего не исходит и ни к чему не стремится. Всякий, столкнувшийся с этим суверенным письмом, отмечает его авантюренность: это «шанс, а не техника» (Ж. Деррида); всего лишь «может быть» и «это, в общем и целом, излишне» (М. К. Мамардашвили).

Но именно все эти непонятные странности и делают столь ценным для нас суверенное письмо. Ибо для понимания необходимо нечто, что заставило бы нас внимать ему: можно пройти мимо стройки, но взрыв, безо всяких причин раздавшийся в двух шагах, трудно не заметить. И не только услышать, но и увидеть, столкнувшись лицом к лицу так, что уже не отвернешься

и не сделаешь вид, что ничего не происходит. Слова должны быть увиденны, их безраздельная и безоговорочная принадлежность языку как дискурсу должна исчезнуть. Ибо в суверенности слова оказываются постоянно создающимися, мерцающими, метафорическими, образными и личностными — включая в себя эмоционально-действенный оттенок сопричастности мгновенной речи говорящего.

И в этой олицетворенной точечной речи суверенности мы видим нечто совершенно новое по сравнению с дискурсом: игру смысла и нонсенса, где одно переходит в другое и поддерживается им, то самое «чистое становление вне какой-либо меры, подлинное и непрерывное умопомешательство, пребывающее сразу во многих смыслах», о котором говорил Ж.Делез¹⁸. Здесь идет двоякий процесс, когда язык одновременно и устанавливает пределы, и переступает их — процесс постоянно-случайного создания парадоксов, происходящий в силу того, что суверенность не имеет определенной безличной линейной структуры дискурса и не подчиняется тем логическим правилам, по которым он построен. И именно в силу своей непричастности к логике дискурса суверенность кажется алогичной и парадоксальной — как алогичным и парадоксальным представляется исследователям мышление «диких» обществ, мировосприятие которых также не знакомо с «классическими» логическими требованиями и так же легко пренебрегает ими, как и суверенное письмо.

Итак, мы вступаем в сферу этого непрерывного умопомешательства, сферу игры смысла и нонсенса. Смысл пребывает в верованиях или желаниях того, кто выражает себя в этом умопомешательстве, и все утверждаемое им «обладает некоторым видом возможности»¹⁹, но и не более того. Говоря о смысле, невольно приходит на ум связанный с ним «парадокс регресса или неопределенного размножения», о котором упоминает Ж.Делез. Он довольно подробно разбирает этот парадокс, замечая, что «когда я обозначаю что-то, то я исхожу из того, что смысл уже понят, что он уже налично, ...мы как бы с самого начала помещены в смысл... Иными словами, говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь»²⁰. Однако смысл, который мы предполагаем имеющимся налично уже на момент нашего говорения, таков только для нас, но не для собеседника. А потому мы поясняем смысл первой фразы при помощи следующей за ней второй и так далее до бесконечности, либо мы будем вынуждены мириться с тем, что смысл

собеседника будет разительно отличаться от нашего собственного. В любом случае, «смысл — это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени без свечи»²¹.

Причем надо иметь в виду, что смысл здесь — это вовсе не тот «общий смысл», о котором мы говорили в связи с дискурсом; в данном случае смысл — это нечто, что стоит за нашим словом-жестом, скрытое множество, которое и позволяет нам говорить и побуждает нас к этому. Такой смысл всегда множественен и всегда на поверхности, но всегда ускользает от нас, когда мы пытаемся выявить его. Он всегда связан с нонсенсом той наитеснейшей связью, которая грозит вы-теснением самого смысла. И тогда мы вдруг останавливаемся и замечаем, что не осталось уже почти ничего от этой хрупкой поверхности смысла. «Нам казалось, что мы еще среди маленьких девочек, среди детишек, а, оказывается, мы уже — в необратимом безумии»²². Это та опасность, которая постоянно подстерегает нас с того момента, когда мы вступаем на зыбкую почву взаимопереплетения смысла и нонсенса, где «смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка и действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта»²³.

Связавшись с этой смысловой бессмыслицей, мы вступаем в некую странную игру, сходную с теми играми, которые описывает Л. Кэррол. У этих игр есть общие черты: в них идет непрерывное, но довольно беспорядочное движение; у них нет никаких определенных правил, которые предшествовали бы началу игры; в этих играх нет ни победителей, ни побежденных. Посмотрим, например, на игру в крокет в «Приключениях Алисы» и сопоставим действия Алисы с нашим поведением в языке: «Поначалу Алиса никак не могла справиться со своим фламинго: только сунет его вниз головой под мышку, отведет ему ноги назад, нацелится и соберется ударить им по ежу, как он изогнет шею и поглядит ей прямо в глаза, да так удивленно, что она начинает смеяться; а когда ей удастся снова опустить его вниз головой, глядь! — ежа уже нет, он развернулся и тихонько трусит себе прочь. К тому же все ежи у нее попадали в рытвины, а солдаты-воротца разгребались и уходили на другой конец площадки. Словом, Алиса вскоре решила, что это очень трудная игра. Игроки били все сразу, не дожидаясь своей очереди, и все время ссорились и дрались из-за ежей;..»²⁴.

Эта необычная игра в крокет, равно как и описанный Л.Кэрролом бег «для просыхания» — эквивалент наших речевых игр*, где также нет четких правил игры до ее начала, а число жеребьевок бесконечно, и ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. И очень часто нас ставит в тупик эта же самая странная игра, игра с завязанными глазами, и мы вновь оказываемся в положении Алисы, теряясь перед словами, в которых как будто бы и нет смысла, хоть каждое слово в отдельности и понятно, или же, как Робин Гусь, безрезультатно пытаемся выяснить, что такое «это», о котором нам говорят.

Не желая мириться с различием нашего это и это того, кто, собственно, говорит нам о нем, мы все же безуспешно пытаемся найти во всем мораль, то есть смысл, причем не какой-нибудь, а непременно «тот самый», единственный и необходимый — для чего, правда, мы и сами еще толком не знаем. Нельзя сказать, чтобы наши поиски были очень успешными, потому что в большинстве случаев мы приходим лишь к тому, что все это «очень милые стишки, но понять их не так-то легко»²⁵. Но, с другой стороны, нельзя сказать и наоборот, что все это ни к чему не ведет: «наводят на всякие мысли, хоть я и не знаю, на какие»²⁶ — это уже кое-что, и немало; это означает, что мы наткнулись на смыслы — на некоторые из них, — а большего мы и не можем требовать. Ведь в итоге мы всегда имеем свой язык и свой смысл, вернее, — свои наборы смыслов, и поступаем со словами, как со своей собственностью, которую можно повернуть так и эдак, раскрасить, разрезать, склеить и в конечном итоге выбросить в ответном разговоре — на растерзание соседу.

В этом своем отчаянном желании самовыражения и господства над языком все мы очень похожи на Шалтая-Болтая, который говорил: «Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше»²⁷. Но слово, а тем более фраза, всегда имеет множество смыслов и множество значений. Мы никогда не бываем удовлетворены одним ярлыком: только «да» и «нет» — это слишком однообразно; и мы всегда ставим между ними множество «может быть», каждое из которых как-то по-особому окрашено. Ибо «что нам проку от правды-истины, которая служит успокоению честного собственника? Вся наша

* С точки зрения суверенного письма, конечно, вернее даже — с точки зрения на суверенное письмо привыкшего к дискурсивной логике исследователя; дискурс как раз, напротив, построен на убеждении в существовании непреложных и предзаданных правил речевой практики.

возможная правда должна быть выдумкой, другими словами, литературой, беллетристикой, эссеистикой, романистикой, эквилибристикой — всеми истиками на свете»²⁸. Каждый из нас строит себе свою «истику», свой хрустальный замок смыслов и нонсенсов, и чужие замки отражаются в нем причудливо изогнутыми линиями поверхностей, вызывая у нас искреннее удивление: что это он такое построил? и как эта конструкция вообще может держаться?

Мы так уверены в верности своих построений и в единственности своих орбит... И чем дальше — тем крепче эта уверенность, замыкающая нас, как броня; усиленная наслоениями знаний. Мы часто путаем два понятия: знать и понимать, подменяя второе первым. Хотя многих вещей мы не понимаем именно потому, что слишком много знаем о них и вообще «обо всем мировом устройстве как ему должно быть». Мы даже нередко отказываемся от иллюзии понимать, но тем не менее любим, чтобы все, а тем более недопонятое, «блюло определенный порядок и имело какие-то резоны»²⁹. Однако ж порядок языка, — а он, несомненно, есть, несмотря на все «парадоксы» суверенности и нисхождения дискурсов, — языка чужого и не слишком прочувствованного, оказывается иногда настолько странен нам и настолько не стыкуется с порядком нашего собственного языка, «ведущего нас», что мы именуем его бессмыслицей. В силу того, что наш собственный язык довлеет над нами и не приемлет такого членения и такого мировосприятия, которое предлагает другой.

Власть языка уже является предметом специального исследования, породив особую дисциплину — суггестивную лингвистику³⁰. Рассматривая, каким образом с помощью языка возможно управлять, манипулировать другими и, с другой стороны, отгораживаться от влияния других, то есть изучая властные структуры языка, сторонники суггестивной лингвистики признают язык в целом как суггестивную систему, при изучении которой необходимо знание не только филологии, но и психологии. Ибо само понятие суггестии (внушения) требует обращения к психологии.

Внушение понимается обычно как «подача информации, воспринимаемой без критической оценки и оказывающей влияние на течение нервно-психических процессов. Путем внушения могут вызываться ощущения, представления, эмоциональные состояния и волевые побуждения, а также оказываться воздействие на вегетативные функции без активного участия

личности, без логической переработки воспринимаемого»³¹. Так как под воздействием подразумевается прежде всего словесное воздействие на человека, воспринимаемое без критической оценки, то есть скрытое вербальное воздействие, то в таком контексте кажется вполне естественным вывод об изначально суггестивной природе языка.

Языковое поле как поле множества взаимных воздействий и внушений — такова картина языка, рисуемая суггестивной лингвистикой. Воздействий и внушений, по большей части не осознаваемых ни говорящими (то есть теми, кто использует суггестию языка), ни слушающими (то есть подвергающимися его внушению). Всякий язык суггестивен: постольку, поскольку основан на бессознательных элементах психики*. Но вопрос состоит в том, что стоит за этой суггестией, то есть к чему ведет нас данный конкретный язык?

Почему, например, мысли и поступки представителей «диких» обществ кажутся нам столь нелогичными, тогда как сами люди, принадлежащие данным обществам, полагают их вполне естественными — настолько естественными, что не понимают удивления исследователей и самого их интереса к таким очевидным для них (то есть для этих обществ) вещам? Думается, причина кроется именно в различном мировосприятии, в различном структурировании и эмоциональном отношении человека к миру, различным принципам построения языков «исследователя» и «исследуемых». настолько различном, что в итоге, обсуждая, на первый взгляд, «одно и то же», собеседники говорят каждый о своем — и, естественно, не могут понять друг друга.

В обоих случаях, идет ли речь о «современном» или «первоначальном»** языке, его сказ выступает, как уже отмечалось выше, как выставление напоказ того, что является обговаривае-

* В данном случае вовсе не имеется в виду, что язык имеет абсолютно бессознательную природу — отнюдь! Но явления суггестии, думается, связаны именно с бессознательными элементами языка, с тем, что язык в достаточно большой степени влияет не только на наше сознание, но и на подсознание, и с тем, что внушение как таковое является ни чем иным, как влиянием на человеческое бессознательное — как правило, посредством слова.

