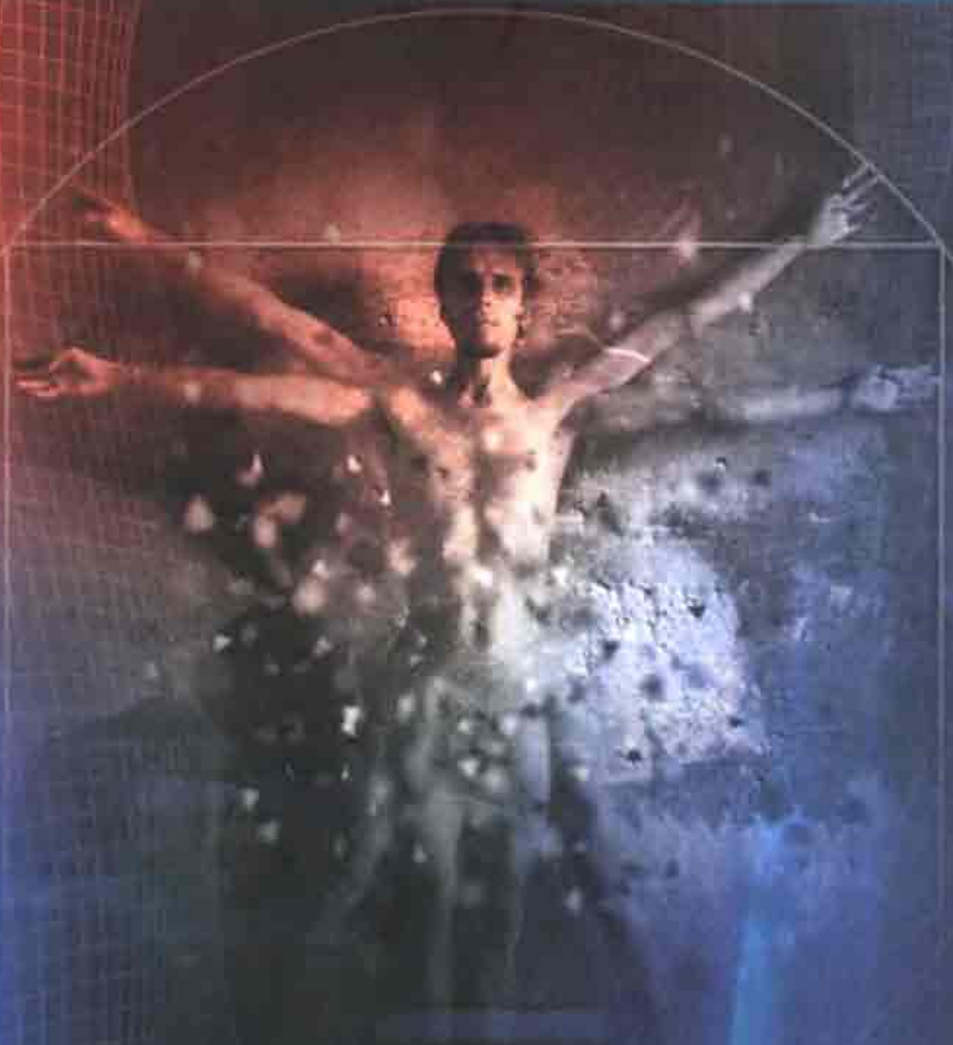
Эпистемология

перспективы развития



издательство
КАНОН-ПЛЮС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Эпистемология: перспективы развития

МОСКВА
КАНОН+
2012

УДК 1/14
ББК 87.2
Э 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 11-03-16030д

Э 71 Эпистемология: перспективы развития / Отв. ред *В. А. Лекторский;* отв. секр. *Е. О. Труфанова.* — «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 536 с.

ISBN 978-5-88373-280-4

Авторы ставят перед собой амбициозную задачу: исследовать современные изменения в постановке и способах обсуждения коренных эпистемологических вопросов и выявить проблемное поле современной эпистемологии. В этой связи они изучают трансформации, происходящие в эпистемологии сегодня, анализируют такие направления современной эпистемологии, как социальная, эволюционная, формальная эпистемология, исследуют новый тип отношений эпистемологии и когнитивных наук, а также связи современной эпистемологии и «общества знания». Специальное внимание уделяется ряду проблем, характеризующих современную эпистемологию: связь эпистемологии и философии сознания, эпистемологический релятивизм и социальный конструкционизм, телесное и энактивное познание, язык как предмет эпистемологического анализа, виртуальная реальность, личная и коллективная идентичность и др.

Книга рассчитана на специалистов в области эпистемологии и когнитивных наук, а также всех, кто интересуется проблемами современной философии

УДК 1/14
ББК 87.2

ISBN 978-5-88373-280-4

© Коллектив авторов, 2012
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2012

Предисловие

Эпистемология, одна из древнейших философских дисциплин, сегодня вступает в новую фазу развития. Её классические проблемы не исчезают, а становятся более острыми. Вместе с тем способы их формулировки и обсуждения существенно меняются. Это связано с тем, что ныне проблемы познания и знания обсуждаются уже не только в философии, но в целом ряде интенсивно развивающихся когнитивных наук. Вместе с тем вступление передовых стран в «общество знания», развитие т.н. конвергентных технологий (нано-, био-, информационных и когнитивных) делают проблематику информации, познания и знания исключительно острой, связанной с судьбами общества, культуры и человека. «Общество знаний» не делает жизнь проще. Колоссально расширяя возможности человека, оно ставит его перед не существовавшими раньше рисками и угрозами. В понимании этого необычного мира и возможностей жить и действовать в нём эпистемология как философская дисциплина призвана играть особую роль.

Авторы данной книги попытались осознать новые горизонты эпистемологических исследований: осмыслить расширение поля их приложений, необходимость нового понимания и переформулировки ряда эпистемологических проблем, установления новых отношений со специальными науками, в том числе с науками, изучающими познавательные процессы. Таким образом, цель, поставленная авторами книги, амбициозна: исследовать современные изменения в постановке и способах обсуждения коренных эпистемологических вопросов, выявить проблемное поле современной эпистемологии. Насколько удалось осуществить эту цель, судить читателю.

Эпистемология дискуссионна, как и вся философия. Дискуссионны и представленные в этой книге тексты (авторы спорят и друг с другом).

В.А. Лекторский

ЧАСТЬ 1

Современная эпистемология в составе философии и когнитивных наук

В.А. Лекторский

Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем

Эпистемология (теория познания) всегда была неотъемлемым компонентом той или иной философской концепции с тех пор, как вообще существует философия Другое дело. что соответствующий термин возник довольно поздно (лишь в середине XIX века) и что в течение многих столетий философское исследование познания было подчинено анализу онтологической проблематики «Эпистемологический поворот» XVII века означал превращение эпистемологии в «первую философию» А в конце XIX и начале XX века многие философы (как рационалисты, так и эмпирики, в частности неокантианцы и эмпириокритики) начали думать, что вообще вся философия и есть не что иное, как теория познания (эпистемология)

Сегодня проблемы эпистемологии не исчезают, а становятся даже более острыми Вместе с тем способы их формулировки и обсуждения существенно меняются Становится другим и место эпистемологии в системе философии, ее взаимоотношения со специальными научными дисциплинами, ее место в культуре Попробую обосновать этот тезис

I. Что есть знание?

1 Знание как истинное и обоснованное мнение

Сегодня о знании говорят много. И в связи с обсуждениями т н. «общества знания», которое согласно популярному представлению есть современный этап развития цивилизации производство, распространение и использование знания начинает определять все остальные социальные (в том числе экономические) и культурные процессы И в контексте анализа колоссально возросшей сегодня роли экспертов, т е знатоков в той или иной области, людей знающих то, чего не знают другие И при изучении роли новых конвергентных технологий[1], определяющих наше ближайшее будущее Ведь в их число входят и технологии когнитивные, опи-

[1] Это нано-, био-, информационные и когнитивные технологии BNIC

рающиеся на разработки в области когнитивной науки, исследующей процессы получения знания. Эти вопросы волнуют сегодня и обычного человека. Если раньше не было особой сложности в отделении знания от иллюзий и обмана, то сегодня это часто не так просто: в море информации много сознательно фабрикуемой лжи. Обман окружает нас со всех сторон. Часто (и всё чаще) мы обманываемся и в отношении самих себя.

Так что же есть знание?

Если мы попытаемся ответить на этот вопрос, исходя из того, как употребляется слово «знание» (а точнее глагол «знать») в обычных жизненных обстоятельствах и в современных разговорах о знании, то быстро обнаружим, что это сделать нелегко. Слишком различен смысл, в котором говорится о знании.

Например, я знаю, что имеет место то-то и то-то (я знаю, что сейчас идёт дождь: я только что глядел из окна на улицу). Я знаю, как что-то делать: ездить на велосипеде, построить дом. Я знаю этого человека (могу опознать его). Я знаю, что Геракл был сыном Зевса (я знаком с древнегреческой мифологией).

Сегодня нередко знание просто отождествляется с тем или иным способом осмысления мира – поэтому в разряд разных форм знания попадают обыденные представления, научные теории, мифы, сказки, художественные произведения, технологии и даже магические заклинания.

В исследованиях по искусственному интеллекту и в области компьютерной науки различают базу знаний и базу данных. Знание, таким образом, становится специальным техническим термином. Возникает дисциплина, названная «инженерией знания» (knowledge engineering). Можно ли на основе того понимания знания, которое предлагается в компьютерной науке, ответить на те вопросы, которые исторически были связаны с обсуждением проблематики знания? Это интересный вопрос. Я постараюсь ответить на него в дальнейшем.

Сейчас я хочу сказать, что в философии выработалось особое понимание проблемы знания. Оно определяется главной задачей, которую всегда решали философы: понять отношение человека к миру. Мир – это то, что реально, что существует на самом деле. Знание и есть то, что связывает человека с миром, говорит ему о реальности. Кант считал, что один из главных вопросов, интересующих человека, это вопрос: «что я могу знать?». Можно поразному понимать мир, человека, способы связи человека и мира (и в философии представлены разные типы понимания этого), но в любом случае знание – это истинное представление о мире. Иначе

это не знание, а иллюзия, заблуждение, обман. Исходя из этого, всегда считалось в философии, можно понять все другие случаи употребления слова «знать» в обычной жизни, в том числе знание как умение что-то делать, знание как опознание и т д.

Анализ знания и был центральной темой такой философской дисциплины, как эпистемология. Точный перевод названия этой дисциплины на русский язык и есть не что иное, как «теория знания»[1] Анализ познания интересен для философа именно с точки зрения того, насколько когнитивный процесс может породить знание, т е. понимание того, что имеет место на самом деле.

Как сразу же отметили философы, вопрос о знании обычно возникает тогда, когда появляются сомнения в истинности того или иного утверждения. Например, я утверждаю, что далеко расположенный дом стоит рядом с другим. Меня спрашивают: а вы это действительно знаете? После этого вопроса я начинаю сомневаться в своем утверждении, так как вспоминаю, что в соответствии с законами оптики далеко расположенные предметы кажутся находящимися ближе друг к другу, чем это есть на самом деле. Я вынужден ответить, что не знаю, а просто предполагаю, так думаю. Иными словами, утверждение «Я знаю, что ...» означает уверенность говорящего в истинности его утверждения. Если этой уверенности нет, то утверждение о знании невозможно.