** Названия, разумеется, весьма условные, так как никакой историко-генетической связи между этими языками нет, и даже простая последовательность их проявления часто нарушается: так называемый «первоначальный» или «мифопоэтический» язык существует до сего дня как, например, в ряде африканских племен, так и в фольклоре — в основном в волшебных сказках — практически всех без исключения народов. Язык же, названный в данном случае «современным», действительно наиболее

мым, с указанием на это обговариваемое, побуждающим нас обернуться в его сторону, присмотреться и прислушаться к нему. Различие связано с тем, к чему именно требует присмотреться и прислушаться определенный язык, и с тем, по каким критериям происходит выделение чего-либо, что становится в нем обговариваемым.

Иными словами, секрет различия языков — в акцентах внимания, которые каждый из них расставляет по-своему. В первом случае, когда мы находимся в среде языка современности, делается акцент на всеобщем и сходном, на логическом и абстрагированном. Во втором случае, когда мы погружаемся в мифопоэтическое, акцент переносится на неповторимое, конкретное, эмоционально-образное. Таким образом, эти два типа языка «высвечивают» совершенно различные стороны и качества, делая как бы две проекции мира, не пересекающиеся друг с другом. И зачастую то, что должно быть наиболее гонимо в первом случае, как нельзя лучше подходит для второго.

Точнее всех отличие первобытных языков от современных, пожалуй, выразил А. Гэтчет: «Мы стремимся выразиться точно, индеец стремится говорить картинно, мы классифицируем, он индивидуализирует»³². Комментируя это высказывание, Л. Леви-Брюль добавляет: «У них имеется то, что я буду называть «понятиями-образами», которые по необходимости являются частными, конкретными понятиями. Рука или нога, которую они себе представляют, является всегда рукой или ногой кого-нибудь, кто обозначается одновременно с этой рукой или ногой... Все представлено в виде образов-понятий, то есть своего рода рисунками, где закреплены и обозначены мельчайшие особенности»³³.

И если в языке индейцев и африканских племен такая особенность достигается с помощью составления имени для каждого отдельного существа и действия, то в древнерусской мифоло-

привычен нам сегодня, так как связан с идеалом классической рациональности, который долгое время господствовал в европейском сознании (по этой же причине он называется иногда и «научным» языком — несмотря на то, что в рамках самой науки наблюдается языковая неоднородность, ставшая особенно заметной с появлением квантовой механики и теории относительности, языки которых по своему строению и типу ближе к мифопоэтическим). В любом случае, идет ли речь о современном европейском обществе или же об австралийских племенах, можно говорить только о доминировании того или иного типа языка, того или иного типа мировосприятия, но не о полном вытеснении и уж тем более — не о смене.

гии и эпосе то же свойство отражается в долгом перечислении атрибутов и характеристик героя или места, с помощью множества прилагательных, соединяющихся с именем героя или места таким образом, что получается как бы одно длинное имя собственное, обрисовывающее героя красочно и весьма эмоционально.

Таким образом Перун обращается в картину Перуна-громовержца-держашего в руках ритон с «хлябями небесными» или Перуна-воителя-защитника Руси и клятвогаранта, карающего за нарушение клятвы; Перуна-покровителя земледелия и кузнецов-..., сопровождающуюся соответствующей ситуацией появления данного божества: грозой, радугой, сильным ветром в дубовой роще, где растут крапива и чертополох и куда слетаются ворон, орел и сокол, Перуновы помощники...

В каждом отдельном случае будет возникать свой образ этого бога, но в то же время все эти образы родственны, что отражается и в языке, в корнях слов, какими описываются свойства и «занятия» Перуна. Например, единство, вернее, родство землешества и воинского дела, которые связываются с именем Перуна, проявляется в родстве слов оратай (пахарь) и рать (войско), кузнечное же дело связано и с тем, и с другим, ибо кузнец делает либо плуг-борону для оратая, либо доспехи-меч для ратника.

Именно такое описательное составление сложных имен позволяет четко различать множественных божеств, относящихся, на первый взгляд исследователя, к «одному типу». И в результате получается, что «боги, обладая обычно своей особостью, заключают в себе и множество свойств, которые весьма противоречиво раскрываются в разных мифах и даже с трудом согласуются между собой»³⁴.

Многогранность и сложность имен в мифопоэтике не случайна. Особые черты мифопоэтического мировосприятия, специфическая «логика» мифа предполагают и даже требуют от языка образования понятий-образов, метафоричности и конкретно символического, связанных с повышенным вниманием к частному.

В мифопоэтическом мире внимание к конкретному, частному, меняющемуся играет самую значительную роль, ибо присущий мифопоэтике принцип особенного и изменчивого каждый раз «подбрасывает» новые важные мелочи в уже, казалось бы, знакомый образ.

В самом деле, если представить себе множество различных существ, так или иначе сталкивающихся друг с другом и необходимых друг другу в различных ситуациях, требующих от них

каждый раз иного поведения, то сам собой напрашивается вывод о взаимном влиянии этих существ и ситуаций друг на друга и, следовательно, о постоянном и разнообразном изменении каждого из них.

Отсюда — многоликость древних мифологических божеств, путаница в именах и названиях (ибо в зависимости от ситуации «одно и то же» может различно именоваться и вовсе уже не быть «одним и тем же»), «многосущие и многоипостасность предмета» и многое другое, отличающее мифопоэтическое мировосприятие и накладывающее определенный отпечаток на специфику мифопоэтического языка. С этими же особенностями, по-видимому, связана и вариативность как основное свойство мифа и эпоса.

Изучая специфику «первобытного» мышления, К.Леви-Стросс использовал для его описания понятие «бриколаж», противопоставив его понятию «проекта», которое характерно для построения научного мышления. Бриколаж означает складывание кусочков опыта на манер калейдоскопа, где каждый такой кусочек представляет собой определенный образ-символ, заимствованный из прошлого, но в целом кусочки создают всегда новую картинку. «Такую деятельность обычно обозначают словом бриколаж (*bricolage*). В своем прежнем значении глагол *bricoler* применяется к игре в мяч, к бильярду, к охоте и верховой езде — обычно чтобы вызвать представления о неожиданном движении: отскакивающего мяча, лошади, сходящей с прямой линии, чтобы обойти препятствие. В наши дни бриколер это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом. Однако, суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного ... Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа... Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач. Но в отличие от инженера ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов... мир его инструментов замкнут и правило игры всегда состоит в том, чтобы устраиваться с помощью «подручных средств», то есть на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями

к обновлению, обогащению наличных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин... иначе говоря, если употребить язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу «это всегда может сгодиться». Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколера не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию»³⁵.

Далее, замечая, что, в отличие от ученого, который мыслит понятиями, бриколера мыслит («оперирует») знаками, К.Леви-Стросс пишет: «Знак допускает и даже требует, чтобы определенный план человеческого был инкорпорирован в эту реальность, то есть знак, согласно строгому и трудно переводимому выражению Пирса «кому-то адресован»»³⁶.

Понятие бриколажа, столь удачно введенное К.Леви-Строссом, прекрасно вписывается в мифопоэтическую картину изменчивого небезразличного мира, особенно с учетом приведенного положения Пирса. Но все же образ бриколера требует некоторого дополнения. Ибо он не учитывает, вернее, не акцентирует внимания на двух моментах, довольно-таки существенных в данном случае.

Во-первых, при таком рассмотрении мифопоэтики не замечается, что изменение картинки каждый раз изменяет ее составляющие, наделяя их новым звучанием. Ведь в мифопоэтическом мировосприятии «кусочки опыта» не остаются прежними, как в калейдоскопе или в наборе инструментов бриколера, но меняются сообразно картинке. Иными словами, взаимосвязь части и целого здесь ближе к органической, нежели к механической, как это получается в случае, описанном К.Леви-Строссом.

Во-вторых, «набор инструментов» постоянно пополняется, ибо с появлением новых образов старые не исчезают, а, напротив, лишь множатся в видоизменениях.

С этими двумя особенностями связано, как кажется, и противоречие, замечаемое практически всеми исследователями мифологии, а именно сочетание конкретности и синтетичности, приводящей к большой степени неопределенности. «Внимательное и скрупулезное наблюдение, всецело обращенное к конкретному»³⁷ — с одной стороны. А с другой — «Пра-логическое мышление является синтетическим по своей сущности... синтезы, из которых оно состоит, не предполагают, как те синтезы,

которыми оперирует логическое мышление, предварительных анализов, результат которых фиксируется в понятиях. Другими словами, связи представлений обычно даны здесь вместе с самими представлениями. Синтезы в первобытном мышлении появляются в первую очередь и оказываются почти всегда... неразложимыми и неразложимыми»³⁸.

Таким образом, мифопоэтическое представление является каждый раз символическим, то есть отсылающим к другому, странным образом сочетающее в себе и максимальное внимание к частному, чего, вроде бы, символическое вовсе не требует и даже не предполагает.

Однако же в мифопоэтическом представлении две эти особенности неизменно сопутствуют друг другу и, судя по всему, связаны между собой теснейшим образом. «Дикая мысль определяется одновременно и поглощающим символическим устремлением, таким, что ничего подобного человечество никогда не испытывало, и скрупулезным вниманием, всецело обращенным на конкретное, наконец, имплицитным убеждением, что эти две установки не что иное, как одна...»³⁹.

Установка на особенное приводит к развитию конкретного мышления и сводит к минимуму возможность обобщения. Она же приводит к тому, что каждое конкретное воспринимается в соответствующем ему окружении, соответствующей ситуации, то есть столь же частной «картинке», сопровождаемой каждый раз определенной эмоцией и поведенческим императивом. Таким образом, конкретное в мифопоэтической картине мира необходимо выступает как символ, отсылающий к условиям его существования, и не может быть представлено «само по себе».

Естественно, это требует особого развития памяти, которая при таком представлении является «одновременно очень точной и весьма аффективной» и «воспроизводит сложные коллективные представления с величайшим богатством деталей и всегда в том порядке, в каком они традиционно связаны между собой»⁴⁰.

Соответственно же развивается и язык: «Это необычайное развитие памяти, притом конкретной памяти, верно, до мельчайших деталей, воспроизводящей чувственные впечатления в порядке их восприятия, засвидетельствовано, с другой стороны, необычайным богатством словаря первобытных языков и их крайней грамматической сложностью»⁴¹.

Склонные искать общие черты мифологи недоумевают, встречая целый сонм «солнечных» богов или богов плодородия, сосуществующих вполне мирно в одно и то же время в русской, да и вообще в славянской мифологии.

В самом деле, мудрено не запутаться; с одной стороны, Солнце — супруга Месяца, который временами уходит от нее к заре Деннице, из-за чего супруги ссорятся и начинается гроза, с другой — Солнце (здесь уже именуемое Дажьбогом) выступает супругом Луны, а Денница оказывается сестрой или дочерью Солнца и возлюбленной Месяца. При этом есть еще Ярило, бог весеннего солнца, с которым также каким-то образом связан и Купало, появившийся только в день летнего солнцестояния. А если добавить к этому перечисляемых Д.Шеппингом Яровита, Световита и Утрабога, Зарнача, таинственных Хоревита и Боревита, да еще Триглава, не говоря уж о прочих «родственных» богах, которых он упоминает в своем исследовании, то можно и вовсе потеряться в именах солнечных божеств. А ведь не меньше других, связанных с Луной и со звездами, с ветром, с грозой, с земледелием, с семьей...