Конечно, мы обладаем множеством знаний, т.е. таких полаганий, в истинности которых не сомневаемся Мы знаем, например, что по земле можно ходить, а по воде нельзя, что если быстро побежать к собирающемуся отправиться троллейбусу, то можно успеть в него попасть, а если это делать медленно, то можно и не успеть, что день сменяется ночью, а зима весной и т.д. Все наши действия опираются на знание о чем-то. Мы как бы купаемся в море всевозможных знаний, большую часть из которых получили в детском возрасте При этом мы не отдаем себе отчёт во многих знаниях, а другие, которые в принципе могут стать предметом рефлексии, в данный момент не осознаём. Например, из того факта, что я знаю теорему Пифагора (и значит, помню её), не следует, что я ду-

[1] Из этого факта не следует, что «эпистемология» и «теория познания» – не одно и то же, как считал, например, Г П Щедровицкий, претендовавший на построение «теории знания», в отличие от традиционной философской теории познания (См *Щедровицкий Г П* Философия Наука Методология М, 1997 С 311–312) В действительности то что по-русски называется «теорией познания» в западных языках именуется «теорией знания» Theory of knowledge Theorie de la connaissance, Erkenntnistheorie Эпистемология и теория познания, эпистемология и теория знания – это одно и то же

рающиеся на разработки в области когнитивной науки, исследующей процессы получения знания. Эти вопросы волнуют сегодня и обычного человека. Если раньше не было особой сложности в отделении знания от иллюзий и обмана, то сегодня это часто не так просто: в море информации много сознательно фабрикуемой лжи. Обман окружает нас со всех сторон. Часто (и всё чаще) мы обманываемся и в отношении самих себя.

Так что же есть знание?

Если мы попытаемся ответить на этот вопрос, исходя из того, как употребляется слово «знание» (а точнее глагол «знать») в обычных жизненных обстоятельствах и в современных разговорах о знании, то быстро обнаружим, что это сделать нелегко. Слишком различен смысл, в котором говорится о знании.

Например, я знаю, что имеет место то-то и то-то (я знаю, что сейчас идёт дождь: я только что глядел из окна на улицу). Я знаю, как что-то делать: ездить на велосипеде, построить дом. Я знаю этого человека (могу опознать его). Я знаю, что Геракл был сыном Зевса (я знаком с древнегреческой мифологией).

Сегодня нередко знание просто отождествляется с тем или иным способом осмысления мира – поэтому в разряд разных форм знания попадают обыденные представления, научные теории, мифы, сказки, художественные произведения, технологии и даже магические заклинания.

В исследованиях по искусственному интеллекту и в области компьютерной науки различают базу знаний и базу данных. Знание, таким образом, становится специальным техническим термином. Возникает дисциплина, названная «инженерией знания» (knowledge engineering). Можно ли на основе того понимания знания, которое предлагается в компьютерной науке, ответить на те вопросы, которые исторически были связаны с обсуждением проблематики знания? Это интересный вопрос. Я постараюсь ответить на него в дальнейшем.

Сейчас я хочу сказать, что в философии выработалось особое понимание проблемы знания. Оно определяется главной задачей, которую всегда решали философы: понять отношение человека к миру. Мир – это то, что реально, что существует на самом деле. Знание и есть то, что связывает человека с миром, говорит ему о реальности. Кант считал, что один из главных вопросов, интересующих человека, это вопрос: «что я могу знать?». Можно поразному понимать мир, человека, способы связи человека и мира (и в философии представлены разные типы понимания этого), но в любом случае знание – это истинное представление о мире. Иначе

это не знание, а иллюзия, заблуждение, обман. Исходя из этого, всегда считалось в философии, можно понять все другие случаи употребления слова «знать» в обычной жизни, в том числе знание как умение что-то делать, знание как опознание и т.д.

Анализ знания и был центральной темой такой философской дисциплины, как эпистемология. Точный перевод названия этой дисциплины на русский язык и есть не что иное, как «теория знания»[1]. Анализ познания интересен для философа именно с точки зрения того, насколько когнитивный процесс может породить знание, т.е. понимание того, что имеет место на самом деле.

Как сразу же отметили философы, вопрос о знании обычно возникает тогда, когда появляются сомнения в истинности того или иного утверждения. Например, я утверждаю, что далеко расположенный дом стоит рядом с другим. Меня спрашивают: а вы это действительно знаете? После этого вопроса я начинаю сомневаться в своем утверждении, так как вспоминаю, что в соответствии с законами оптики далеко расположенные предметы кажутся находящимися ближе друг к другу, чем это есть на самом деле. Я вынужден ответить, что не знаю, а просто предполагаю, так думаю. Иными словами, утверждение «Я знаю, что ...» означает уверенность говорящего в истинности его утверждения. Если этой уверенности нет, то утверждение о знании невозможно.

Конечно, мы обладаем множеством знаний, т.е. таких полаганий, в истинности которых не сомневаемся. Мы знаем, например, что по земле можно ходить, а по воде нельзя, что если быстро побежать к собирающемуся отправиться троллейбусу, то можно успеть в него попасть, а если это делать медленно, то можно и не успеть, что день сменяется ночью, а зима весной и т.д. Все наши действия опираются на знание о чём-то. Мы как бы купаемся в море всевозможных знаний, большую часть из которых получили в детском возрасте. При этом мы не отдаём себе отчёт во многих знаниях, а другие, которые в принципе могут стать предметом рефлексии, в данный момент не осознаём. Например, из того факта, что я знаю теорему Пифагора (и значит, помню её), не следует, что я ду-

[1] Из этого факта не следует, что «эпистемология» и «теория познания» – не одно и то же, как считал, например, Г.П. Щедровицкий, претендовавший на построение «теории знания», в отличие от традиционной философской теории познания (См. *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. М., 1997. С. 311–312). В действительности то, что по-русски называется «теорией познания», в западных языках именуется «теорией знания»: Theory of knowledge, Theorie de la connaissance, Erkenntnistheorie. Эпистемология и теория познания, эпистемология и теория знания – это одно и то же.

маю о ней в данный момент. Полагание не обязательно должно осуществляться в языковой форме. Когда я вижу перед собою стол, я знаю, что это стол, даже если я не произношу соответствующую фразу. Очевидно, что ребёнок обладает многими знаниями ещё до того, как он научился говорить.

Важно однако подчеркнуть, что если в рамках обычного опыта возникают сомнения в том, является ли знанием то или иное утверждение, эти сомнения обычно легко разрешаются. Если я не уверен в том, каково расстояние от одного далеко находящегося от меня предмета до другого, я всегда могу выяснить, как дело обстоит в действительности, подойдя или подъехав к этому предмету. Если мне показалось, что опущенная в стакан с водой ложка сломалась, я могу убедиться в том, что это не так, вынув её из стакана. В пределах обыденного опыта всегда есть способы отличить то, что есть на самом деле, от того, что только кажется, а значит знание от простого мнения. Особой проблемы в связи с этим не возникает.

Она появляется в связи с возникновением теоретического отношения к миру, т.е. философии и науки. Теория (философская или научная) раскалывает целостность того жизненного мира, который представляется чем-то самоочевидным. Философия постулирует особую реальность эйдосов, форм, энтелехий, зарождающаяся в недрах философии наука полагает существование невоспринимаемых атомов, а математика – чисел как особых объектов, линий, не имеющих ширины и точек, не обладающих никакими размерами. Возникает естественный вопрос: как относится этот особый мир к миру обыденного опыта и здравого смысла? Возможны разные ответы на этот вопрос, но в любом случае ясно, что обыденный опыт уже не может более восприниматься некритически – как единственно возможный. Философия берёт на себя роль критики этого опыта, а как впоследствии выясняется, и критики других форм культуры. При этом речь идёт не просто о критике, а о трансформации культуры (не всей сразу, а отдельных её фрагментов) с помощью определённых предлагаемых стандартов, норм и идеалов и одновременно о согласовании жизненного мира с новыми расширенными представлениями о реальности. Поскольку теоретическое мышление выходит за рамки опыта и способно порождать фантасмагории и химеры, возникает вопрос об отличении построений, относящихся к реальности, от тех, которые вводят в заблуждение. Вопрос о том, что можно знать и как отличить знание от видимости знания, приобретает особую важность и остроту.

Собственно говоря, это и есть основная проблема в философском исследовании знания. Вопросы о структуре знания, о способах его производства и трансляции имеют философский смысл только в связи с вопросом о том, что есть знание, как оно отличается от мнения (веры), что можно в принципе знать и что знать невозможно.

Классический способ понимания знания был сформулирован уже в античности. Это сделал Платон в диалоге «Теэтет» в связи со следующим примером[1]. Путник, пытающийся попасть в другой город, подходит к развилке дороги и не знает, по какому пути ему идти дальше. Он видит человека, стоящего в стороне, и спрашивает, знает ли он, какой путь ведёт к тому городу, в который пытается попасть путник. Конечно, знаю, отвечает незнакомец. Иди по левой дороге и окажешься у цели. Путник так и сделал и в самом деле попал туда, куда стремился. Возникает вопрос: действительно ли незнакомец знал путь, ведущий к тому городу, который был нужен путнику? Казалось бы, знал. Ведь он указал путнику верную дорогу. Но дело в том, что, как оказывается, незнакомец не знал пути в город, хотя не признался в этом. Он просто показал рукой на одну из дорог и, как выяснилось, показал удачно. Он не знал, а просто угадал. Платон обращает внимание на то, что знание предполагает не только наличие мнения (полагания, утверждения), и не только его истинность, т.е. соответствие реальному положению дел, но и обоснованность этой истинности. Иными словами, если кто-то заявляет, что знает то-то и то-то, он должен быть в состоянии ответить на вопрос: а на каком основании вы так считаете? Если такое основание не предъявляется, то перед нами не знание, а мнение, которое случайно может оказаться истинным, хотя может оказаться и ложным. Итак, обоснование является необходимым компонентом знания. Поэтому, если бы путник спросил незнакомца: «а на основании чего ты так думаешь?», и тот ответил бы, что много раз ходил по этой дороге в город, то его ответ был бы обоснован и выражал знание. Правда, сам Платон считал, что по-настоящему обоснованными могут быть только знания об идеальных сущностях и что все высказывания о предметах и ситуациях, данных в чувственном опыте, выражают только мнение. В любом случае его интерпретация структуры знания как включающего три компонента – полагание (мнение), истинность полагания и его обоснованность – стала классической, и все дискуссии относи-

[1] См.: *Платон.* Теэтет. *Платон.* Собр. соч. Т. 2. М., 1993. С. 192–274.

тельно знания до недавних пор велись в рамках именно такого подхода[1]. А эти дискуссии были весьма острыми и касались всех

[1] В современной эпистемологии есть две концепции, которые как будто бы порывают с этой традицией. Первая – т.н. «эпистемология добродетелей» (virtue epistemology). (См.: *Sosa E.* Beyond Internal Foundations to External Virtues. «Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism». Ed. L. Bonjour and E. Sosa. Oxford, 2003). В ней подчёркивается, что эпистемология имеет дело не с констатацией эмпирических фактов, а с оценкой высказываний, претендующих на знание. Это, конечно, верно. Эпистемология не только изучает познавательные процессы, но и оценивает их результаты с точки зрения того, насколько они могут считаться знанием. Иными словами, она – нормативная дисциплина (как её нормативность сочетается с дескриптивностью, это особый вопрос, на котором я остановлюсь позже). Дело в том, как эти оценки вырабатываются. С точки зрения «эпистемологии добродетелей» нужно выделять интеллектуальные добродетели, выражающиеся в умении получать знание. Получение знания – интеллектуальный успех. Простое истинное мнение – это не успех такого рода, а случайное «попадание в цель». Можно со всем этим согласиться. Но приходится согласиться и с тем, что как только мы попытаемся ответить на вопрос, в чём заключаются интеллектуальные добродетели, почему в одном случае мы говорим о «случайном попадании», а в другом о интеллектуальном успехе, мы приходим к обсуждению старой проблемы обоснования знания, ибо без этого обоснования успех невозможен. Мы можем понимать обоснование иначе, чем это имело место в классической традиции (позже я скажу об этом), но от самой этой проблематики мы уйти всё равно не сможем.