Не обращая внимания на частности, или боясь утонуть в этих частностях, встречаясь с таким многообразием божеств «одного типа», исследователи стремятся обобщить их и представить как некое единое божество, как бы носящее разные имена, и даже порою приходят к выводу о «несущественности» имен и личностей богов в древнерусской традиции — к такому парадоксальному заключению приходит, например, Д.Шеппинг.

Точнее, он пишет: «Имена и личности божеств играют самую второстепенную роль в нашей русской мифологии»⁴². Делая такой вывод на том основании, что слишком много сходных в общих чертах божеств носят различные имена и имеют различные атрибуты, а одно имя может вдруг менять значение, обретая другой атрибут и другие «сопутствующие» прилагательные, помещенное в другую «картинку», то есть создавая тем самым иное «понятие-образ», связанное с новым эмоциональным восприятием и требующее иного поведения.

Но именно «частности», сопутствующие «основному» имени, и позволяют существовать этому имени наряду с множеством других имен и образов, часто подобных ему, в мифопоэтической картине мира. И именно они объясняют многообразие и символичность этих имен.

Сочетание символично-конкретного в мифопоэтической картине мира приводит к понятию метафоры, которое встречается при описании мифологического мышления у А.Н.Афанасьева и у К.Г.Юнга. Так, говоря об особенностях мифопоэтического языка, А.Н.Афанасьев приходит к мысли, что слово из-

начально имело образный характер и было метафорично, объясняя это тем, что «простой человек менее всего способен к отвлеченному созерцанию, ему необходим наглядный, пластический образ»⁴³. И тут же в подтверждение метафоричности русского мифопоэтического языка, указывает на сохранившиеся в памятниках устной народной словесности слова-образы: «каркун» — ворон, «лепета» — собака. Можно продолжить этот список и названиями божеств — Громовник, Денница, Ярило — и сложными именами фольклорных персонажей — Варвара-Краса Длинная коса, Иван Быкович или классическое Баба-Яга Костяная нога — и наименованиями зверей — лесной хозяин (медведь), косой, он же прыгунок (заяц).

При этом «не должно... забывать, что в мифических представлениях нельзя искать строго определенного отношения между созданным фантазией образом и исключительно одним каким-либо явлением природы; представления эти родились из метафорических уподоблений, а каждая метафора может иметь разнообразные применения»⁴⁴, как замечает А. Н. Афанасьев в первом томе «Поэтических воззрений славян».

Не останавливаясь здесь на вопросах о «фантазии» и «явлении природы», хотелось бы заметить такое свойство метафоры, как перекликанье образов, позволяющее говорить о многогранности и, скажем так, мерцании одного (хотя уже одного ли? — ведь он непрерывно меняется) понятия-образа.

И в случае мифопоэтического языка, конечно, нельзя не заключить, что метафоричность — не следствие лексической бедности его, как то полагал М. Мюллер. Хотя бы простое изучение данного языка опровергает эту мысль, ибо грамматическая и лексическая сложность его подчас просто поразительна⁴⁵, как поразительна и сама конкретно-символическая система связывания образов, заставляющая вспомнить о многочисленных сравнениях языков мифов и языков поэзии, весьма распространенных в фольклористике⁴⁶. Нет, причина метафоричности мифопоэтического языка кроется скорее, как замечал А. Н. Афанасьева, в «способе воззрения на природу» или же, иначе говоря, — в особенностях мифопоэтического мировосприятия и в первую очередь — в том странном и специфичном для этого мира типе причинности, в основе которого лежит закон частного внимания и его следствия. Именно они предполагают и даже требуют от языка образования понятий-образов, метафоричности и конкретно-символического.

Закон участного внимания, лежащий в основании мифопоэтического мировосприятия, определяет отличие мифопоэтического восприятия причинности от причинности в привычном ее понимании, а также, как следствие этого, определяет и отличие мифопоэтической картины мира от картины мира научно-логической*. Причинности мифопоэтической картины мира не имеет к формальной логике никакого отношения. То есть она не относится к этой логике ни положительно — и потому ее никак нельзя назвать логической или даже логичной в привычном понимании этого слова, — ни отрицательно — и потому ее нельзя назвать и алогичной или же антилогичной. Логика формального типа этой причинности и построенной на ней картине мира мифопоэтики попросту безразлична: у них слишком разные ценности, слишком разные акцентировки, чтобы законы одной имели какое-либо значение для другой. С одной стороны оказываются обобщения, абстракции, объективность, воспроизводимость, сходство и схематизация, с другой — конкретность, эмоциональность, различие, изменчивость и перетекание. И та, и другая «логики» признают существующими свойства, выделяемые друг другом, но не считают их существенными.

Причинность русской мифопоэтической картины мира основана на законе небезразличия или участного внимания. Если в научно-логическом представлении картины мира основное внимание уделяется структуре и функциям, то в мифопоэтической функции неотделимы от сущности того, кто обладает этой функцией — и потому здесь считается особенно важным установить, кто действует, то есть какова сущность действующего, а уж потом делать выводы о его функциях.

Поскольку же существа в мифопоэтике отличаются друг от друга — и отличаются в первую очередь именно внутренне, то есть по сущности — то замена и обобщение становятся для этого мира невозможны, но особенно важным становится внимание к частному, конкретному, отличающемуся: ведь именно с отличием и связана функциональность.

Свойства живого существа в этом мире имеют не меньшее значение, чем физические законы для мира науки, и кажущаяся случайность дорожных встреч и событий объясняется именно

* Подробнее о понимании причинности в мифопоэтике см.: *Пашинина Д.П.* Особенности мифопоэтического мировосприятия и «закон участного внимания» как проявления причинности взаимодействия героев мифа // Мир психологии. 2000. № 3. С. 99-113.

этими особыми свойствами. Силы притяжения и отталкивания имеют здесь эмоционально-действенную окраску: герои всегда встречают нужных попутчиков и советчиков, равно как и своих противников, и свои препятствия. Можно сказать, что качества встречающихся и встречающегося определенным образом соответствуют друг другу — герои могут попасться по дороге разные существа и задачи, здесь нет строгой предопределенности, хотя бы уже и потому, что сам герой многогранен и меняется от ситуации к ситуации, но никогда не случается ни бесполезных встреч, ни непреодолимых препятствий, равно как и препятствий слишком легких.

Потому же невозможны и факт, и наблюдение — ничего нейтрального, одинакового, ничейного для мифопоэтики, по крайней мере для русской мифопоэтики, не существует. Невыделенность и взаимозависимость героя и ситуации здесь столь же несомненны, как и нераздельность и взаимозависимость эмоции, образа и действия. Многоликость, изменчивость, оборачивание появляются как следствие такой причинной взаимосвязи события и героя и слитности эмоции-образа-поведения. Потому и разговор о мифе и мифопоэтическом также возможен лишь посредством метафор, и потому невозможно никакое позитивное определение мифа — ибо оно предполагает общую формулу, а миф, множась в метафорах и иносказаниях, не знает общих формул. Не знает именно потому, что основан не на «естественной» причинно-следственной связи и абстракциях-обобщениях, а на особом мифопоэтическом принципе причинности и внимании к частному, особому, отличающемуся.

Собственно, все это и отражается в особенностях первоначальных (язык не поворачивается назвать их «примитивными») языков — тех, что посредством мифа и сказки проводят нас в мир мифопоэтического.

При рассмотрении сходств и различий мифопоэтического и научного языков невольно вспоминается аналогия с проведенным З. Фрейдом делением на «первичный» и «вторичный» языки, которым соответствуют две принципиально различные формы восприятия и мышления. По Фрейдю, язык и мышление «первичного», бессознательного процесса, имеют следующие особенности:

«— оперирование предметными представлениями, т.е. мнемическими следами визуальных, тактильных, слуховых и др. восприятий, отличающихся слабой дифференцированностью, семантической расплывчатостью, смещенностью и конденсированностью;

- континуальный характер мышления, пренебрежение к логическим противоречиям;
- вневременность или ориентация только в настоящем времени;
- обращение со словами как с предметными представлениями.

Особенности вторичного процесса: оперирование преимущественно словесными представлениями; дискретность операций, абстрактно-логическое мышление»⁴⁷.

В характеристике «первичного» процесса явственно проглядывают черты мифопоэтического: метафоричность, невнимание к противоречиям и внимание к частному, бриколаж. Что касается вневременности, то и эта черта как нельзя более кстати подходит мифопоэтике, где сознание «здесь и сейчас» накладывает весьма своеобразный отпечаток на все языковые выражения, так или иначе связанные со временем (чего стоит одно только упоминание всех трех времен разом в одном предложении — с полнейшим безразличием к последовательности). Характеристика же «вторичного» оказывается почти классическим описанием принципов мышления, положенных в основу критериев и признаков научного знания.

Однако, так ли уж различны в наше время языки мифопоэтики и науки? Или же со времен падения «классического идеала» разрыв их принял какую-то иную, не столь очевидную форму?

Изначальная разница восприятий, свойственная мифопоэтике и науке и отражаемая соответственно в их языках, достаточно ярко выражается в рассказе М.Анчарова о различии науки и искусства: «Однажды в университете я заспорил со студентом-биологом, есть ли коренная разница между наукой и искусством или на каком-то уровне они сливаются. Студент, высокий и красивый, был уверен, что это так и есть, и спорил со мной, спорил.

И тогда я ему сказал, в чем разница.

— Вот я выхожу на улицу, тусклый, как дым в курилке, и вижу: серый асфальт, серый забор, серая ворона, серое небо... Муть... А на другой день я выхожу на улицу с предвкушением радости и вижу: серый асфальт! Серый забор! Серая ворона! Серое небо! и прекрасные до слез... Что же изменилось?... Я... Может такое быть в науке? Она же объективна!»⁴⁸.

Однако именно требование объективности в науке, и особенно — в гуманитарных науках, оказалось серьезнейшим камнем преткновения для двадцатого века. Включенность иссле-

дователя в предмет исследования, зависимость эксперимента от теории стали общепризнанными проблемами «неклассической» науки, внося в ее идеал необходимый элемент интерпретативности и тем самым значительно сроднив ее с искусством. Множественность интерпретаций (научный плюрализм) и междисциплинарность исследований стали одними из наиболее значимых требований времени, предъявляемых к научным исследованиям.

Естественно, это не могло не отразиться на языке науки. Отказ от «метафизической» установки и осознание возможности равноправного существования нескольких гипотез наряду с необходимостью учитывать требования и законы «смежных» научных областей привело к тому, что язык науки становится гораздо более многообразным и ... метафорическим.

Заимствования терминов из смежных научных областей с приданием им новых оттенков (в силу изменения контекста, в который они помещаются) и употребление — все более широкое — языковых средств так называемого «обыденного» языка приводит к тому, что язык науки по своему построению становится все ближе к мифопоэтическому, приобретая образность и символичность. Отказ от языка бинарных оппозиций ведет за собой то самое «небрежение к противоречиям», что так поражало исследователей мифопоэтики в прошлом и в начале этого веков. Ибо оказывается возможным такое представление о мире, где противоречия не играют столь существенной роли (пример тому — неклассические логики).

Мир оказывается представленным вовсе не только и не столько линейно и определено, сколько синергично, и требования к языку (или требования языка) начинают проявляться в соответствии с этой синергичностью. Для синергетики же «с ее открытиями странных аттракторов, детерминированного хаоса коннотативность, неоднозначность, метафоричность — не препятствие научному сообщению, ... А в принципе его необходимый составной элемент. Ведь в конце концов приемник этого сообщения — ...это ученый, лично вовлеченный в тот же коммуникативный канал, что и отправитель сообщения»⁴⁹.