Другая современная концепция – эпистемологический контекстуализм (См.: *DeRose K.* Contextualism and Knowledege Attribution. «Philosophy and Phenomenological Research». 52, 1992, P. 913–929). Основная его идея в том, что одно и то же высказывание может рассматриваться или не рассматриваться как знание в зависимости от контекста. Например, если я постоянно живу в маленьком городке и говорю о том, что данное здание высокое, я прав и выражаю в своём высказывание знание. Потому что в самом деле все здания в городке очень небольшие, и данное здание выше других. Но мой друг, приехавший из Нью-Йорка, утверждает: «Это здание маленькое». И он тоже прав: для жителя Нью-Йорка это здание в самом деле маленькое. Всё дело, таким образом, в контексте. Но ведь контекст – это и есть та реальность, о соответствии которой идёт речь в знании. Если контекст разный, то и реальность будет разной. Таким образом, мы никуда не ушли от традиционной проблематики теории знания.

Не смог уйти от неё и Г. Райл, который выделил два типа суждений о знании: «знание, как» (как нечто сделать) и «знание, что» (что имеет место на самом деле). (См.: *Ryle G.* Knowing How and Knowing That. «Proceedings of Aristotelian Society», 46, 1945–1946. P. 1–16). С точки зрения Райла это два разных типа высказываний, не сводимых друг к другу. При этом первый тип он считает более распространённым в жизни. Верно, что «знание, как» и «знание, что» – это разные типы высказываний. Но если мы анализируем смысл этих двух типов высказываний о знании, мы обнаруживаем, что «знание, как» предполагает наличие «знания, что». Умение что-либо сделать подразумевает знание (хотя бы неявное) того, что такой то процесс приводит к таким-то следствиям (это и есть «знание, что»).

трёх компонентов. Что считать полаганием? Должно ли оно выражаться в языке? Должно быть сознаваемым или нет? Что есть истина? Что есть реальность (если истина – это соответствие реальному положению дел)? Что есть обоснование? На что должно опираться обоснование. чувственный опыт или разум? Каковы способы обоснования: логический вывод из некоторых посылок или какие-то другие виды рациональной аргументации? Возможно ли совершенное обоснование? Существуют ли степени обоснованности? А в связи с последним: где граница между знанием и верой? Ведь вера (если это не безумие) тоже в какой-то степени обоснована. Она недостаточно обоснована, чтобы считаться знанием (поэтому может быть как истинной, так и ложной – в отличие от

Например, если я умею забивать гвозди молотком (знаю, как это делать), то я знаю и то, что от силы удара молотка и от характера и качества гвоздя зависит то, как будет двигаться забиваемый гвоздь Тем более это относится к планированию больших проектов Знание. как осуществить такой проект невозможно без знания объективных процессов (знания, что имеет место в действительности) В эпистемологии делались и делаются попытки свести «знание. что» к «знанию, как» Это прежде всего характерно для эпистемологического конструктивизма Попытки эти однако оказываются безуспешными Более подробно я буду говорить об этом позже

Наконец. о понимании знания в современной компьютерной науке Специалисты в этой области различают «данные» («база данных») и «знание» («база знаний») Данные – это имеющаяся информация Знание – это информация, снабженная правилами оперирования ею (правила вывода и иной рациональной трансформации данных) Подчеркивается, что данные должны быть достоверными Но это и есть в действительности главная проблема Какую информацию следует считать достоверной? В эпистемологии исторически считалось. что это истинное и обоснованное мнение Его и следует считать подлинной информацией Что касается наличия правил трансформации исходных данных (правил вывода и других способов оперирования данными), то они, конечно, есть у человека, как и у любого познающего существа Но роль этих правил не только в том, чтобы быть применимыми к имеющимся данным, но и в том. чтобы использоваться для получения самих этих данных ведь данные являются достоверными (а они должны быть таковыми согласно компьютерной науке) именно в том случае, когда они обоснованы Последнее же невозможно без определенных правил рационального обоснования Но в таком случае получается. что так понятые «данные» уже и есть знание Если же данные недостоверны (например, если информация без проверки взята из средств массовой информации), то какие бы правила вывода мы к ним ни добавляли, эти данные никогда не превратятся в знание (Любопытно, как в современных исследованиях в области искусственного интеллекта и в компьютерной науке нередко используются традиционные философские термины. в которые вкладывается новый смысл данные. знание онтология. интроспекция и др Интересно было бы провести специальное исследование вопроса о том, что мы выигрываем и что проигрываем в результате такого рода использования)

знания, которое ложным быть не может), тем не менее мы можем говорить и о разумной вере.

Исторически считалось, что возможно совершенное обоснование того или иного полагания и поэтому чёткое отделение знания от веры. Платон считал, что знание о мире идеальных сущностей (включая объекты математики, а также идеи блага, справедливости и др.) возможно, а знание о мире житейского опыта нет, так как предметы этого опыта текучи и непостоянны. Согласно Аристотелю обоснование знания связано с нахождением причины того события, о котором делается некоторое утверждение. По Аристотелю, таких причин целых четыре, включая действующую и целевую. Поэтому, если мы знаем, например, силу, действующую на движущееся тело, а также целевую причину его движения, его «естественное место», то мы знаем, что это тело попадёт в это место. Если мы бросим в воздух камень, то он обязательно упадёт на землю, так как последняя есть его «естественное место». Как именно будет двигаться камень, в какой момент времени он будет находиться в той или иной точке пространства, в какое именно место на поверхности Земли он попадёт, мы точно знать не можем и поэтому не в состоянии предвидеть. Мы можем по этому поводу что-то предполагать, но эти предположения мы не можем обосновать. Это будет только лишь наше мнение, которое случайно может оказаться истинным, но не будет знанием.

Классическая наука в виде механики, сформировавшейся в результате научной революции XVII в., исходила уже из другого понимания мира и его законов и поэтому из иного понимания того, что можно знать. Согласно её представлениям в природе имеют место лишь действующие причины. И поэтому можно в принципе иметь точное знание траектории движения любого тела, если нам известны его масса и все действующие на него силы (это возможно в принципе, хотя нередко трудно осуществить на практике – в случае взаимодействия многих тел).

Обоснование знания связывается в это время с наличием некоторых самоочевидностей в индивидуальном опыте субъекта, на которые должно опираться любое рассуждение. Для эмпириков это «простые идеи», т.е. элементарные ощущения. Знание может быть выведено из опыта, значит, в конечном счёте из ощущений. То, что не поддается такому выведению (или сведению), знанием быть не может. Подобное представление о знании и о способах его обоснования было использовано, например, Беркли для того, чтобы показать невозможность знания о субстанции, об абсолютном пространстве и времени, которые с этой точки зрения должны быть поняты как псевдо-

объекты, т.е. как нечто несуществующее. Юм в рамках той же системы понимания познания пришёл к выводу о том, что невозможно знание о причинных зависимостях и о существовании мира внешнего сознания. Поскольку в нашей повседневной жизни мы исходим из того, что причинные зависимости существуют и что мы живём и действуем в реальном мире, нужно понять, по Юму, эти установки здравого смысла как выражения не знания, а веры.

Кант использует своё понимание знания для легитимации одних способов рассуждения и исследования и для отвержения других. Он считает, что знание выражает связь опыта, а последний возможен на основе оформления сенсорных данных априорными формами чувственного созерцания и априорными категориями рассудка. Всё те относящиеся к опыту высказывания или чувственные полагания, которые в эту связность не вписываются, не могут считаться знанием, а являются заблуждениями, иллюзиями, галлюцинациями. Не может быть знания и о таких идеальных образованиях, которые в принципе не могут быть предметами опыта, Это относится к идеям чистого разума: мир в целом, Бог, трансцендентальный субъект. Эти идеи можно мыслить. Они играют важную и незаменимую роль в познании (как регулятивные идеи) и в нравственной жизни. Соответствующие этим идеям реальности существуют. Но о них нельзя иметь знание. Поэтому метафизика, претендовавшая на такое знание, невозможна.

Таким образом, конкретизация общей схемы понимания знания в отдельных философских концепциях использовалась для рекомендации одних способов исследования и запрещения других. Теория знания была формой проблематизация той или иной познавательной ситуации, методом критики сложившихся стереотипов исследования и рассуждения и одновременно рекомендацией неких иных путей. Это относится и к философии и науке XX в. Достаточно вспомнить такие влиятельные философско-методологические концепции, как эмпириокритицизм, логический позитивизм и операционализм.

Объективный смысл обсуждения проблемы знания в истории философии, науки и культуры (что бы об этом ни думали те, кто были авторами рассуждений на эту тему) заключается не в нахождении неких несомненных образцов знания, а в трансформации сложившихся форм познавательной культуры и в нахождении мостов между постоянно обновляющейся теоретической мыслью и когнитивными установками, укоренёнными в жизненном мире. Философская теория знания была не описанием неких непроблематизируемых знаний, а имела нормативно-оценочный смысл.

Однако начиная с середины XX в., в понимании знания произошли серьёзные изменения, которые создали новый контекст обсуждения всей этой проблематики.

2. Неклассическое понимание знания

Прежде всего произошло новое понимание взаимоотношения знания и веры. После У. Селларса с его критикой «мифа о данном», исследований К. Поппера и других пост-позитивистов в философии науки, после Т. Куна с его пониманием истории научного познания как истории смены парадигм в современной эпистемологии и философии науки стала общепризнанной идея о невозможности непогрешимого знания, о том, что знание и вера переплетены, хотя соотношение знания и веры может быть существенно разным в различных когнитивных образованиях (между прочим, понимание невозможности «чистого знания» всегда было характерно для диалектической традиции, в частности для Гегеля)[1].

Конечно, если мы имеем дело с рассуждениями в рамках здравого смысла и обыденного опыта, легко найти множество утверждений, выражающих вполне обоснованное знание, в которых трудно усомниться. Например, я знаю, что имею две руки, что сижу в комнате перед столом, что человек, с которым я беседую, не фантом моего воображения и не искусно сконструированный робот, а мой старый друг, о котором мне многое известно[2].

Конечно, и в этих случаях в принципе возможны ошибки и иллюзии. Приведу такой пример. Регулярно я иду от дома до станции метро и каждый раз прохожу мимо одного и того же дома. Вот и сегодня утром я шёл мимо этого строения и, подходя к нему, узнал

---

[1] К Поппер из тезиса о погрешимости утверждений о мире сделал вывод о невозможности какого бы то ни было обоснования знания. Если бы он был логически последовательным, он должен был бы отказаться от самого термина «знание». К. Поппер этого однако не делает, так как считает, что мы действительно знаем о реальном мире достаточно много – он реалист, хотя не имеем способов обосновать наше знание и отделить его от заблуждения. Поэтому, по К Попперу, «объективное знание», населяющее идеальный «Третий мир» (теории, предположения, аргументы, проблемы и др), может быть как истинным, так и ложным. (См *Поппер К* Объективное знание Эволюционный подход М , 2002 С 109) Насколько я знаю, до Поппера никто в эпистемологии не считал, что знание может быть ложным.

[2] Дж. Мур в своей знаменитой статье «Доказательство существования внешнего мира» утверждает, что высказывания, сопровождающиеся соответствующими жестами, «вот моя левая рука», «вот моя правая рука» – выражения знания, а отнюдь не веры (мнения) См.· *Мур Дж* Доказательство внешнего мира. «Аналитическая философия. Избранные тексты» М , 1993.

этот дом, опознал его. Но как только я его обогнул, чтобы двигаться дальше, оказалось, что это вовсе не дом, а только одна стена от него, которую я и видел, подходя к нему, и принял за целый дом. Оказывается, ночью, когда я спал, бригада рабочих начала разрушать это строение, чтобы построить на его месте новое. Но я этого не знал, а подходя к дому, принял видимую мне переднюю стену за целый дом. Я ошибся, хотя в данном случае речь идёт не о сложном выводном знании, где ошибки представляются более возможными, а о таком знании, которое даётся непосредственно в восприятии. Оказывается, что и восприятие включает процедуру вывода и использование определённых предположений в виде «перцептивных гипотез». Отсюда возможность ошибок восприятия. К счастью, ошибки эти не часты, и, если происходят, легко выявляются и исправляются в процессе продолжения перцептивного обследования – как это и произошло в том случае, о котором я рассказывал.

В современной эпистемологической литературе уже несколько десятилетий обсуждается т.н. парадокс Геттиера[1]. Состоит он в критике классического понимания знания. Я не буду его излагать, а попробую кратко и по-своему передать его суть. А она состоит в том, что субъект может пользоваться хорошо зарекомендовавшим себя в прошлом способом обоснования высказывания, и его высказывание может оказаться истинным, и тем не менее мы не можем считать его знанием. Приведу пример не самого Геттиера, но такой, который, на мой взгляд, хорошо передаёт суть его идеи.

Представим себе, что одно из руководящих лиц страны посещает некий город. Приехавший политик едет в машине и видит стоящие вдоль дороги дома, выглядящие вполне пристойно. Особенно ему понравился невысокий дом с небольшим садом, и он сказал об этом градоначальнику. Представитель центра доволен полученным знанием о городе и благодарит градоначальника за хорошую службу. А теперь попробуем ответить на вопрос, выражает ли высказывание политика об одном из домов знание. Для того чтобы наш ответ был верным, примем во внимание, что данный дом действительно существует и именно так и выглядит. Иными словами, суждение политика об этом доме является истинным. Оно представляется и вполне обоснованным, так как политик много раз видел такие дома и только что наблюдал множество похожих, стоящих на улице, по которой ехал. Значит, мы должны были бы в соответствии с классическим пониманием знания сде-

[1] См.: *Геттиер Э.* Является ли знанием истинное и обоснованное мнение? «Аналитическая философия: становление и развитие». М., 1998.

лать вывод о том, что суждение политика о некоем доме выражает знание. Однако в действительности это не так.

Дело в том, что градоначальник перед приездом высокого гостя замаскировал трущобы только что возведёнными стенами, которые издали кажутся домами (как известно, подобные трюки местного начальства не так уж редки). То, что видел приехавший политик, проезжая по улице, на самом деле были не дома. Случайно среди этих муляжей оказался один настоящий дом, который особенно понравился приезжему гостю. И хотя суждение политика в отношении этого дома оказалось истинным, оно не выражало знания, так как гость города не имел способов для различения муляжа от настоящего дома.

Иными словами, дело не в том, что мы считаем обоснованием, что нам кажется таковым, а в том, что на самом деле им является, т.е. соответствует объективному положению дел. Популярная сегодня концепция реляйэбилизма предлагает понять обоснование и знание с точки зрения того, насколько то или иное высказывание (мнение) или система таких высказываний (мнений) помогает субъекту ориентироваться в реальной ситуации и формировать истинные суждения об этой ситуации. Для этого нужно опираться на надёжные источники получения знаний и надёжные способы его обоснования[1].

Обычно мы имеем дело именно с такими источниками. Таковы, например, показания наших органов чувств. Таковы принятые нами способы рассуждений. Поэтому в обычных ситуациях не возникает вопросов относительно того, имеем ли мы знание о чём-то или не имеем его. Но в необычных ситуациях (вроде только что описанной) подобные вопросы могут возникнуть. Когда мы оказываемся в таких ситуациях и в конце концов обнаруживаем, что то, что мы принимали за знание, таковым не оказывается (политик, о котором мы рассказывали, узнал позже об обмане градоначальника), мы вынуждены пересмотреть свои представления о надёжности источников получаемых знаний. Это может касаться и данных чувственного опыта (политик видел дома, которые домами не являлись), и принятых способов рассуждений (как это, например, предлагал в начале XX в. сделать интуиционизм в отношении рассуждений о математических объектах – с его точки зрения ряд суждений в обосновании математики не выражали знания).

---

[1] См *Goldman A* What is Justified Belief? Justification and Knowledge. Ed G. Pappas Dordrecht, 1979 Goldman A Epistemology and Cognition. Cambridge, 1986

Между тем, с необычными ситуациями, когда привычные способы получения знания могут отказать, имеют дело не только научные теории, оперирующие абстракциями высокого уровня. Сегодня с ними всё чаще сталкивается обычный человек в повседневной жизни: он всё больше окружается миром фантомов и «симулякров» (Маркс в своё время анализировал сходную проблематику с помощью понятия «превращённой формы»).

Но это значит не только то, что наши суждения, представляющиеся вполне обоснованными, могут не выражать знания. Ситуация может быть прямо противоположной: мы можем обладать знаниями, не умея их обосновывать и даже не задумываясь о необходимости делать это. С точки зрения классического понимания знания, если мы знаем нечто, то знаем, что знаем это (ибо можем обосновать своё знание). Сегодня мы понимаем, что каждый из нас обладает множеством знаний, которые мы не только не обосновываем, но даже нередко не можем сформулировать. Мы можем знать нечто, не зная, что знаем это. Это то, что в современной литературе по эпистемологии и философии науки получило вслед за М. Поляни название «неявного знания» (tacit knowledge)[1]. Мы можем сознавать результат определенного познавательного процесса, т.е. сознавать само полученное знание, но не отдавать себе отчёт в способах его получения, как это нередко имеет место в случае знаний экспертов. Например, опытный врач может хорошо прочитать рентгеновский снимок, т.е. увидеть на этом снимке то, что не увидит другой, но не всегда может объяснить, почему он увидел именно это. Неявное знание, обычно не вербализуемое, существует в каждой научной лаборатории. Мы можем не осознавать не только способы обоснования знания, но и само знание. Мы знаем, как ходить и плавать, как ездить на велосипеде (когда-то мы учились всему этому), но не можем сформулировать знание о движениях наших рук и ног. Ребёнок приобретает множество знаний в первые годы жизни, когда он ещё не умеет говорить (по-видимому, некоторые знания вообще не приобретаются, а являются врождёнными). Это не значит, что всё это знание не обосновано. Объективное обоснование этого знания в духе концепции реляйэбилизма может реально существовать, но оно, как правило, не осознаётся носителями знания. Эти способы обоснования неявного знания можно изучать, и они специально исследуются сегодня, в частности, в связи с созданием т.н. экспертных компьютерных систем – это оказывается сегодня практически насущным. В рамках интен-

[1] См. *Поляни М* Личностное знание. М., 1985.

сивно развеивающейся когнитивной науки делается предположение о том, что в неосознаваемых человеком когнитивных процессах используется большой набор познавательных процедур – анализ, синтез, интерпретация и т.д., и вырабатываются знания, но все эти процедуры и само полученное с их помощью знание не осознаются. Можно даже говорить о наличии знаний у животных, поскольку они получают надёжную информацию о мире, в котором живут – иначе они просто не выжили бы. Получение и использование животными знания тоже изучается сегодня в рамках специальных дисциплин[1].

---

[1] В связи со сказанным можно выделить такие типы взаимоотношений знания. незнания и мнения (веры). 1. «Я знаю, что я знаю, что р». Это значит, что я знаю нечто и уверен в своём знании. Например, я уверен в том, что у меня две руки и две ноги, что я сижу за столом и пишу текст, что меня зовут так-то, что я живу в таком-то городе и т.д. 2. «Я знаю, что я не знаю, что р». Обычно в этом случае речь идёт именно о незнании чего-то конкретного. Например, я не знаю, приехал ли мой знакомый вчера в Москву (как обещал), а для меня было бы важно знать это. Утверждать «Я знаю, что ничего не знаю», можно только на уровне глобального философского скептицизма. который именно вследствие свой глобальности не имеет отношения к реальным жизненным и теоретическим ситуациям. 3. «Я не знаю, что знаю. что р». Обычно это утверждает не сам субъект. Это можно сказать о нём. когда мы обнаруживаем. что он знает гораздо больше, чем осознаёт это. Поэтому лучше сказать «NN знает. что р. но не знает, что знает это». Это относится, например. к случаям неявного знания. 4 «Мне кажется (я верю), что знаю. что р». Это значит. что делающий это утверждение субъект сам не уверен в верности своего высказывания. С одной стороны, у него есть основания считать, что он знает нечто. С другой стороны, он начал сомневаться в том, что этих оснований достаточно. Интереснее с философской точки зрения подтип этого высказывания. когда не сам субъект говорит о своём знании (незнании). а когда это делает кто-то другой: «NN считает, что он знает. что р. но на самом деле ему только кажется (он верит), что знает. что р». 5. «Я знаю. что верю. что р». Здесь нет особых проблем. Если я сомневаюсь в своём знании и понимаю, что речь должна идти не о знании. а только о вере, я обычно сознаю. что я должен именно верить. т.е знаю о своей вере. 6. «Я верю, что я верю, что р». Это утверждение можно понять в двух смыслах. Первый неправдоподобен. Если утверждение о вере выражает сомнение и неуверенность, то сомневаться в самом своем сомнении довольно странно и вряд ли возможно за пределами искусственно сконструированных философами ситуаций. Второй смысл более правдоподобен. Но в этом случае «вера» должна быть понята в двух разных смыслах. Первый смысл – эпистемический. когда вера в то-то означает просто, что у меня нет полных оснований претендовать на знание этого. Например, когда я утверждаю «Я верю, что завтра будет хорошая погода». В этом случае я полагаю, что моё утверждение может быть как истинным, так и ложным. Другое дело, когда речь идёт о религиозной вере. которая не допускает. что её положения могут быть неистинными (религиозная вера – это всё же вера, а не знание. так как обычных эпистемических способов её обоснования не существует). Поэтому. если я утверждаю «Я верю,

Однако концепция реляйэбилизма, которая вроде бы неплохо может объяснять ситуацию в отношении знания об обычном мире, даёт не слишком много, когда мы пытаемся понять возможность получения знания о мире, с которым имеет дело теоретическая наука.

У нас есть основания полагать, что мир атомов и субатомных частиц, не данных в нашем опыте и столь не похожих по своим характеристикам на объекты этого опыта, реально существует и что мы много знаем об этом мире[1]. Мы не можем однако точно, раз и навсегда отграничить наше знание в этом случае от того, что является лишь предположением, гипотезой. Мы стараемся обосновать наше знание с помощью фактов, в том числе полученных экспериментально, и теоретических рассуждений. Однако мы не можем прямо и непосредственно сравнить наши утверждения о теоретических объектах с объективным положением дел (как это можно сделать в отношении объектов и ситуаций обыденного опыта – если и не сразу, то через некоторое время и при этом используя также свидетельства других), а можем судить об их обоснованности лишь косвенно: сравнивая одни утверждения с другими, сопоставляя между собой различные теоретические концепции и разные предсказания, делаемые с их помощью и т.д. При этом не исчезает риск ошибиться: не только в знаниях об этих объектах, но и даже в предположениях о их существовании, как это имело место, например, тогда, когда пришлось отказаться от утверждения о существовании эфира, в реальности которого физики были уверены в течение длительного времени. Любое знание о чём-то может быть скорректировано по крайней мере в некоторых аспектах. К обыденному знанию это относится в меньшей мере. К теоретическому – в большей. Выдержавшее проверку временем и успешными предсказаниями экспериментальных результатов теоретическое знание может считаться надёжно обоснованным. Но всё равно не абсолютно безошибочным.

что я верю, что р», где в первом случае «вера» понимается как эпистемическая, а во втором как религиозная, то это высказывание имеет смысл и означает, что я очень хочу поверить, например, в существование Бога, но что-то мешает мне сделать это, т.е. полностью отдаться религиозному чувству – человек до конца не уверен в своей религиозной вере. Это не искусственная ситуация. Об этом писал Ф. Достоевский. Современный итальянский философ Д. Ваттимо написал статью «Я верю, что я верю».