Вот оно, ключевое слово, определявшее особенность мифопоэтического мировосприятия — «лично вовлеченный». Коммуникация не как простой обмен информацией безличных ее носителей-регистраторов, но как со-бытие разных личностей (в мифопоэтике — героев). Представление, принципиально чуждое классической науке и исподволь, постепенно проникнувшее в науку неклассическую, поменяв при этом весь ее аппарат.

Соответственно, и язык науки меняется, сближаясь с литературным, поэтическим, мифопоэтическим, приобретая большую образность и включая в себя «нарративный» элемент.

Однако когда речь идет о «различных проекциях» и специфике мировосприятия и языков мифопоэтики и науки, то никоим образом не имеется в виду ни «истинность», ни «отображение реальности-самой-по-себе». Речь вообще не идет ни о «реальности», ни о том, как соотносится или может соотноситься с ней язык — у нас нет критерия, позволяющего судить об «истинности» и «правильности» той или иной картины мира, создаваемой той или иной языковой сеткой: ибо нет возможности увидеть мир вне какой-либо языковой сетки, «мир-сам-по-себе». А значит, мы не можем и судить о нем — в том числе и о его соотношении с языком — в терминах «верного» или «неверного».

Не случайно в самом начале работы упоминалась психология и затрагивались проблемы суггестии: все, что касается различия языков и различия «картинок», составляемых этими языками, относится в данном случае лишь к сфере восприятия. И соответственно речь идет о том, как влияет тот или иной язык на наше восприятие, формируя его определенным образом, задавая некие предпосылки и «точки отбора» — столь же естественные, сколь и навязанные (или, вернее сказать, — привязчивые). Ибо «разные языки — это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, но различные видения ее»⁵⁰, и вопрос о том, что дает нам то или иное видение, кажется в данном случае гораздо более интересным и продуктивным, чем вопрос об истинности.

Не соглашусь с тем, что «человек есть язык», ибо человек есть не только язык (да и язык — не только человек), но, тем не менее, роль языка для нас огромна. Язык — та линза, через которую мы смотрим на мир и позволяем другим увидеть этот мир, замеченный нами. Ибо другого средства межличностной связи нам не дано. Все прочее оставляет нас «внутри», в собственном, дословном мире, и только язык (будь то «обычный» язык или знаково-жестовый, или какой-либо еще) позволяет нам выйти «вовне» и обратиться к другому как к Другому. И — услышать отклик. И увидеть мир. «Функция языка заключается не в информации, а в побуждении. Именно ответа Другого я ишу в речи. Именно мой вопрос констатирует меня как субъекта» (Ж.Лакан).

Мир языка, понимаемый синергетически и мифопоэтически, включает в себя не только вербальный слой, но и — что гораздо важнее и для мифопоэтики, и для нашего сегодняшнего разговора о власти языка и о его побудительной функции — значительный слой до-вербального, неявленного знания, которое является подосновой (подоплекой) знания вербального и которое служит механизмом суггестии. В отличие от логических бинарных оппозиций и классического противопоставления субъекта и объекта, отделяющего «я» от «мира», синергетика принимает «трехслойное» видение, учитывающее как позиции, выделяемые мифопоэтическим мировосприятием («я» — личностная компонента языка и мировосприятия и «другой» — но не в качестве противопоставления «я», а как дополнение к нему, как «я на его месте», включающем в себя эмпатию или то самое «участное внимание», на котором строится мифопоэтика), так и позицию «третьего лица», отстраненного наблюдателя («взгляд со стороны», гештальт), возникающую отголоском на классическое требование объективности.

Событие встречи, необходимость участного внимания (при двусторонней выраженности этого «участия» — как участника и как сочувствующего), включенность в постоянный процесс автопоэзиса входят в представления современной науки, сближая ее с мифопоэтикой, для которой эти «аксиомы» были основой всего мировосприятия. Личностное и эмоциональное восприятие мира оказываются не менее важным компонентом любого знания не только в мифопоэтическом, но и в синергетическом мировосприятии», являясь своего рода «вторым» (или даже скорее первым) пластом всякого знания вообще — тем, что придает знанию ценность. «Это молчаливое, неартикулированное знание всегда имеется в виду в качестве «имеющего место», присутствующего совместно в личностной позиции, как позиции «третьего пути», позиции «идушего человека». Человека, идущего вместе с другим, с другом. Человека, встречающегося с другим, готовым к такой встрече, готовым к со-бытию»⁵¹. К событию как к встрече и к со-бытию. К участию — и в действенном, и в эмоциональном плане.

Можно говорить о разных причинах такого «спиралеобразного» изменения мировосприятия, когда постепенный отход от мифопоэтики и вытеснение этого типа мировосприятия восприятием научно-логическим завершается в наши дни своеобразным возвратом к мифопоэтике, обогащенной «принципом на-

блюдателя» (т.е. установкой наблюдателя, всегда помнящего о собственном присутствии в наблюдаемой картине и неизбежных изменениях ее в связи с этим). Во многом сама наука поспособствовала этому, столкнувшись с рядом явлений, заставивших изменить язык описания (как, спрашивается, можно описывать кварки, если не метафорически?) и усомниться в возможности единственно верной картины (существование евклидовой и неевклидовой геометрии, принцип относительности, принцип дополнительности и др. сами по себе уже провоцируют возникновение понятия «сетового мышления» или «линзы» восприятия и наводят на мысль об относительности и выборочности любой теории — а значит, и некоторым образом «снимают ограничители», накладываемые на мировосприятие человека его языком).

Кроме того, немалую роль играет в повышении статуса мифопоэтического мировосприятия и экологическое мышление. Период обострения всех возможных «глобальных проблем», из которых едва ли не самой важной является проблема экологическая, заставляет задуматься о месте и роли человека, возможно, даже о создании новой антропологии и уж во всяком случае — о переоценке той картины мира и той системы ориентиров и ценностей, что служили нам основанием в течение нескольких столетий и приверженность которым привела к столь печальным результатам и фактически поставила под вопрос возможность нашего дальнейшего выживания. Человек, который взял на себя роль судьи, регулирующего собственную жизнь и жизнь планеты, оказался не в состоянии разрешить парадокс своего существования. И, вполне возможно, именно потому, что взял на себя роль, от природы вовсе ему не свойственную, ошибочно полагая себя слишком особенным, слишком «выделенным», слишком важным существом.

Мифология и мифопоэтика настаивает на невыделенности человека из мира, на его равноправной включенности в цепь сложных взаимодействий, определяющих со-бытие каждого из участников этого взаимодействия. Ибо мифологическое представление о мире предполагает, что если некто или нечто появляется в этом мире то мир не может отнестись к этому появлению безучастно и, следовательно, будет так или иначе заботиться о нем или, напротив, если оно, это некто-нечто, миру вредит — отвергать его. Человек, как и прочие живые существа, может поступать во вред или на пользу другим. Соответственно, и с

ним будут поступать так же. Это не выделяет его из мира ни в сторону положительную (как того, кому специально посылают тайные знаки, особо избранному), ни в отрицательную (как того, кто не обладает мистической силой среди множества мистических существ и сил и потому должен бояться не «разгневать» их). К нему обращаются, как обращаются ко всем, и он отвечает, как отвечают и другие. Твердо зная при этом, что «если звезды зажигают, значит, это кому-нибудь нужно».

Смещение смыслового и ценностного акцентов с человека как «особого существа» на мир как сложную систему со-бытийствующих живых существ, каждое из которых неповторимо и потому почитается по-своему, предполагает не только иной тип мировосприятия, свойственный мифопоэтическому миру, но и иной тип поведения, и иную мораль. Ибо если в основе морали современного европейского человека лежит — с различными незначительными вариациями — забота о нем самом, то есть о современном европейском человеке, то в основе морали мифа и человека с мифопоэтическим типом мировосприятия лежит забота о мире, о множестве отличных от него — то есть от человека — Других, составляющих этот мир и участвующих в его жизни наравне с человеком. «Ибо мы носим шляпу, чтобы защищать *нас* самих от дождя, от холода или жары; мы пользуемся вилкой за столом и надеваем перчатки, когда выходим из дому, чтобы не запачкать *наши* пальцы и т.д.»⁵². Человек с мифопоэтическим мировосприятием поступает совершенно иначе и «вместо того, чтобы, как мы это имеем в виду, защищать внутреннюю чистоту субъекта от нечистоты внешних существ и вещей, в диком обществе хорошие манеры служат для того, чтобы охранять чистоту существ и вещей от нечистоты субъекта»⁵³.

Таким образом, «дикие народы дают нам урок скромности, которую, хотелось бы думать, мы еще в состоянии воспринять»⁵⁴. Позиция человека в мифопоэтическом мире, названная К. Леви-Строссом «здравым гуманизмом», действительно, по всей видимости, могла бы послужить своеобразным противовесом от различного рода антропоцентризмов и неоправданного выделения человека, ведущего, как это показал исторический опыт, к серьезным конфликтам человека с природой. Эпоха современной цивилизации с ее ужасающей жадной разрушения есть время, «когда крайне необходимо сказать, как это делают мифы, что здравый гуманизм не начинается с самого себя, но ставит мир прежде жизни, жизнь прежде человека, уважение к другим су-

ществам прежде эгоизма»⁵⁵. Позиция равно ответственного участника этой жизни и этого мира предполагает то внимательное отношение к ней, которого так не хватало всем антропологическим построениям и которое, возможно, и является ключом к разрешению нынешней кризисной ситуации. Осознание же необходимости изменения собственного отношения к миру меняет, таким образом, обыденное мировосприятие, в котором также постепенно все больше начинают проявляться мифопоэтические черты.

Изменение мировосприятия влечет за собой изменение языка. И язык науки, и обыденный язык, вновь став образно-личностными и метафорическими, ведут нас теперь уже по иному витку спирали, возвращая в страну архетипов и символов, основанную на личном — а потому всегда конкретном и неповторимом — начале и имеющую синергийный характер.

Примечания

- ¹ Данные приводятся по исследованиям: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930; *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; *Свасьян К.А.* Философия символических форм Э.Кассирера. Ереван, 1989.
- ² *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
- ³ *Зубков Н.Н.* Диалог о диалоге // *Мировое дерево* № 1. 1992. С. 170.
- ⁴ *Подорога В.* Человек без кожи // *Ad Marginem*-93. С. 71.
- ⁵ Там же. С. 72.
- ⁶ *Хайдеггер М.* Путь к языку // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 264.
- ⁷ Там же. С. 246.
- ⁸ Там же. С. 266.
- ⁹ *Калиниченко В.* Язык и трансценденция // *Логос*. 1994. № 6. С. 8.
- ¹⁰ *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 191-193.
- ¹¹ *Калиниченко В.* Язык и трансценденция. С. 23.
- ¹² *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1979. С. 10-11.
- ¹³ *Уиздом Дж.* Витгенштейн об «индивидуальном языке» // *Логос*. 1994. № 6. С. 262.
- ¹⁴ *Борхес Х.-Л.* Поиски Аверроэса. Бессмертный // *Борхес Х.-Л.* Коллекция. СПб., 1992. С. 251.
- ¹⁵ *Деррида Ж.* Два слова для Джойса // *Ad Marginem*-93. С. 369.
- ¹⁶ Там же. С. 375.
- ¹⁷ *Деррида Ж.* От экономии ограниченной к всеобщей экономии // *Комментарии*. 1993. № 2.
- ¹⁸ *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995. С. 13.
- ¹⁹ Там же. С. 33.
- ²⁰ Там же. С. 45.
- ²¹ Там же. С. 49.
- ²² Там же. С. 107.
- ²³ Там же. С. 122.
- ²⁴ *Кэррол Л.* Приключения Алисы в стране чудес. Алиса в зазеркалье. М., 1982. С. 93.
- ²⁵ Там же. С. 171.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 232.
- ²⁸ *Кортасар Х.* Игра в классики // *Кортасар Х.* Собр. соч. В 4 т. Т. 2. С. 383.
- ²⁹ Там же. С. 191.
- ³⁰ Подробнее о принципах суггестивной лингвистики см.: *Добрович П.Б.* Общение: наука и искусство. М., 1987; *Поршнев Б.Ф.* Антропогенетические аспекты высшей нервной деятельности и психологии // *Вопросы психологии*. 1968. № 5. С. 25-40; *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М., 1974; *Черепанова И.Ю.* Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного. М., 1999.
- ³¹ *Святоц А.М.* Неврозы. М., 1982. С. 205.
- ³² *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 111.
- ³³ Там же. С. 111-113.
- ³⁴ *Щуклин В.* Мифы русского народа. Екатеринбург, 1995. С. 12.

-
- ³⁵ *Левин-Стросс К.* Неприрученная мысль // *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 126-127.
- ³⁶ Там же. С. 129.
- ³⁷ Там же. С. 289.
- ³⁸ *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 72.
- ³⁹ *Левин-Стросс К.* Неприрученная мысль. С. 286.
- ⁴⁰ *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 73.
- ⁴¹ Там же. С. 77.
- ⁴² *Шепинг Д.О.* Мифы славянского язычества. М., 1997. С. 111.
- ⁴³ *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1996. С. 107.
- ⁴⁴ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865-1869. Т. 1. С. 515.
Язык Сото, к примеру, насчитывает 38 утвердительных форм времени.
- ⁴⁶ Такие сравнения проводились, в частности, А.Н.Веселовским, А.Н.Афанасьевым, Е.М.Мелетинским и др.
- ⁴⁷ *Цапкин В.Н.* Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное. Т. 1. Новочеркасск, 1994. С. 87-8.
- ⁴⁸ *Анчаров М.Л.* Записки странствующего энтузиаста. М., 1988. С. 35.
- ⁴⁹ *Аршинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. С. 44-45.
- ⁵⁰ *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 349.
- ⁵¹ *Аршинов В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999. С. 46.
- ⁵² *Лифшиц М.* Мифология древняя и современная. М., 1980. С. 108.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Там же. С. 109.
- ⁵⁵ Там же.

Ф.И. Гуренок

Антропологические конфигурации философии*

Новое время закончилось первой мировой войной. Эпоха Просвещения разрешилась горой трупов. Русские интеллигенты в ожидании заката модерна желали поражения своему правительству. Вместе с закатом они встретили и конец христианской Европы. Европа скончалась в России.

После первой мировой войны некоторые люди еще удивлялись и недоумевали. А где же разум? Где культура? Что с прогрессом? Ведь это как-то не по-человечески убивать людей.

На волне недоумения возник экзистенциализм. Но было в нем что-то суетливое. Французское. На этой же волне в Германии появилась философская антропология. Она появилась солидно. С налетом научности. В 1915 г. М. Шелер написал «Идею человека». Написал скучно. Без куража. Кураж у него появится десять лет спустя. И это будет «Положение человека в космосе». В 1928 г. состоится пробуждение Г. Плеснера, который опубликует работу под названием «Ступени органического роста и человек». За ним объявятся А. Гелен с «Человеком», Э. Ротхакер, В. Зомбарт, Хенгстенберг, Хорни. Некоторым из них понравится новоязыческое содержание идей нацизма. Например, Зомбарту и Ротхакеру.

1. Итак, с одной стороны, трупы и безумие, а с другой — философская антропология, которая строилась немцами в предположение, что человек — это центр. Исходный пункт всякой философии. То, откуда уходят и куда возвращаются. Если человек не центр, не точка отсчета мысли, то мысль становится нам чужой. Враждебный в своей непонятности. Машиной отчуждения мысли в Европе была метафизика. И онтология.

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ №01-03-00422а.

Философская антропология бросает вызов онтологии. Растворяет ее в себе. Ведь если этого не сделать, то онтология с метафизикой сместят человека из центра бытия. Превратят его в маргинальность. Во что-то случайное. Необязательное. В таком мире убивать людей будет не страшно. И мировой войны в нем уже не избежишь. Это наивные греки придумали философию, ориентированную на космос. А немцы должны их поправить. То есть сделать ее более человеческой. Вот Фейербах. У него философия — это антропология. С такой философией не повоюешь. В ней человек — центр. Все определено через него. Он мера всех вещей. И поэтому человеку все ясно. Нет ни отчуждения, ни непонимания. Метафизика децентрирует человека. Отсылает его на периферию. К природе. Где он получает определение. А это натурализм. В сопряжении с эстетикой телесности.

Философская антропология манифестирует простые идеи: А. Человек всегда центр. Центр везде. Периферия нигде. Б. Философия — это антропология. Вернее, философская антропология. Помимо прочего антропология — это мир. В. Онтология и метафизика, напротив, затемняют мир. Отчуждают его. И поэтому они должны быть уничтожены. Онтология — это война.

2. Греки придумали философию. Немцы изменили грекам. М. Шелер написал сочинение «Гений войны» и предложил проект новой философии. Ибо со старой греческой не выживешь. Ведь в нашем мире сколько «я», столько и точек зрения. Картин мира. Несовместимых. А выжить в мире поименованных других с несовместимыми точками зрения нельзя. Ибо эти точки вступают в борьбу между собой и затем вовлекают в нее людей. Тяжба теней заканчивается борьбой среди людей. А это плохо. Сам человек становится для себя проблемой.

3. Почему философская антропология зародилась в европейском сознании? Почему не в России? Или не на Востоке, если Восток — это Китай, Индия и Япония? Потому что за все нужно платить. Например, за знание. Ведь мы либо ничего не знаем, либо не все. И к этому «не все» нужно все время что-то прибавлять. А прибавление не невинно. Если есть спрос на онтологию с метафизикой, его нужно удовлетворить. И рыночное европейское сознание его удовлетворяет ценой редукции человека. Ибо существование феномена человека разрушает однородность и непрерывность логических преобразований метафизиков. Разрушает представление о рационально устроенном мире.

Запад потерял человека. Дорогу к человеку. Восток сохранил. Поэтому Запад идет на Восток. Этот диагноз поставил К.Юнг. Что значит «потерял»? Это значит, что Европа расплатилась человеком за науку и технологии. За незнание законов природы. Ибо знание природы достигалось ценой незнания человека. Европейская философия имела дело с какими-то химерами: с экзистенцией, трансцендентальным субъектом и рабочей силой. А не с человеком.

4. Человек — это просто дыра в онтологии сознания. Пустое место. Философская антропология является попыткой залатать эту дыру в европейской онтологии. Безуспешная попытка вернуть человека в лоно рационального сознания. Поймать его. Европейскому сознанию хотелось системы. Порядка. А системы не получалось. Множились дискурсы, языки. Метафизические разрывы. Стремлением к синтезу, к связыванию много единым жила философская антропология. Человек — это всего лишь основа антропологического синтеза. Как бы затычка к любой бочке.

Пока у человека были привилегии, он размещался на вершине эволюции. А затем его лишили привилегий, т.е. ума и прочего. И после этого его надо было куда-то деть. Как-то разместить. Философская антропология стала администратором европейского сознания. И в этом смысле в ней реализован примитивный способ мышления. «Философская антропология» стала неудачей европейского сознания.

5. На Востоке не возможна никакая философская антропология. У него не было даже философии, т.е. онтологии с гносеологией. И поэтому Восток был ближе к опыту непосредственного восприятия человека.

И в России никогда не было философского сознания. К нам завезли эту форму. И она пустила у нас корни, различая внутри себя собственно философов и интеллигентов. Россия стала страной интеллигенции. Все мы отравлены ее плодами.

7. Существует много разных знаний. Знания бывают рефлексивные, технологические, исторические, методические, религиозные. А еще знания бывают научными. Наука — это определенный способ построения знаний. О чем? О предмете. Но не о всяком предмете, а только о таком, у которого нет скрытых от наблюдателя состояний. У которого нет изнанки. Научное знание строится в предположении, что у предмета нет внутренних состояний, скрытых от внешнего наблюдателя. Что предмет ничего о себе не представляет. Не говорит и не сообщает о

представляемом. Если бы у предмета было такое состояние, то научно знать его было бы нельзя. Потому что он мог бы водить нас за нос. И в каждый момент времени он мог бы от нас скрыться в своих внутренних состояниях, подсовывая нам вместо себя свой образ. Каждый предмет должен быть вывернут, лишен изнанки. И тогда мы его сможем научно описать. Это первое условие науки. Второе касается нас самих, т.е. внешних наблюдателей. Каждый человек является внешним наблюдателем, если он наблюдает со стороны сознания. Но не всякого, а только такого, которое однородно и непрерывно. О котором нельзя сказать, что оно мое. Оно должно быть ничье. И тогда оно будет универсальным. Ведь если сознание не будет непрерывным и однородным, то в нем появятся провалы и разрывы. Ведь ты можешь заснуть и что-то забыть. Или сказать, а тебя не поймут, ибо ты говоришь в терминах своего сознания, а не универсального. И тогда у тебя будет бельмо на глазу. Так вот, наука нуждается в однородном и непрерывном сознании. В постоянном бодрствовании. Т.е. все мы спим, забываем и делаем всякие прочие дела. А вот наука строится в предположении, что есть сознание, которое не спит и не забывает. Благодаря таким свойствам сознания становится возможным эксперимент и воспроизводимость опыта.

Науки о природе выполняют выделенные условия. А науки о человеке? Ведь получается, что человек — это и есть тот предмет, который не отделим от своих внутренних состояний. Значит, чтобы создать науку о человеке, нужно либо найти такое пространство, в котором человек теряет свое внутреннее, скрытое измерение. Либо же нужно отказаться от построения научного знания о человеке. Вот, например, марксисты. Они хотели людям счастья и полагали, что несчастья коренятся в изнанке. В неконтролируемых сознанием состояниях общества. А что это за состояния? Да рыночные отношения. Ведь они складываются у нас как бы за спиной. Мы их не видим, а они есть. И дают о себе знать то ростом цен, то ростом безработицы, то падением производства. Значит, нужно эти состояния устранить. А для этого требуется государственный план. Одно всевидящее око. Но люди есть люди, и убить человеческое, т.е. внутреннее, нельзя. Ведь мы одно делаем, другое говорим, а третье думаем. И ничего с этим поделать нельзя. Итак, науки о человеке тем и отличаются от наук о природе, что они пытаются найти такую точку отсчета, с которой была бы видна и внутренняя сторона человека, и внешняя. И по одной стороне можно было бы судить о состоянии другой.

Науки о человеке сходны с науками о природе тем, что и те, и другие стремятся говорить на индивидуальном, т.е. ничейном, языке. Чтобы получить этот язык, его нужно лишить многозначности.