[1] Об этом я подробно писал в статье «Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии и науке» в книге «Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке». Под ред. В.А. Лекторского. М., 2009.

Второй вопрос, который сегодня остро обсуждается в связи с проблемой знания, касается возможности его получения на основании свидетельств других людей. Конечно, всегда было ясно, что многие знания мы не вырабатываем сами, а приобретаем в процессе домашнего воспитания, в школе, в университете, из книг, от друзей и т.д. Но всегда при этом имелось в виду, что мы черпаем знания только из источников, заслуживающих доверия. И это понятно. Ведь в противном случае легко стать объектом дезинформации. Что же касается надёжности такого рода источников, то, как считалось, она устанавливается самим индивидом, получающим информацию от других, на основании его собственного опыта взаимоотношений с этими другими и размышлений о них. Получается, что нет принципиальной разницы в том, вырабатывает ли знания сам индивид или получает от других. Ведь во втором случае он всегда может перепроверить полученное от другого знание и при необходимости заново оценить надёжность того или иного источника.

Однако сегодня ясно, что ситуация, связанная с знанием, полученным от других, гораздо сложнее, чем это казалось.

Дело в том, что на способы выделения самих объектов чувственного опыта (речь идёт не о конструировании этих объектов, а именно об их выделении) и принятые методы рассуждений и объяснений существенное влияние оказывает та или иная культура и свойственная ей картина мира. Влияет на это и язык. Язык и культура усваиваются ребёнком в процессе воспитания. Ребёнок не может встать в отношении культуры в критическую и рефлективную позицию, пытаться их как-то перепроверять (став взрослым, он сможет критически отнестись к некоторым фрагментам культуры, но не к ней в целом). Только такое отношение исходного доверия к принятым способам понимания мира и познания (и доверия к взрослым, которые воплощают эти образцы понимания) делает возможным успех познавательной деятельности. Когда человек во взрослом состоянии пытается заниматься наукой, он включается в ту или иную познавательную традицию, парадигму, исследовательскую программу. Такого рода деятельность возможна только в том случае, если есть доверие к результатам, полученным другими (вера в истинность их результатов), – перепроверять всё ни один отдельный исследователь не в состоянии. Возникает интересная ситуация. Оказывается, что вера и знание не только отличаются друг от друга и по-разному сочетаются друг с другом в составе тех или иных утверждений. В некоторых случаях можно сказать: «Я знаю, потому что верю в надёжность способов понимания мира

и рассуждений о нём, принятых в такой-то исследовательской традиции», «Я знаю, потому что верю информации, полученной от моего коллеги NN»[1].

Конечно, меня могут обмануть, дезинформировать. Моя вера может сильно подвести меня. Та или иная исследовательская программа окажется несостоятельной (что и бывает). Мой коллега ошибётся. Но отказ от одной познавательной программы приведёт к принятию другой. Ошибка коллеги-исследователя будет исправлена им самим или другими в том случае, если он сделал это непреднамеренно. Если же это была не ошибка, а сознательная дезинформация, коллега будет исключён из научного сообщества, ибо совместная деятельность по получению знания предполагает отношения взаимного доверия.

Сегодня мы живём в мире информации, которую получаем от других с помощью современных информационных технологий: газеты, телевидение, радио, Интернет, сотовые телефоны. Среди этой информации есть настоящее знание. Но много и дезинформации, в том числе сознательной. Как отделить знание от мнений и лжи? Если это в принципе можно сделать в рамках таких институтов, которые специально вырабатывают знание, как, например, наука, то это гораздо сложнее осуществить в повседневной жизни. К тому же есть социальные группы, которые заинтересованы в распространении специально фабрикуемых заблуждений. Один из способов борьбы с последними – коллективное обсуждение, в частности с помощью Интернета. Многие люди связывают с его развитием даже будущее демократии (говорят о т.н. «электронной демократии»). Думаю, что есть и другие способы. Во всяком случае ясно, что в современном информационном обществе (оно же общество знания) проблема отделения знания от обмана приобрела исключительную актуальность и повернулась новой стороной, обнаружив связь получения знания с наличием доверия. Последнее оказывается основой успешности познавательной деятельности, а значит, и успешного функционирования социальных институтов. Ведь последние, как сегодня выясняется, оказываются своего рода когнитивными машинами[2].

---

[1] Возможен и случай, когда «Я верю в P потому, что знаю Q». Например, я верю в то, что завтра будет хорошая погода, потому, что знаю данные прогноза метеобюро и знаю, что этот прогноз получен на основании множества данных (т.е. знаний).

[2] См. также: *Лекторский В А* «Вера и знание в современной культуре» в кн «Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур»; под ред. М.Т. Степанянц. М., 2008.

Наконец, ещё одна остро обсуждаемая сегодня проблема, связанная с пониманием знания.

Речь идёт о следующем. Знание, как мы выяснили, есть истинная информация об объективном положении дел, полученная из надёжного источника. Иными словами, знание относится к той или иной реальности, существующей независимо от познания. Если же реальность конструируется сознанием субъекта, то речь идёт не о знании, а о идеальной конструкции. Если объект, процесс, ситуация существуют объективно-реально, о них можно иметь (или не иметь) знание. Оно может быть односторонним, неточным, оно может развиваться. Так, например, о реально существующих атомах можно высказывать гипотезы, строить теории, получать всё новоё знание, пересматривать старые представления. А вот о точечной массе новое знание получать нельзя, ибо это идеальная конструкция, которой не соответствуют реально существующие объекты – ведь тел с точечной массой не может существовать согласно законам механики. Идеальный предмет «точечная масса» сконструирован для удобства расчётов и для возможности формулировать идеальные зависимости. Содержание соответствующего понятия строго фиксировано самим актом конструирования идеального предмета. Иными словами, обращение с постулируемыми теорией реальными предметами и конструируемыми идеальными предметами различно. В одном случае мы имеем дело с знанием, которое может развиваться, во втором случае – не с знанием в собственном смысле слова, а только лишь с некоторым вспомогательным способом построения теории. Мнение, предположение может быть либо истинным, либо ложным. Если оно истинно и обоснованно, оно становится знанием. Конструкция не может быть ни истинной, ни ложной. Очень важно не смешивать идеальные и реальные объекты. Если, например, считать математические объекты результатом конструирования (как это предлагает математический конструктивизм), то бессмысленно что либо говорить о них, если мы не можем задать способ их построения.

Между тем, сегодня стал очень популярным эпистемологический конструктивизм, согласно которому знания в подлинном смысле слова не существует, ибо то, что кажется реальными объектами, на самом деле не что иное, как конструкции нашего сознания. Особенно популярен сегодня такой конструктивизм в науках о человеке: в психологии, в науке об истории, социологии.

Так, некоторые современные теоретики считают, что когда психолог ставит эксперимент с человеком, то вступает с последним в коммуникативное взаимодействие, в процессе которого

не исследует реальные психические процессы другого человека, а создает некую новую реальность, т.е. не получает знание о чём-то, а в определённом смысле творит саму изучаемую действительность.

Сегодня весьма популярен конструктивистский подход в понимании высказываний о прошлом. Это относится и к реконструкции прошлых событий в жизни отдельного человека (воспоминания), и к текстам о прошлом, создаваемым профессиональными историками. В наши дни в науках о человеке весьма популярен т.н. «нарративный» подход. Например, его сторонники в психологии считают, что с этой точки зрения можно понять все проявления психической жизни, а память – в первую очередь. Как считает один из адептов этого подхода известный американский психолог Дж. Брунер, дело не в том, насколько ваш рассказ о собственном прошлом (т.е. ваши воспоминания) соответствует тому, что было на самом деле. Главное, чтобы ваши воспоминания соответствовали друг другу и тому, что вы переживаете сейчас. Т.е. главное – когерентность, а что было в действительности, совершенно не важно, тем более, что с этой точки зрения неизвестно, что на самом деле в прошлом происходило. Согласно этой точке зрения подлинное знание о прошлом невозможно. У каждого собственная история, может быть, и сказочная.. Главное, чтобы вам было хорошо жить с вашими воспоминаниями (как сказал Беранже: «Если к правде святой мир дорогу найти не сумеет, честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой»). Некоторое время назад в журнал «Вопросы философии» поступила статья, в которой утверждалось следующее. В свете современных исторических исследований ясно, что некоторые события войны 1812 г. описаны Львом Толстым в «Войне и мире» весьма неточно (возможно, он и не мог тогда точно эти события описать, ибо некоторые исторические данные тогда не были известны). Но если мы поставим вопрос так: какую версию этих событий – ту, что была рассказана Львом Толстым, или ту, которую нам преподносит современный историк, знающий многие факты, неизвестные Толстому, считать более достоверный, то ответить на него мы должны только так: конечно, версию Толстого. Почему? Да потому, что именно изложение событий войны 1812 г. в «Войне и мире» оказало огромное воздействие на русскую культуру, несравнимое с влиянием на неё специальных исторических исследований (если такое влияние вообще было). Но если такое конструктивистское понимание исторических исследований принять, то тогда нужно быть последовательным и сделать вывод о том, что профессиональные историки занимаются не на-

учными исследованиями, а чем-то вроде сочинения художественных текстов. Тогда и оценивать продукты их деятельности нужно не с точки зрения истинности и получения знания, а как-то совсем иначе (занимательности, нравоучительности и др.). Тогда и роль исторических исследований будет рассматриваться как близкая к роли художественной литературы и произведений искусства. А психолог с этой точки зрения не изучает человека (хотя и претендует на это), а является в действительности неким демиургом, творящим новые типы человеческих личностей.

Нужно признать, что речь идёт о подлинных проблемах. Действительно, можно навязать человеку, с которым проводится психологический эксперимент, такое представление о себе, которое не будет соответствовать его реальным психологическим проблемам. Можно создать у него ложное представление о собственном прошлом – подобные факты описаны в современной литературе (в частности, в связи с изучением практики психоанализа). Но, как выясняется, нельзя долго жить с ложным представлением о себе. Эти обман и самообман рано или поздно дадут о себе знать, и человек оказывается в драматической ситуации – ведь о прошлом того или иного человека судит не только он сам, об этом знают окружающие его люди. Живёт человек не в созданном им самим мире мифов и иллюзий, а в мире реальном, в котором ему приходится взаимодействовать с другими. И вот тут выясняется, что решение стоящих перед ним реальных проблем предполагает их знание. «Нарративные» сказки, оказывается, в некоторых случаях могут загнать в тупик. То же в принципе относится и к исторической науке. Историк ориентирован на получение истинного знания о событиях прошлого. Это знание часто трудно добыть, ибо мы не имеем прямого выхода в прошлое, а судим о нём по оставшимся от него «следам» – историческим источникам. Существуют способы критики этих источников, их сравнительного анализа, сопоставления, оценки их весомости. Поэтому историки-профессионалы имеют способы судить о производимых ими текстах с точки зрения достоверности получаемого в них знания. В противном случае их деятельность потеряла бы всякий смысл.

* * *

Итак, философские дискуссии о знании, которые в прошлом были связаны с поисками несомненности и абсолютной самодостоверности, сегодня относятся к поискам надёжных способов ориентации человека в окружающем его мире псевдо-реальностей

и потоков дезинформации (традиционный жизненный мир взламывается современными технологиями), с оценкой имеющихся форм и способов познавательной деятельности и их возможным пересмотром – сегодня этот пересмотр гораздо радикальнее, чем в прошлом. Мы всё чаще сталкиваемся – не только в науке, но и в повседневной жизни – с трудностями получения истинного знания. Но без такого знания человеческая жизнь оказывается невозможной: не только в смысле физического выживания. Дело в том, что человек, не превратившийся ещё в «пост-человека», может жить только в понимаемом мире. Жажда знания неотделима от его творческой самореализации.