Все науки имеют дело с реальностью. Только вот реальность может быть разной. В мире есть то, что держится сцеплениями причин и следствий. И это реальность. Если ваза падает, то падает она не на потолок, а на пол. И разбивается. Вне зависимости от того, хотели мы или не хотели этого. Но есть вещи, которые существуют, если мы хотим, чтобы они были. Вот, например, свобода. Конечно же, она существует. Но ведь мы понимаем, что она существует не так, как существуют деревья. Дерево мы посадили, и оно растет, а мы занимаемся другим делом. А вот свобода — это не дерево. Сама по себе она не растет. И вообще не существует. Чтобы она была, нужно ее очень хотеть. Или добро. Само по себе добро не существует. Само по себе существует зло, а для того, чтобы было добро, нужно что-то специально делать. И пока мы делаем, оно есть. Перестали делать — и его нет. А это значит, что в окружающем нас мире есть вещи, которые существуют вне зависимости от нас. А так же есть еще и такие вещи, которые существуют, если мы хотим, чтобы они были. И эти вещи держатся уже не сцеплениями причин, а усилием воли. И поэтому-то стремлением к добру существуют хорошие люди. Вот эту реальность изучают науки о человеке.

А это значит, что антропология может стать наукой только в том случае, если она потеряет свой предмет. Если она откажется от человека и выработает нечеловеческий взгляд на общество. До тех пор, пока этого не случилось, философская антропология будет выступать в форме социальной алхимии. Кроме этого, существуют еще и вещи, которые действуют фактом своего существования. Т.е. все вещи действуют своим содержанием, а они действуют одним тем, что они есть. А есть виртуальная реальность, основу которой составляет не сама реальность, а ее образ. То, что она о себе думает и показывает публике.

8. Философия — субстанциальна, т.е. она может быть подлежащим, а язык делает из нее какое то прилагательное. Что-то содержательно сказуемое. Следовательно, все языковые формулы, в которых философия полагается как прилагательное, подозрительны. В них возможен обман.

Например, философская антропология. Что это? Зачем язык выстраивает какие-то классификационные ряды и помещает в них философию как прилагательное?

М.Мосс во Франции, а Ф.Боас в Англии придумали социальную антропологию. Затем появилась политическая антропология, культурная антропология. А это значит, философия стала одним из многих имен антропологии. Почему антропология мыслится как подлежащее? И что о нем может высказать философия?

В основе социальной антропологии лежит запрет на то, чтобы человек понимался в качестве чего-то произвольного. Случайного. Как порождение социума. Ведь если снять этот запрет, то окажется, что социум можно изучать вне зависимости от человека. От того, есть он или нет. Но тогда нельзя будет изучать суеверия и примитивные сообщества. А изучение суеверий — одна из задач социальной антропологии. Социальная антропология делает невозможной мысль о социуме самом по себе. Она представляет его как проекцию человека. Невозможность мысли о социуме дополняется невозможностью помыслить культуру. С этим связано возникновение культурной антропологии. Равно как немыслимость политики обуславливает существование политической антропологии.

Философская антропология может быть понята как невозможность для мысли помыслить саму себя. А поскольку никто не хочет в этом признаться, постольку философскую антропологию выдают за знание того, как представлен человек в различных философских рассуждениях. Это значит, когда-то были философы и они что-то говорили о человеке. А может, они умерли и попали в музей. А мы, музейные работники, рассказываем о них, рассуждающих о человеке. Они философы. Мы — трансляторы. Или обыватели. Мы даже не вписываем их рассуждения в контекст того, что самоочевидно только для нас. Мы историки философии, т.е. люди, говорящие о философии под давлением культуры. Исторических обстоятельств. А философы, видимо, умели ускользать из-под этих давлений истории.

Иными словами, философская антропология — это способ небывания нас философами. Отдельвания от философии. Указания на невозможность непосредственного восприятия человека. Наше восприятие уже концептуализировано. Еще нашего восприятия не было, а мы уже что-то знаем. И это знание не может не настораживать, обращая нас к языку, к самому выражению «философская антропология». Словами «Философская антропология» создается патовое пространство, в котором, куда бы ты ни пошел, ты никуда не придешь. Пойдешь по пути ан-

тропологии — запутаешься в философии. И наоборот. Безрезультативность действия обнаруживается словом «патовое» и сказывается в слове «философская». Любое прилагательное приостанавливает прямое действие подлежащего. Например, «антропологии» или «пространства». И преобразует его. И в этом преобразовании не зависит от наглядных картин реальности. Поэтому-то философскую антропологию нельзя представлять как обобщение некоей антропологии. Ибо это глупо. Ведь антропология — наука. И обобщать ее можно средствами науки. А если философская антропология — это наука, то у нее должны быть предмет, метод, язык и прочее. Философия — это софия. У нее одна природа. Антропология — это логос. У нее другая природа. Философская антропология является продуктом сопряжения разных природ. Это некий кентавр. Полуфилософия. Полунаука. То, что своей неполнотой, своим «полу» может ввести в заблуждение.

Итак, само понимание феномена философской антропологии зависит от ответа на вопрос: является ли философия наукой или нет?

В свое время греки создали миф о кентавре. И этим мифом соединили подобное с неподобным. Создали «полу».

Некогда жил-был Иксион. Царь рапидов. Это был хороший царь. И боги решили отметить его. Выделить. Устраивая пир, Зевс пригласил на этот пир Иксиона. Конечно, Иксион не отказывается. И вот сидит он на пиру среди богов. Ест и пьет. Ему бы не пить, а он меры не знает. Напился. И пьяный положил глаз на богиню. На Геру. На жену Зевса. И приставать к ней стал. Зевс спрятал Геру. Закрыл ее облаком. А Иксион принял облако, т.е. Нефелу, за Геру. И совокупился с ним. И Нефела родила кентавра. Уродца. Получеловека. Полулошадь. Сам этот урод ни в чем не виноват. Но полноты в нем нет. Ибо бытие соединилось в нем с небытием. С образом бытия. Его тенью. Так вот таким Иксионом стал Шелер. Его Нефелой — философия. А кентавром — философская антропология.

9. Философская антропология определилась как новая структура мышления, начиная с «Положения человека в космосе». С работы М.Шелера. «Положение» — пространственный термин. Территориальный. Поэтому его можно заменить словом «место». И нет положения. То есть время детерриториализовано. Философская антропология начинает процесс детерриториализации метафизических понятий. Опространствливания.

10. Граница любого объекта является замкнутой линией. Определение места в пространстве является определением объекта. Взгляд субъекта натывается на поверхность объекта и снимает с объекта, как с луковицы, один видимый слой за другим. Каждый слой является прозрачным. С объекта снимают, а на стороне субъекта наращивают толщину очевидности. Полная очевидность на стороне субъекта сопровождается опустошением объекта. Пустотой.

11. Место человека всегда не занято. Пусто. И поэтому оно притягивает к себе. Если бы место человека было бы занято, то человек был бы уже до человека. И не было бы вопрошания человека о человеке. Никто не ставил бы себя под вопрос.

Никто из людей не на своем месте. Все беспокойны. И поэтому общество можно рассматривать не как то, что состоит из людей, а как коммуникацию пустых мест, как сообщающиеся сосуды. Философская антропология возможна вопреки ее основателям как антропология пустых мест. Антропология без человека. Ибо люди — это естественная среда коммуникации.

Что бы ни случилось с человеком — все неуместно. Т.е. человек — это пространство встречи случайных содержаний. Место, куда сбрасываются отходы человеческих коммуникаций. Культурный мусор. Но полнотой существования не заполнить изначальную пустоту человека. Чтобы управлять человеком, не надо против человека ставить человека. Достаточно видимости человека, чтобы управлять человеком. И видимости истины, чтобы править истиной.

12. В антропологическом знании есть пустота. Провал в дословное. Самопознание человека не может быть рефлексивно завершено. В нем есть дыра, которая влечет мышление к бесконечным попыткам ее стянуть, заштопать. Достроить. Мышление — это бесполезная страсть найти истину.

Мышление отворачивается от поисков объекта. Занимается собой. Обращает внимание на себя. Неполнота искушает мышление, притягивает его к себе. Мышление, мыслящее самое себя, это и есть философия, т.е. философия — это удел всякого пустого существования. Антропологической неполноты бытия.

13. Можно ли говорить о человеке на языке философии, говорящей о себе самой? Или, что то же самое, есть ли в человеке что-то, что мы можем знать философствуя?

Как знание философия бесспорно проигрывает науке. Потому что знание в ней нулевое. А вот онтологически она не заменима, ибо философия оказывается хорошей машиной суще-

ствования. В человеке есть что-то, что существует, если он философствует. Т.е. философия сопряжена с существованием, а не со знанием. Она экзистенциальна, а не гностична. Философия удерживает человека в режиме тавтологии, самосознания. А это порядок, в котором он есть то, что есть. Человек есть именно человек, а не что-то другое. Например, не животное. А это трудно, знать себя человеком, если ты животное. И тем самым быть человеком. Знать, чтобы быть. Вот это знание и составляет антропологический смысл философии, накладывающий запрет на то, чтобы философия понималась кем-то как наука. Как гнозис. Философия — это не наука. Если бы она была наукой, то тогда у нее был бы предмет. Всякие знания существуют предметно. А у философии нет своего предмета. Потому что если бы у нее был свой предмет, то она перестала бы заниматься самооговариванием. И стала бы инженерией знания. Технологией извлечения знаний из разных научных предметов. Науки производят знания, а философия выковыривает их из предметной скорлупы и спрягает в одном концептуальном пространстве. Как бы создает картину мира. Обобщает. Так вот, это иллюзорное представление о философии. У философии нет своего языка. И поэтому она говорит на том языке, который есть. Язык — один. И у философа, и у пастуха. Естественный. На нем мы говорим и о стаде, и о себе. На этом же языке мы и философствуем. И поэтому философ не может не вступать в борьбу с языком. Язык говорит одно. А мы хотим сказать другое. Ведь какой смысл говорить то, что говорится языком. Что само собой разумеется и всем понятно. Законченным значениям, означенным смыслам противопоставляет пространство неозначенных смыслов, незаконченных значений.

Всепонятность — модус забвения. Т.е. чтобы понимать, надо забывать. И забытым понимать. Так вот, все забывают, а философы помнят. И сквозь гул понимания они слушают язык забытого. И рассказывают, а их не понимают. Философия всегда имеет в виду не то, что обычно имеется в виду, и говорит не о том, о чем говорят. У нее немая речь. И дословное письмо.

14. Что же превращает обычную речь в философскую? Какова структура ситуации, в которой твоя речь становится метафизической, а твой язык превращается в язык философии. Важнейший элемент этой ситуации — встреча с немолчащим. С безгласным. Эта встреча меняет твою речь. Она становится косвенной. Окольной. Философия косноязычна. Кто хорошо говорит, тот не философ.

Второй элемент ситуации — это стремление дать слово дословному. Вернуть голос безгласному. Любой философский текст должен пройти испытание голосом. Пройти испытание, чтобы стать литературой. Философ не столько ученый, сколько артист. Его речь не только исследует, но и занимает.

Из того факта, что философия занята собой, следует, что человек не является центром философии. Не к нему ведут ее пути. Если бы все пути философии вели к человеку, то онтология стала бы антропологией. Но человек смещен из центра. И поэтому существует онтология как непрерывно возобновляемое усилие по смещению человека из центра. Несовпадение центра и человека, смещение самого центра позволяют говорить об антропологических конфигурациях философии. Невозможность говорения о человеке из одного центра, по одному правилу заставляет ввести представление о метафизических складках человека. Эти складки образуются в результате наложения трансцендентного и эмпирического миров. Встречи абсолютного и относительного. Встречи мистериальной. За эмпирическим содержанием всегда можно найти мистериальное содержание. Но между ними нет логически однородного перехода. А это значит, что установление антропологического смысла редуцирует метафизическое содержание, а установление метафизического измерения событий блокирует антропологическое содержание. Обнаружение метафизического содержания основано на принципе поводка, т.е. постепенном устранении следов человека в языке и обнаружении контрфактуального. Метафизического. Либо на редукции метафизического и установлении антропологического смысла. Метафизические складки образуются по четырем модусам: ускользания, расширения, рождения и заполнения человеческого в человеке.

15. Философская антропология распадается, с одной стороны, на изучение антропологических конфигураций в философии, а с другой — она проясняет вопрос о метафизических складках человека.

Везде следы человека. Всюду он наследил. Все заполнено антропологическими конфигурациями. Особенно язык. Он не только пространственно-временной. Он еще и антропологический.

Например, понятие пустоты. Оно является не физическим, а антропологическим. Если бы оно было физическим, то тогда отсутствие вещи предшествовало бы ее присутствию. Что нелепо. Пустота носит вербальный характер. Она образуется с появ-

лением слова, которое отделяет и затормаживает. И в этой отгороженности возникает пустота, которую нужно чем-то заполнить. Но чем? От характера заполнения пустоты зависит образование метафизических складок человека. Четыре фигуры заполнения: бог, другой, тело, сам — делают возможными четыре складки человека: трансцендентной, коммуникативной, позитивной и личностной.

Сначала человеку нужно было обнаружить пустоту в себе, чтобы затем ее можно было объективировать. Представить как мировую пустоту. Поэтому, если пространство мыслится как пустое вместилище вещей, но не потому, что оно пустое само по себе. А потому, что макрокосм сопряжен с микрокосмом. Антропологически пустота может узнаваться как доминирование неудовлетворенных желаний. Ненасытность человека объективирована в физическое представление о пустоте. Тогда же как антропологической конфигурацией представлений о пространстве как последовательности вещей является страсть к переменам. К новизне.

16. Все знают, что красота спасет мир. Но сама по себе эта формулировка непонятна. Т.е. непонятно, почему мир должен гибнуть? И почему его должна спасти красота, а, допустим, не любовь. Или равнодушие. Да и откуда мы взяли представление о гибели мира?

Философы когда-то обнаружили следы человека в языке и что-то увидели, оставив нам какое-то сообщение. Какой-то знак. А сами ушли. Умерли. И вот теперь нам нужно установить антропологическую конфигурацию. Найти понятный смысл. А понятно то, что касается тебя. Поэтому Платон рассказывает об идеальном мире, идеи которого наши души когда-то видели. И затем забыли. А это значит, что мы не можем в мире повседневных забот узнать идею добра. Или идею справедливости с благом. Нет в мире причин для добра. Нет причин для справедливости. Может быть, она и есть, да как ты ее узнаешь? Все несправедливо. И все же одну идею мы узнать можем. Это красота. Чтобы ее увидеть, нужны глаза. И все. Т.е. в этом мире мы можем узнать из того мира только красоту. И вот эта-то идея и приведет нас к подлинному миру. К трансцендентному. Она спасет нас.

Установить антропологическую конфигурацию сознания или метафизическую складку человека можно при помощи обессмысливания понятия. Приостановив действие его прямого значения, создавая тем самым антропологическое измерение про-

странства. Например, история это бесконечный тупик. Оксюморон. И мыслящее тело — это тоже оксюморон. В нем конечное подшивается к бесконечному, пустое к полному. В результате образуется шов. Складка. Так вот, греческая философия изобретает идею устремления подобного к подобному. Она создает бесшовную технологию конструирования мира. Без складок греки делали мир. А вот человека сделать без швов они не смогли. И вынуждены были тело подшивать к душе. Конечное — к бесконечному. Метафизические складки человека образуют патовое пространство. Ведь если ты конечное подшиваешь к бесконечному, а пустое к полному, то ты получаешь не космос, а тупик. Бесконечный тупик. Вернее, космос и есть бесконечный тупик греческой философии. Ее метафизический шов. А человек — это пустой атом греческой философии. Например, в греческой теории происхождения человека от животных акцент делался на неизвестных животных. Человек произошел от неизвестных животных. Потому что все животные сами выживают, а человек сам не выживает. Вот эта несамостоятельность в выживании и закреплена в метафизике человека. Сам он не выживет, но живет. А это непонятно. Т.е. греческая философия открыла путь к пониманию неочевидного. С чего начинается философ? С очевидного. С понятного. Он ведет за поводок само собой разумеющееся к тому, что обнажает иной смысл понятного. Рассуждения о красоте, благе, справедливости — это только поводки. Способ подвести собеседника к метафизическому расширению проблемы. К символу, в пространстве которого приостанавливается действие наглядных вещей.

Всякая антропология имеет свои метафизические швы. А философия — это рискованное дело наложения этих швов. Ни один человек не видел мысли самой по себе. Вне слова. Она всегда в конуре. В языке. Вернее, виден всегда язык. Вербальные контуры мысли. А вот мысли не видно. Не известно, есть она, мысль, в слове. Или нет ее. Или же слово — это только слово. Нормальных людей это не особенно волнует. А вот философы, вступив в борьбу с языком, провоцируют мысль. Дразнят ее пустым словом. Хотя, чтобы она выступила за пределы языка. Слова. Выманивают ее. Но это опасно. За пределами слова она кусается. Делает нам больно.

Когда мысль в языке, она не заметна. Но мысль, которая покидает язык, это уже тело. Действие, причиняющее боль. И поэтому возникает желание загнать ее обратно, на место. В язык. Запеленать словами. Интеллигенция дразнит и выманивает мысль из оболочки слова. Философия загоняет ее обратно.

Итак, антропологические конфигурации философии используют человека как объяснительный принцип философии. Как разъяснение знаков меньшинства большинству. В теории метафизических складок человек предстает уже как предмет объяснения.

В современной культурной ситуации встречаются кризисы и проблемы. Кризис требует возврата к началу. А проблема — преодоления препятствия. Все стало проблемой. Мы привыкли жить среди проблем. У греков не было проблем. Они жили в обжитом мире. А мы живем как на фронте. Среди пуль. Ведь проблема — это реальное препятствие. Нельзя оставаться в прежнем положении, не меняясь. Апория, т.е. отсутствие пор, щелей, трещин, через которые можно было выйти, заставляет человека измениться.

17. Одним из следствий теории метафизических складок человека является ограничение органических воззрений на человека. Обычно человек понимается органически, как нечто целое. Одно-родное. Но уже вопрос о связи души и тела ставит под сомнение его органичность. Человек не органическое существо, а клиповое. Собранное из разных фрагментов. При этом, чтобы удержать собранное вместе, нужно наложить швы. Т.е., человек — это пространство сбора, стыковки частей без целого. Дело не в том, что целое неделимо. Не имеет частей. А в том, что возможно существование частей без целого. Так вот, человек — это пространство склеивания этих частей. Их сочетания, в котором, в свою очередь, нет логики. Эту мысль греки выражали на языке мифа о том, что в начале существовали части человека, которые, встречаясь, могли составить какое угодно образование. Пока не выжило то, что сейчас названо человеком.

18. В мифе Платона об андрогине люди пожелали стать богами. Конфигурация этого желания связана с неудачей, которой определилась сфера человеческого. Человек — это бесполезная страсть стать богом. Каждый человек есть то, что он есть в горизонте несостоявшегося события. Конечно, боги могли уничтожить людей. Если бы не были так жадны. Они побоялись лишиться почестей и подношений людей. И поэтому разделили их пополам, чтобы умножить. И одновременно ослабить. Люди стали скромнее. Антропологическая конфигурация скромности проста. Теперь люди хотят стать полными. Т.е. человек — это пустое желание стать полным. Ибо только пустой стремится стать полным. Боги, разделив людей пополам, сделали их пустыми. А пустота превратилась в фундаментальное понятие антропологии.

Когда люди были полными, они были бесполоми. Ибо пол — это половина. И поэтому пол мешает человеку стать полным. Отсутствие, нехватка определяют существование людей. Полный человек бесстрастен. Пустой охвачен чувством любви. Тягой к свободе. Каждый человек — это полчеловека. А сверхчеловек — это полный человек. Т.е. бесполоый, бесчувственный.

Все, что в душе человека от Зевса, неделимо. Например, ум неделим. Ибо он бесполоый. Если бы он делился, то были бы возможны и полумысли. И они бы совокуплялись. Естественно размножались. И добро неделимо. Оно может быть только полным. Или не быть. А вот человек может быть и неполным. Полчеловеком.

19. В мифе Платона о душе указаны три ее части. Почему? Потому что ничто не может прийти в столкновение с самим собой. Ум не может противоречить уму. Чувство не может столкнуться с чувством. Нельзя бытие ставить против бытия, а истину — против истины. Ибо они однородны. А душу можно. Она одна вступает в борьбу с самой собой. Ибо в ней есть божественное и человеческое. Она не однородна. И поэтому небо стоит. И земля. Пока есть душа. Без нее мир остановится. Движение пропадет. Крылья не вырастут. А вот если у тебя есть память и ты здесь, на земле, вспоминаешь небесную красоту, то у тебя они начинают расти. И ты поднимаешься под небосвод. Вслед за богами. Боги — на конях. И люди — на конях. Но у богов оба коня хороши. А у людей один хорош, а другой — плох. Душа теряет крылья и падает вниз. Поэтому жизнь человека помещена между взлетами и падениями. А душа его состоит из частей, которые приходят друг с другом в столкновение. Если бы не было этих частей, то люди бы стали богами. Или животными. В каждом человеке есть метафизический шов. Складка с трансцендентным.

Греки признали возможным существование полчеловека, полудуши, чтобы сохранить состояние, в которых у людей начинается творческий зуд. И у них начинают расти крылья. Полнодушие накладывает запрет на творчество. На пафос души, благодаря которому начинали расти крылья.

20. Философия — это встреча с немолчающим. И рассказ об этой встрече. Мыслить значит рассказывать себе. Говорить с собой без свидетелей. Без другого. Другой — это язык. А ты — это что-то неязыковое. Философ говорит с собой без языка, в странстве нулевого дискурса. И поэтому он говорит в терми-

нах очевидности. То, о чем он говорит, и то, как (посредством чего) он говорит, неотлично. Никому не нужен язык для разговора с собой. Для того, чтобы встретиться с немолчащим.

Говорить с собой это значит отказываться от языка. Язык тебя связывает с другим. Однажды ты решаешь отказаться от другого. Другого уже нет, а язык еще остается. И ты говоришь на этом языке с собой. И ты по-прежнему говоришь с собой как с другим. Пока не откажешься от языка.

Если ты не откажешься от языка, то ты всегда будешь говорить при свидетелях. А свидетель — не немой. Он болтлив. У него тот же язык. Он знает тайну. Секрет. Свидетель всегда может встроиться в твой разговор. И увести тебя от встречи с собой. Свидетель, сообщенный с языковой тайной, гипнотизирует. Он может стать твоим гипнотизером. Эта возможность радовала Гегеля. И не радовала Шопенгауэра.

Другой перестает быть другом. И начинает быть Змеем. Язык — это ветхозаветный змей. Философский археоавангард накладывает запрет на разговор с другим. На диалог. Никому нельзя повторять ошибку Адама с Евой. Слушать язык значит подчиняться языку. Готовым смыслом. И верить в свою невиновность. Никто не невинен, пока говорит язык.