II. Эпистемология и исследование когнитивных процессов

1. Психологизм и анти-психологизм в эпистемологии

Исследование проблем эпистемологии в XVII–XVIII вв. исходило как из неоспоримой предпосылки из того, что знание и процесс его получения взаимосвязаны. Если вы хотите узнать, что такое знание, вы должны изучить, как оно возникает в реальном познавательном процессе, какова роль в этом опыта и интеллекта, как первый взаимодействует с вторым. Эпистемология, таким образом, выступает как результат эмпирического исследования познавательных способностей человека. Конечно, не всё, что фактически имеет место в познавательной деятельности (например, иллюзии восприятия, влияние сильных эмоциональных переживаний на процесс мышления, логические ошибки в рассуждении и т.д.) ведёт к получению адекватного знания. Поэтому эпистемолог фиксирует не все зависимости, имеющиеся в реальном познавательном опыте, а только те из них, которые привели к удачному результату – получению адекватного знания. Задача эпистемологии, таким образом, двуедина: дать определённые рекомендации, сформулировать стандарты отличения знания от незнания и псевдо-знания (прескриптивная задача) и вместе с тем описать и объяснить реальный познавательный процесс (дескриптивная и объяснительная задача). Считалось, что противоречий между этими двумя задачами нет и быть не может, так как рекомендации возможны только на основе изучения реальной познавательной деятельности и выделения в ней успешных результатов.

Поэтому в эпистемологических трактатах XVII–XVIII вв. философские рассуждения и анализ фактов сознания и психической

жизни не просто соседствуют, но в сущности неотделимы друг от друга. Именно в философских текстах этого времени были сформулированы такие идеи, которые оказали большое воздействие на психологию, когда она отделилась от философии и стала самостоятельной наукой: выявленная Дж. Беркли зависимость между зрением и осязанием, роль ассоциаций в психической жизни и выделение типов ассоциативных зависимостей, анализировавшаяся Д. Юмом, возможные взаимовлияния разных чувственных модальностей, исследовавшиеся в «мысленных экспериментах Э. Кондильяка и др. Анализ фактов сознания служит опорой для оценочных, нормативных суждений. Так, например, с точки зрения Дж. Беркли, если в основе познания лежат чувственные ощущения, то постулируемые классической механикой абсолютные пространство и время лишены смысла.

Во второй половине XIX в. психология отделилась от философии и стала экспериментальной наукой. Но установка на то, что теория познания (эпистемология) может разумно строиться только с опорой на психологические факты не только не исчезла, а стала отчётливо декларироваться. Так, например, для Д.С. Милля теория познания и логика – особая часть психологии. Популярная в начале XX в. эпистемологическая концепция Э.Маха претендовала на точный анализ известных к тому времени психологических фактов (сам Э. Мах был не только философом, но и выдающимся физиком, а также заведовал кафедрой экспериментальной психологии). Свои эпистемологические рекомендации он строил с опорой на собственные психологические изыскания. Так, например, с точки зрения Э. Маха реальное познание соблюдает принцип «экономии мышления», который в свою очередь объясняется психофизиологической особенностью организма: стремлением к наименьшей трате сил. А из принципа «экономии мышления» вытекают, в частности, разная оценка феноменологических и объяснительных теорий в физике и рекомендация строить первые и отказываться от вторых.

Однако уже в конце XVIII в. возникло мощное противодействие эпистемологическому психологизму. Это началось с И. Канта.

Он исходит из того, что зависимости, установленные чисто опытным путём, не могут быть необходимыми, так как допускают возможность модификации, корректировки или даже опровержения. Между тем мы имеем такие результаты познавательной деятельности, которые бесспорны. Это «чистая математика» и «чистое естествознание» (принципы естественнонаучного исследования), характеризующиеся возможностью получения необходимых ут-

верждений, не прибегая к опыту. Это несомненные факты. Задача философии в том, чтобы понять, как возможны эти факты. И здесь Кант использует свой знаменитый «трансцендентальный аргумент»: если бесспорно существует некое явление X, то в качестве условия его возможности необходимо должно существовать другое явление – И. Кант утверждал, что необходимым условием возможности «чистой математики» является существование априорных, т.е. независимых от опыта, форм чистого чувственного созерцания – пространства и времени, а необходимым условием возможности «чистого естествознания» существование набора априорных категорий рассудка, на основании которых можно сформулировать принципы «чистого естествознания» и схематизмы рассудочной деятельности (последнее предполагает также привлечение априорной формы времени). Таким образом, эпистемология у Канта строится принципиально отлично от того, как это делалось у психологистов: не путём наблюдения и исследования отдельных эмпирических фактов познания, а на основе выявления необходимых условий возможности некоторых неоспоримых и принципиальных явлений познания. Априорные рассудочные категории не выявляются путём наблюдения за эмпирической деятельностью рассудка, а предполагаются (полагаются) с помощью трансцендентального аргумента. Категории вообще нельзя наблюдать, созерцать (можно созерцать схематизмы рассудочной деятельности, когда к категориям присоединяется такая априорная форма чувственности, как время). Чистые априорные формы чувственности – пространство и время – могут созерцаться. Это даже необходимо, так как этого рода созерцание лежит в основе временного ряда чисел и чистых пространственных форм, делающих возможной математику как априорную дисциплину. Но это особого рода созерцание, не похожее на обычное чувственное восприятие – что-то вроде «априорного созерцания».

Таким образом, по И. Канту, для того, чтобы понять, как возможно знание (и как отделить знание от незнания), не нужно эмпирическим способом изучать познавательные процессы. С последними имеет дело психология как эмпирическая дисциплина, которая, по И. Канту, в принципе не может стать теоретической. Философское понимание знания достигается на основе трансцендентального анализа.

Критика психологизма в эпистемологии достигла апогея у Гуссерля в начале XX в. Непосредственными объектами его критики стали такие известные в то время психологисты в философии, как

Д.С. Милль, Э. Мах, В. Зигварт и др. Э. Гуссерль тоже трансценденталист, но у него речь идёт уже о трансцендентальной феноменологии. Это значит, что задача теории познания как философской дисциплины состоит не в нахождении трансцендентальных аргументов, а в непосредственном узрении, видении неких эйдетических сущностей, связанных с постижением того, что является знанием. Знание достигается соответствием того, что мнится, полагается, тому, что дано в сознании с полной очевидностью. Теория познания при таком понимании – это эйдетическая дисциплина, связанная с описанием феноменов трансцендентального сознания, а именно тех, которые определяют условия возможности знания. Психология (в том числе исследующая познавательные процессы), как и любая другая наука, работает в условиях натуралистической установки. Трансценденталистская и натуралистическая установки сознания исключают друг друга. Обоснование необходимости, аподиктичности положений математики, логики, теории познания исключают, с точки зрения Э. Гуссерля, всякий натурализм: не только в виде психологизма, но также историцизма и социологизма.

Феноменология, таким образом, – это философия сознания. Если в первый период деятельности Э. Гуссерля (к этому периоду и относится его развёрнутая критика психологизма) проблемы обоснования логики и теории познания были в центре его исследовательских интересов, то впоследствии его начали интересовать другие проблемы, а эпистемологическая тематика как бы отошла на задний план и оказалась подчинённой тематике философии сознания.

После Э. Гуссерля критика психологизма в эпистемологии пошла по новому направлению. И это связано, в частности, с тем, что ряд философов усмотрел именно в феноменологии пережитки психологизма.

В самом деле. Ведь именно традиционная эмпирическая психология пыталась анализировать явления сознания, сочетая при этом экспериментальный метод с интроспекцией, самонаблюдением, фиксацией субъективных переживаний. Но разве Э. Гуссерль не продолжал эту же работу? Правда, он различал эмпирическое сознание от трансцендентального, а свой метод «эйдетического узрения» от психологической интроспекции. Однако на деле, заявляли критики феноменологии, невозможно отделить трансцендентальное, «чистое» сознание от сознания обычного, а обычную интроспекцию от феноменологической «направленности взора внутрь». Непонятно, как можно получить прокламируемую феноменологией абсолютную самоочевидность. Та очевидность, с которой имеет дело обычный опыт, всегда условна, субъективна и относительна.

В 20-е–30-е гг. XX в. в самой психологии шла мощная критика старого ментализма в пользу бихевиористской парадигмы, сводившей задачи исследования в этой области к изучению поведения, т.е. ориентировавшей на психологию «от третьего лица» в противовес старой психологии «от первого лица». Но феноменологическое описание тоже осуществляется «от первого лица» (недаром Э. Гуссерль предлагал понимать трансцендентальную феноменологию как эгологию).

В этих условиях анти-психологизм в эпистемологии приобрёл новую форму. Она была найдена в аналитической философии в виде анализа языка.

Именно этим и должен с подобной точки зрения заниматься философ. Его работа не похожа на деятельность учёного-лингвиста. Для последнего важно исследовать реально существующие языки с их лексическим составом и грамматикой, диалектами, изменениями во времени, территориями распространения и т.д. Это эмпирическая работа. Философ интересуется логическими структурами языка – на уровне логического синтаксиса и семантики, которые непосредственно в языке не даны (язык может их скрывать и причудливо «переодевать»). В философском анализе может использоваться аппарат современной символической логики (одна из версий аналитической философии) или же специальная неформальная техника по выявлению «глубинной грамматики» языка (другая версия). И хотя язык с его логическими структурами и «глубинной грамматикой» некоторым образом «дан» философу, деятельность последнего может рассматриваться как в известном смысле априорная, во всяком случае, не требующая привлечения эмпирических научных знаний (в англо-американской аналитической философской традиции это называется «armchair philosophy», т.е. философствование, сидя в кресле).

В этом случае центральной оказывается философия языка с её проблемами значения, смысла, референции, синонимии и др. А проблематика теории познания (эпистемологии) либо вообще лишается философского статуса, либо занимает подчинённое место.

Если Э. Гуссерль пытался построить антипсихологическую теорию познания (эпистемологию), которая, правда, постепенно отошла на периферию его философских интересов, то в аналитической философии теория познания первоначально вызвала подозрение как психологическая дисциплина, которая не имеет отношения к философии. Так, в своём знаменитом «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн писал: «Психология не ближе к философии, чем любая другая естественная наука. Теория познания есть

философия психологии»[1]. Популярный в 30-е гг. логический позитивист А. Айер считал, что теория познания – это не философия и не наука, а псевдонаука. Отношение к эпистемологии как к чему-то, не вполне легитимному, сохранилось у Л. Витгенштейна и в поздние годы, когда он отказался от многих своих ранних установок. Г. Райл, развивая ряд идей позднего Л. Витгенштейна, пытался показать, что центральные проблемы эпистемологии основаны на неверном понимании способов употребления ряда слов обыденного языка. По Г. Райлу, традиционная эпистемология смешивала два способа употребления слова «знать» («знать, что» и «знать, как») и тем самым совершала категориальную ошибку, порождая псевдопроблемы. Знание с точки зрения Г. Райла отличается от мнения не своей обоснованностью – как считалось в классической эпистемологии, – а лишь тем, что претендует на достижение чего-то. Обсуждавшаяся в эпистемологии проблема взаимоотношения ощущений («чувственных данных») и восприятия – тоже с точки зрения Г. Райла относится к таковым, так как предполагает перенесение на первые специфические характеристики вторых. Но глубинная грамматика языка по Г. Райлу не такова. Высказывания о восприятии предполагают, что мы наблюдаем нечто, а высказывания об ощущении (красного, громкого, твёрдого и т.д.) – только то, что мы нечто имеем. Эпистемология с её специфической проблематикой обоснования знания и обсуждения того, что этим предполагается (проблема истины, реальности, отношения знания к реальности и т.д.), фактически рассыпается.