Философ — это первогеометр. Тот, кто впервые что-то узнает. О себе или о том, что рядом с тобой. Ты что-то узнал и одновременно ты узнал, что эти знания в рамках твоего сознания. Это твои знания. И поэтому они не являются объективными.

Нефилософы ищут опору. Поддержку вне себя. Им нужна интрасубъективность. Коллективное сознание. Философ остается у себя. У каждого философа своя метафора. Свой язык.

Притяжательные местоимения указывают на границу языка. Если я говорю, что это мои знания, то я тем самым говорю, что у меня есть внеязыковые знания. Все, что находится в пределах моего сознания, то находится вне языка. И наоборот. Быть в языке значит быть вне себя. Быть вне пределов своего сознания.

Рассказывая, я объективирую себя. Ибо рассказывать значит рассказывать другому. Свидетель-друг записывает рассказанное. Мое, рассказанное и записанное, — это уже не мое, а что-то объективное. Рассекреченное. Управляемое языком, а не мной. Язык лишает меня моих мыслей, чувств и созерцаний. Поэтому философия — это попытка найти место для себя в мысли, в чувстве и созерцании. В языке уже осевших смыслов. Пока смыслы не осели, пока они не стали готовыми, есть место для

тебя. Когда они готовы в своей законченности, тогда нет места для тебя. А есть место логике. И тебе нужно совершать лишь последовательность действий, указанных культурными образцами. Философ взбалтывает смыслы, поднимает их и держит во взвешенном состоянии.

Говорить себе значит говорить о самих вещах. Вне языка. Те. никто не может говорить себе и одновременно говорить о языке этого говорения. Это только в языке предполагается раздельное существование того, о чем идет речь, и того, посредством чего эта речь ведется. Язык рефлексивен. И не дает возможности приблизиться к самим смыслам.

В разговоре с собой не нужен знак ни в его указательном, ни в его выразительном отношениях. На объект указывают. Субъект выражается, если он хочет что-то сказать. Но во внеязыковом разговоре с собой слова не могут выполнять ни указательную функцию, ни выразительную. В нас нет того, на что можно указать. Ибо указывают на другое. И нет того, что бы ждало выражения. Что бы было сообщено. Нет во мне, кроме меня, того, что бы я сообщил себе. В разговоре с самим собой происходит нулевая коммуникация. В речи к себе обнажается пустота. И молчание, сопряженное с неязыковой пустотой. Ибо присутствующее непосредственно-невидимо. А видимо то, что отсутствует. Язык ставит в положение отсутствия. Философу интересно непосредственно присутствующее. Всякая очевидность проста, как нечто не раскладываемое в последовательности. След — не имя настоящего. Или целого в его дословности. Никто не может в терминах воспроизведения описать произведение. А в терминах произведения описать реальность, объективированную воспроизведением. В речи, обращенной к себе, узнают о произведении, за которым не последовало воспроизведения. Речь, обращенная к другому, помещает тебя в последовательность, которой не предшествовало целое. В пространство воспроизводства, за которым нет пространства производства.

Если ты не можешь разговорить себя, испытать себя своим голосом, тогда тебе надо замолчать. Немая речь философа спасает его от обесмысливающей работы языка. Когда люди говорили между собой и слушали друг друга, они слышали голос змея. Теперь нам нужно помолчать, чтобы в молчании услышать голос бога. Это первая антропологическая конфигурация философии.

21. Все попытки философствующего примириться с другим означают ускользание голоса, дословности. А без голоса невозможно объективирование немоты. Ускользание немоты принуждает нас наткнуться на другого. Чтобы мыслить, нужно быть пустым. Все пусто. Везде пустота. Это вторая антропологическая конфигурация философии.

Современная философия — это рассказ о встрече, которая не состоялась. Поэтому она живет языком, но не сознанием. Сознание и язык разошлись, чтобы больше не встречаться. Сознание ушло, а рефлексия осталась. Рефлексия ведет нас сегодня не к сознанию и не к вещам самим по себе, а к мертвому языку. К следам ушедшего сознания. К терминам.

Для того, чтобы мысль определялась не тем, что вне мысли, а собой, нужно перестать жить. Т.е. мысль и существование никак не связаны. Потому что если бы они были связаны, то мы бы не существовали. А поскольку мы существуем, постольку мы не мыслим. Это третья антропологическая конфигурация философии.

После того, как рефлексия отделилась от сознания и мы перестали мыслить, нужно было куда-то деть истину. Археоавангард связал истину с существованием. Там, где была мысль, осталась правильность. А там, где мы существуем, появилась истина. Но узнать ее мы можем мистериально. Правильность погубила мысль. Это четвертая антропологическая конфигурация философии.

Археоавангард допускает все, что говорилось до него, и все, что будет говориться после него. Чтобы быть совместимым, нужно быть безразличным. Равнодушным. Философская речь ничего не добавляет и ничего не убавляет. И поэтому она никогда не обманывает. Нулевой дискурс составляет пятую антропологическую конфигурацию философии.

Всякая мысль есть движение языка из пустоты в пустоту. Движение — это перенос значений. Если бы не было пустых слов, пустых смыслов и пустого Я, то не было бы и переноса. Не было бы движения мысли. А был бы язык, на котором невозможно мыслить. Ведь язык создавался не для мысли, а для того, чтобы составить план выражения чувств, эмоций и страстей. Это потом язык переделывали для мысли. В результате появилось пустое Я и пустые слова. Поэтому единственное, что философ может делать, — это переносить значения из пустого в порожнее. Т.е. мыслить. И мыслить метафорически. Что образует шестую антропологическую конфигурацию философии.

22. Всякий разговор начинается с простого. С разговора. С того, что устанавливается голосом. С беспредметного пафоса задушевного. Голос связан с душой, являясь ее объективацией. Самореференция разговора возникает в момент отсутствия наперед заданного предмета. Разговор без предмета делает разговор бессмысленным. Те., вступая в разговор, необходимо преодолевать инерцию бессмысленности в надежде, что потом, в ходе разговора, появится и предмет разговора. И смыслы. Хотя никаких гарантий появления предмета получить нельзя. Не у кого. И поэтому всякий раз заново нужно вступать в бессмысленное говорение, сожалея о том, что предметы разговора в аудиториях не сидят. На полках не пылятся и по улицам не бегают. А это значит, в любом разговоре важен не ум, не то, что будет потом с умом. А сила эмоций. Энергия страсти. То, что протащит тебя через дыру бессмыслицы. К смыслу. Это седьмая антропологическая конфигурация философии.

Археография разговора приводит к осознанию двух возможных стратегий философствования. В одном случае разговору предшествует предмет разговора и сопряженный с ним язык. В другом — разговор начинается с нуля. В пустоте. Предметный разговор требует ума и языковой изощренности. Ведь трудное это дело непрерывно говорить об одном и том же предмете. Запал новизны такого разговора конечен. Беспредметный разговор требует усилий не головы, а сердечности. Воли к целомудрию конца. Вторая стратегия составляет стиль русской философии. Первая — европейской. Русские философы лишены интеллектуальных традиций. Они некультурны. И поэтому им нужно быть самими собой. Особенно в нулевой точке разговора. Ведь что они не скажут, то беспредметно. Глупо. Европейский философ умен культурой. Он еще не родился, а предметы разговора уже его поджидают. Ждут, когда он заговорит. Если он заговорит, то сразу же ясно и осмысленно. Это восьмая антропологическая конфигурация философии.

Когда М. Шелер посмотрел на свое среднеобразованное европейское сознание, он увидел там три идеи: христианскую, метафизическую и позитивную. Увидел и пришел в ужас от этого множества. Из трех идей он решил сделать одну. Для этого Шелер позитивную идею подшил к метафизической, а метафизическую — к христианской. Затем посмотрел на то, что получилось. И умер от разочарования. Ибо получилась теория неокончательного бога. Идей не было. Были одни швы. Философс-

кая антропология Шелера — это швейная машинка Зингера. Она сшивает человека из разных форм бытия. Одно как тотальность требует всеединства. Или солипсизма. А множественность существования конституирует лицо. Это девятая антропологическая конфигурация философии.

Изображение человека в четырех модусах, а именно в модусе ускользающего *что*, в модусе расширения, в модусе непрерывного рождения и в модусе заполнения пустого — составляет смысл авангардистской антропологии. Одно из приложений философского археоавангарда. Это десятая антропологическая конфигурация философии.

Содержание

| | |
|--|---|
| Вместо предисловия. Вопрос о «человекомерности» и трансформации науки | 3 |
|--|---|

СИНЕРГЕТИКА

| | |
|---|----|
| <i>В.И.Аршинов</i> Синергетика и методология постнеклассической науки | 14 |
| <i>А.Л.Блинов</i> Синергетика коллективной иррациональности | 37 |
| <i>В.В.Тарасенко</i> Анализ сетевого мышления | 54 |
| <i>Д.С.Чернавский, В.А.Намиот</i> О логико-методологических аспектах явления неустойчивости | 73 |
| <i>Ю.А.Данилов</i> Синергетика — внутри и вокруг человека | 89 |
| <i>А.А.Кобляков</i> Основы общей теории творчества (синергетический аспект) | 95 |

ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТЬ

| | |
|--|-----|
| <i>С.С.Хоружий</i> К антропологической модели третьего тысячелетия | 108 |
| <i>В.Э.Войцехович</i> Человек как аттрактор биоэволюции (антропо-синергетический взгляд на развитие жизни) | 138 |
| <i>Я.И.Свирицкий</i> Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности» в науке) | 155 |
| <i>В.П.Визгин</i> Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз | 176 |
| <i>П.Д.Тищенко</i> Геномика — наука «другого модерна» | 201 |
| <i>Г.В.Гутнер</i> Антропологический смысл декартовского аргумента | 220 |
| <i>Л.А.Колесова</i> Четвертое измерение человека | 239 |
| <i>Е.И.Ярославцева</i> Человек в контексте синергетики | 256 |

РЕАЛЬНОСТЬ

| | |
|--|-----|
| <i>О.Е.Баксанский</i> Современные когнитивные репрезентации о мире | 278 |
| <i>В.И.Моисеев</i> Опыт реконструкции определения аффектов в «Этике» Спинозы | 302 |
| <i>М.В.Лебедев</i> Нелинейность эпистемологического обоснования | 323 |

| | |
|--|-----|
| <i>В.Г.Буданов</i> | |
| Принципы синергетики и язык | 340 |
| <i>Л.П.Киященко</i> | |
| Мифопоэзис научного дискурса | 355 |
| <i>Д.П.Пашинина</i> | |
| Влекомые языком | 377 |
| <i>Ф.И.Гиренок</i> | |
| Антропологические конфигурации философии | 408 |

| | |
|--|-----|
| <i>В.Г.Буданов</i> | |
| Принципы синергетики и язык | 340 |
| <i>Л.П.Киященко</i> | |
| Мифопоэзис научного дискурса | 355 |
| <i>Д.П.Пашинина</i> | |
| Влекомые языком | 377 |
| <i>Ф.И.Гиренок</i> | |
| Антропологические конфигурации философии | 408 |

Научное издание

Философия науки. Выпуск 8
Синергетика человекомерной реальности

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Художник В.К.Кузнецов
Технический редактор А.В.Сафонова
Корректор: Т.М.Романова

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.
Подписано в печать с оригинал-макета 26.06.02.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 26,75. Уч.-изд. л. 22,86. Тираж 500 экз. Заказ № 012.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: Т.В.Прохорова
Компьютерная верстка: Ю.А.Аношина

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14