Правда, ряд философов, работавших в рамках аналитической традиции, разрабатывали эпистемологические концепции. С точки зрения логических позитивистов, структура языка и существующие в нём критерии осмысленности определяют понимание знания в качестве того, что верифицировано опытом. Поэтому проблематика обоснования знания – как обыденного, так и научного, была предметом дискуссий, иногда весьма острых. При этом все обсуждения переводились из «материального» в «формальный модус», т.е. привязывались к логическому анализу структур языка. Так, например, вопрос о взаимоотношении чувственных данных и физических вещей ставился в форме вопроса о возможности (или невозможности) перевода языка чувственных данных на язык физических вещей, а вопрос о статусе теоретических объектов – в форме вопроса о логических связях теоретических и эмпирических высказываний.

---

[1] *Витгенштейн Л* Логико-философский трактат М , 1958 С 50

Один из лидеров логического позитивизма Г. Рейхенбах сформулировал тезис, который был принят его коллегами как несомненный. Согласно Г. Рейхенбаху существует контекст открытия (получения) высказываний, претендующих на знание, и контекст их обоснования. Философия имеет дело только со вторым. Первый же исследуется в психологии и других эмпирических науках. К. Поппер (хотя и не был логическим позитивистом, но разделял ряд его установок) подчёркивал, что современную эпистемологию в отличие от классической не интересует вопрос о происхождении идей, а только о их «испытуемости» в ходе рациональной дискуссии.

Новый всплеск интереса к проблемам эпистемологии в аналитической философии связан с публикацией в 1972 г. статьи американского философа Э. Геттиера, в которой он сформулировал получивший известность парадокс: обоснованное знание может не быть истинным, а истинное может быть не обоснованным (я анализировал эту концепцию в первой части статьи). Попытки решения этого парадокса породили огромную литературу и стимулировали возникновения ряда новых эпистемологических концепций: экстернализм, реляйэбилизм, «эпистемологию добродетелей» (virtue epistemology) и др. Сегодня в аналитической философии проблематика эпистемологии занимает важное место. Она исследуется известными философами. Дискуссии на эти темы не прекращаются. Изучаются смысловые связи между разными утверждениями, имеющими эпистемический характер, предлагается множество остроумных решений.

Вместе с тем изучение литературы по проблемам эпистемологии в рамках современной аналитической порождает двойственное чувство. С одной стороны, нельзя не восхититься тонкостью и оригинальностью предлагаемых решений, основательной проработкой деталей (как это иногда называют, «смысловых нюансов»). С другой стороны, применение современной логической техники (а новые техники анализа появляются всё время) не делает обсуждаемые проблемы проще и легче решаемыми, а напротив, усложняет их всё больше, хотя бы потому, что выявляет в них всё новые детали. При этом неясно, что считать признаком решения той или иной проблемы. Философский анализ предполагает использование определённой аргументации. Последняя включает в себя не только логическую технику, но и опору на интуицию и здравый смысл. Однако оказывается, что интуиция у разных авторов может существенно различаться, а что касается соответствия полученных результатов суждениям здравого смысла, то зазор между первыми и

вторыми всегда имеется. Остаётся неясным, какой зазор допустим, а также то, что считать в здравом смысле существенным и несущественным с точки зрения задач анализа. В результате несмотря на претензии на точность и аргументированность в современной аналитической эпистемологии можно обнаружить практически все имевшие место в прошлом эпистемологические концепции (хотя и в новой форме), начиная с реализма и кончая инструментализмом и конструктивизмом. Создаётся впечатление своеобразного «перепроизводства» эпистемологических концепций, ни одна из которых не может доказать своего бесспорного преимущества перед другими средствами только философского анализа. Это тем более интересно, что аналитическая философия начинала в 10-е–20-е гг. прошлого века с претензии на окончательное решение всех философских проблем строгими методами.

2 Идея натурализации эпистемологии Вызов когнитивных дисциплин

Между тем в середине XX в. среди некоторых исследователей становится популярной мысль о том, что чисто философские средства изучения познания себя исчерпали и что теперь можно и нужно это делать, опираясь на эмпирические науки. Одним из первых с этой идеей выступил известный швейцарский психолог Ж. Пиаже.

В 50-е гг. он разработал концепцию т.н «генетической эпистемологии», опираясь на обобщение своих исследований в области психологии (прежде всего изучение развития мышления ребенка) и логики, а также на осмысление истории мысли. Ж. Пиаже создал «Центр генетической эпистемологии», к работе которого он привлёк специалистов из разных областей знания (психологов, математиков, биологов и др.). Создатель «генетической эпистемологии» претендовал на то, что он заложил базу для изучения познания научным способом и скептически относился к возможностям философии в этом отношении (хотя сама его концепция сложилась под влиянием определенных философских установок, что было показано исследователями его творчества)[1].

Однако самым серьёзным выступлением в пользу эмпирического изучения познавательных процессов была знаменитая статья известного американского философа и логика У. Куайна «Натура-

[1] *Piaget J* Introduction a l'epistemologie genrtigue Tt 1-3 Paris, 1950 *Piaget J* Psychologie et epistemologie Paris. 1970 См также *Лекторский В А Садовский В Н* Основные идеи генетической эпистемологии Вопросы психологии 1961 № 2

лизированная эпистемология»[1]. Основная идея автора состояла в том, что в познании не существует постоянного и неоспоримого «фундамента»: описания фактов концептуально нагружены, то, что считается основанием знания (и в обычной жизни, и в науке) может пересматриваться. Поэтому лишена смысла главная проблема традиционной эпистемологии (включая и аналитическую) – проблема обоснования знания. По причине условности и относительности границы между аналитическими и синтетическими суждениями невозможно и понимание философии как чисто аналитической деятельности. Всякий философский анализ неявно исходит из неких синтетических (эмпирических) посылок и имеет смысл лишь в их рамках. Но это значит, что исследование познания, если оно намерено быть плодотворным, должно опираться на эмпирические результаты специальных наук. Для У. Куайна это прежде всего психология.

Задача эпистемолога по У Куайну состоит в том, чтобы изучить, как человек в ответ на воздействия внешнего мира создаёт определённое представление об этом мире. Но ведь исследованием этих процессов занимается психология! Верно, отвечает У. Куайн. Это значит, что эпистемология превращается в определённый раздел психологии, в котором обсуждаются наиболее общие, абстрактные вопросы (как впоследствии заметил один из сторонников этой идеи, эпистемология – это просто самая общая часть психологической теории).

Идея «натурализованной эпистемологии», высказанная в начале 70-х гг., нашла немало сторонников, хотя по существу она означает элиминацию центральной эпистемологической проблематики

Ряд других событий, происходивших в это же время, казалось бы, подтверждал идею о замене традиционной эпистемологии научным исследованием когнитивных процессов.

Прежде всего это т.н. «когнитивная революция» в психологии и в смежных с нею науках (психолингвистика), произошедшая в конце 60-х гг. В её основе лежала идея о том, что психические процессы не что иное, как переработка информации. А это предполагает существование программ этой переработки и средств кодирования информации. В возникшей в это время когнитивной психологии стала использоваться «компьютерная метафора» (компьютеры только что появились): психические процессы и обеспе-

[1] *Quine W V O* Epistemology Naturalized In The Psychology of Knowing N Y 1972

чивающий их работу мозг работают наподобие сверхсложного компьютера.

В это же время начинают интенсивно развиваться исследования в области искусственного интеллекта. Исследователи в этой области (во многом стимулированные идеями А.Тьюринга[1]) занялись созданием таких программ, работая по которым, компьютер мог бы решать те задачи (доказательство теорем, планирование операций, игра в шахматы и др.), которые человек осуществляет с помощью своего естественного интеллекта. Важно при этом заметить, что речь идёт не о простой имитации компьютером интеллектуальных операций человека. Компьютер может решать ту или иную интеллектуальную задачу иными способами, чем это делает человек, при этом во многих случаях гораздо эффективнее. Поэтому, если перед разработчиками в области искусственного интеллекта стоят чисто практические задачи – решение компьютером определённого типа проблем, создание роботов, выполняющих некоторые действия за человека, в тех случаях, когда последнему было бы трудно действовать в тех или иных условиях, – тогда бессмысленно претендовать на то, что работа в области искусственного интеллекта может дать что-то новое для понимания человека и его познания. Однако если придерживаться идеи (которую разделяла когнитивная психология), что процессы переработки информации человеческим мозгом принципиально схожи с процессами, имеющими место в компьютере, то нужно признать, что исследования в области искусственного интеллекта могут быть важным способом понимания естественного интеллекта, да и вообще всех познавательных процессов человека. В этой связи возникает идея о том, что будущее когнитивной психологии вообще связано с её превращением в вычислительную, или компьютерную, психологию (computing psychology) и что исследования в области искусственного интеллекта могут играть роль теоретического базиса экспериментальных психологических изысканий.

В 70-е гг. в США была сделана попытка интеграции когнитивных исследований в единую когнитивную науку, в которую вошли исследования в области искусственного интеллекта, когнитивная психология, когнитивная лингвистика, а впоследствии когнитивные нейронауки. Казалось, что подобная интеграция вполне естественна, так как все эти дисциплины исходили из некоторых общих теоретических представлений.

---

[1] См знаменитую статью А Тьюринга «Computing Machinery and Intelligence», Mind. Vol LIX, No 236, 1950

В эти же годы происходят другие события в области изучения познавательных процессов, которые, как казалось, тоже должны были бы подтвердить идею У. Куайна о превращении эпистемологии в одну из эмпирических научных дисциплин.

В 1962 г. была опубликована книга Т. Куна «Структура научных революций»[1]. Это было восстание против тех способов изучения научного знания, которые тогда превалировали в литературе по философии науки, прежде всего в её аналитической версии. Философы-аналитики (Р. Карнап, К. Гемпель и др.) строили формальные идеальные модели научного знания, взаимоотношения в нём теоретических и эмпирических высказываний, предлагали разные версии подтверждения теории и в этой связи разрабатывали индуктивную логику, логику объяснения и интерпретации. Сама научная теория понималась как гипотетико-дедуктивная конструкция.

Принципиальная установка Т. Куна состояла в следующем: понять, чем на самом деле является научное знание, как оно устроено и как развивается, можно только обращаясь к эмпирическому исследованию реальной истории науки. А эта история с его точки зрения показывает (Т. Кун был известным историком физики), что естественнонаучное знание устроено иначе, чем это полагали до сих пор специалисты в области философии науки. Реальное научное знание не гипотетико-дедуктивная конструкция, оно организовано гораздо сложнее и во многом неформально. Развитие естественнонаучного знания, по Т. Куну, определяется не просто следованием рациональным нормам, а в некоторые моменты непредсказуемо и зависимо от психологических факторов. В реальной, а не придуманной философами научной деятельности имеются вера в авторитет и своего рода догматизм, которые только и создают возможность работы в «нормальной» науке. Обсуждавшиеся эпистемологами и философами науки (философия науки – это эпистемология научного знания) вопросы об истине, рациональности, верификации и фальсификации делаемых в науке утверждений, о реалистической или инструменталистской интерпретации научного знания и т.д. с точки зрения Т. Куна иррелеванты для понимания познавательных процессов в реальной науке. По Т. Куну, эпистемолог науки должен стать историком науки и заняться эмпирическим исследованием конкретных фактов этой истории.

Т. Кун пытался показать особую роль в реальном процессе научной деятельности научного сообщества. Научное познание – дело коллективное. Принятие научной парадигмы (которая неявно

[1] См *Кун Т* Структура научных революций. М . 1973.

предполагает возможные способы деятельности в её рамках) определяет то или иное научное сообщество. Между членами сообщества устанавливаются определённые взаимоотношения: авторитетов и рядовых исследователей, генераторов идей и простых разработчиков, экспериментаторов и теоретиков. Каждый исследователь использует результаты работы другого.

После Т. Куна и на основе определённой интерпретации его идей возникла программа социального изучения научного познания, которая была названа социальной эпистемологией. С точки зрения одной из версий этой программы (т.н. Эдинбургская школа социальной эпистемологии), характер деятельности учёных определяется их принадлежностью к научному сообществу и коммуникативными взаимоотношениями, которые устанавливаются внутри последнего, а также между сообществом и его социальным окружением[1]. Подлинный смысл научной парадигмы не в том, что она схватывает нечто в реальном мире, а в конституировании определённых социальных связей между учёными. Изучение с этой точки зрения эмпирической истории науки (а исследователи, принадлежащие к этой школе, провели множество таких изысканий) показывает по мнению сторонников этого подхода, что в действительности не только теории, но и научные факты – результат социальных конструкций, на которые влияют отношения между разными группами исследователей, борьба между ними за власть, за доступ к ресурсам, а также между научным сообществом и политическими, экономическими, культурными структурами общества в целом. Проблемы истинности знания, роли рациональных аргументов в научных дискуссиях с этой точки зрения просто не существует. Истинным считается то, что принято в данный момент научным сообществом (завтра это может оказаться ложным). Рациональная аргументация с подобной точки зрения используется не для обоснования полученных результатов (результат не что иное, как продукт социальной договорённости), а при их изложении как дань философской и отчасти научной традиции.

Нетрудно видеть, что такое изучение познавательных процессов в науке – это отказ от эпистемологии.

Наконец, в последние десятилетия XX в. получили развитие исследования в области эволюционной эпистемологии. Они возникли под влиянием работ выдающегося биолога К. Лоренца и исходят из идеи о том, что познавательные механизмы сложились в процессе эволюции живой природы, что они определяются биологией чело-

[1] См *Bloor D* Knowledge and Social Imagery L , 1976

века и других живых существ, играли и продолжают играть важную роль в эволюционном процессе. Последний же не закончился на уровне человека и продолжается, в том числе под влиянием созданной человеком культуры. Сторонники этого направления считают, что многие вопросы, обсуждавшиеся в традиционной эпистемологии (например, вопрос о существовании «врождённого знания» и априорных структур опыта), могут быть решены на основе научного исследования биологических процессов и генетических механизмов. Эволюционная эпистемология не отказывается от центральных идей классической эпистемологии (знание как относящееся к реальности, различение истины и заблуждения и т.д.), но считает, что наиболее адекватный ответ на классические эпистемологические вопросы может быть получен на пути предлагаемой ею программы эмпирического научного исследования.

Итак, если в прошлом именно философия в виде такого её раздела, как теория познания (эпистемология), имела дело с исследованием познания и знания, то сегодня познавательные процессы исследуются множеством научных дисциплин. Области применения когнитивного подхода постоянно расширяются. Вместе с тем, может создаться впечатление, что интенсивно развивающиеся когнитивные дисциплины ставят под вопрос правомерность философской эпистемологии. Можно подумать, что единственно плодотворный путь исследования познания сегодня – это эмпирическое изучение фактов в рамках той или иной научной программы. Каково же место в изучении познания и знания эпистемологии как философской дисциплины сегодня? Я попробую ответить на этот вопрос с помощью анализа взаимоотношений эпистемологии и современной когнитивной науки.

3 Эпистемология и современная когнитивная наука

Как я уже сказал, в конце 70-х гг. как результат интенсивного развития исследований познавательных процессов в когнитивной психологии, когнитивной лингвистике и их моделирования в рамках разработок искусственного интеллекта возникла идея объединения этих дисциплин в единую когнитивную науку. Последняя и была конституирована в виде создания соответствующего общества, издания журналов под таким названием, создания множества лабораторий по когнитивной науке, организации соответствующих конференций, конгрессов и т.д. При создании когнитивной науки предполагалось, что вошедшие в неё научные дисциплины получат возможность для лучшего обмена результатами и идеями, а в бу-

дущем смогут интегрироваться в некое единое целое. Но для этого нужно было сформулировать принципиальные идеи, лежащие в основании когнитивной науки, разделяемые всеми вошедшими в неё науками. *Эти идеи можно было рассматривать как конституирующие* научную картину той реальности, которую исследует и должна исследовать когнитивная наука (как известно, любая научная теория предполагает определённую картину мира, которые различны для различных групп наук и меняются во времени).

Две идеи можно считать главными в научной картине предметной области когнитивной науки. Во-первых, это представление о том, что все когнитивные процессы (а они были поняты очень широко, как я уже говорил) есть процессы получения и переработки информации посредством определённых правил и алгоритмов. Эти процессы могут быть интерпретированы как вычисление, принципиально сходное с тем, которое осуществляет компьютер. Во-вторых, была сформулирована гипотеза о существовании в мозгу т.н. ментальных репрезентаций, которые являются носителями и хранителями информации и на базе которых осуществляются вычислительные операции. Ментальные репрезентации обеспечивают контакт познающего существа (будь то человек, робот, животное или инопланетянин) с миром и определяют его действия.

Нетрудно видеть, что по крайней мере второй принцип когнитивной науки содержательно связан со старой философской концепцией, хотя и в новом одеянии, обязанном развитию компьютерных наук. В самом деле: понимание характера и структуры ментальных репрезентаций, их отношения к процессам, имеющих место в головном мозгу, их отношения к миру вне познающего существа, их отношения к человеческой субъективности и ряд других проблем нельзя было понять без концептуального философского анализа.

Гипотеза о существовании ментальных репрезентаций была предложена в качестве научной, т.е. в конечном счёте связанной с миром эмпирического опыта, как и всякая научная концепция. Но у этой гипотезы есть ряд особенностей, отличающих её от обычной научной.

Во-первых, это даже не просто теоретическая гипотеза, а гипотеза высшей степени абстрактности, лежащая в основании научной картины. А такого рода гипотезы (как и связанные с ними картины мира) нельзя просто подтвердить или опровергнуть с помощью отдельных эмпирических фактов. Как нельзя чисто опытным путём опровергнуть тезис о том, что в основе мира лежат механические или электромагнитные процессы. Если построенные на базе той

или иной картины мира теории оказываются всё менее плодотворными, плохо ориентирующимися в мире эмпирии, то лежащая в их основании картина мира может быть отвергнута в пользу другой, что реально имело место в истории науки. Гипотеза о существовании ментальных репрезентаций была положена в основание картины мира, принятой когнитивной наукой, и разделяет все особенности такого рода гипотез.

Во-вторых, как я уже сказал, эта гипотеза имеет философское происхождение и порождает ряд проблем именно философского характера. Это, конечно, не случайно. Вообще любая попытка изучения познания и сознания неизбежно ведёт к философским вопросам: они связаны с парадоксальным характером самого изучаемого предмета. В самом деле. Всякий претендующий на научность исследователь этой проблематики исходит из того, что познание осуществляется при помощи мозга, что мозг расположен в голове, голова связана с телом, а тело находится в мире. Иными словами, мозг находится в мире. Но, с другой стороны, мир неотделим от нашего знания о мире, а последнее вырабатывается мозгом. Иными словами, мозг находится в мире, а мир находится в мозгу. Попытка разрешить этот парадокс неизбежно заставляет обсуждать философские сюжеты.

Поэтому философия (эпистемология) сразу же вошла в это междисциплинарное движение. Философы стали авторами и интерпретаторами принципиальных установок новой науки. Один из творцов гипотезы о ментальных репрезентациях философ Дж. Фодор дополнил её другой: о существовании внутреннего языка мысли как средства кодирования информации – предикаты этого языка являются врождёнными. Для понимания языка мысли он привлёк разработанные в аналитической философии представления о пропозициях и пропозициональных установках. Другой философ Х. Патнэм предложил функциональное понимание психических явлений: психику можно уподобить компьютерной программе, а психические явления вычисляемым функциям[1]. Как содержание программы не зависит от её физического воплощения, так и психические функции могут осуществляться не только мозгом человека, но и иными их воплощениями: искусственно созданными роботами, инопланетянами и др. Это тезис о «множественности реализуемости» психического и познавательных процессов, из которого

[1] *Putnam H* The Nature of Mental States. In «Readings in Philosophy of Psychology». Vol. 1 Ed. By Block N. L., 1980. P. 223–231.

вытекает вывод о том, что понимание деятельности когнитивных механизмов совершенно не связано с изучением работы мозга.

Дж. Фодор сказал однажды, что каждая важная идея в интеллектуальной истории встречается дважды: один раз в философии, а другой – в когнитивной науке. Действительно, первый период развития когнитивной науки считается многими современными исследователями картезианско-локковским. Имеется в виду, что внешний мир при таком понимании играет роль только поставщика исходной информации, а сама выработка знания осуществляется «внутри», т.е. при изоляции от мира. Дж. Фодор даже выдвинул идею «методологического солипсизма» как основой установки когнитивной науки[1].

Но последняя не только использовала философские идеи. Она одновременно стала вызовом некоторым эпистемологическим традициям. Вот некоторые примеры.

Как я писал в первой части статьи, в эпистемологии традиционно исходили из того, что человек всегда знает, что он знает нечто. В когнитивной науке изучаются такие процессы, которые в основном не осознаются, в частности восприятие и память. При этом оказывается, что на бессознательном уровне происходит такая работа, которая всегда считалась возможной только при условии её осознания: построение гипотез, интерпретация, сопоставление и оценка данных, рассуждение и т.д. Таким образом, когнитивная наука исходит из того, что я могу знать нечто, не зная, что я это знаю. Традиционная эпистемология исходила из важнейшей роли человеческой субъективности в познании и деятельности. Когнитивная наука не находит места субъективности в своём изучении познания.

По мере развития когнитивной науки количество обсуждавшихся в ней философских проблем не уменьшалось, а увеличивалось. Первоначально эта наука исходила из того, что переработка информации в процессе познания происходит последовательно (как в обычном компьютере). На следующей стадии развития этого междисциплинарного движения стала доминировать идея о том, что переработка информации происходит параллельно и дистрибутивно, т.е. при отсутствии центральных и направляющих инстанций. Это т.н. коннекционистская модель[2]. Важно отметить, что

---

[1] *Fodor J* Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. In Fodor J. «Representations», Cambridge (M). 1981.

[2] *Smolensky P* On the Proper Treatment of Connectionism. «Behavioral and Brain Sciences». 11 (1988). P. 1–74.

на этой стадии тезис о «множественности реализуемости» познавательных процессов был подвергнут критике, были признаны важность и необходимость для когнитивной науки изучения деятельности головного мозга на нейронном уровне, и поэтому целый ряд когнитивных нейронаук был включен в общее междисциплинарное движение. Но в рамках этой модели возникает ряд проблем философско-эпистемологического свойства. Например, такие. Где место ментальных репрезентаций в этой модели? Нужны ли они при допущении коннекционистского характера познавательных процессов? Как совместить идею об отсутствии центральных инстанций в процессе переработки когнитивной информации и распределенном характере этого процесса с представлениями здравого смысла и философии о наличии Я как носителя знания, сознания и инстанции принятия решений? Философ Д. Деннет предложил понимать Я как «центр нарративной гравитации», т.е. как некую фикцию, *сотканную из рассказов Я о себе и имеющую социально-культурную* функцию, но в действительности не существующую[1].

В последние 15 лет когнитивная наука, по общему мнению, вступила в третью фазу развития. Большинство исследователей связывают это с новым пониманием познания: как телесно воплощённого (embodied cognition) и деятельностного (enacted cognition). В связи с этим главные и очень интересные дискуссии в когнитивной науке ведутся как раз по философским проблемам её обоснования.

Но прежде чем анализировать это, я хочу обратить внимание на то, что вступление когнитивной науки в третью стадию развития совпало с другим событием в социально-культурной истории человечества: становлением т.н. «общества знания» и появлением группы конвергирующих технологий, аббревиатура которых пишется как NBIC. Речь идёт о нано-, био-, информационных и когнитивных технологиях. «Конвергентность» означает их взаимные переходы. Например, современная генетическая инженерия, относящаяся к биотехнологиям, использует представления информатики и информационные технологии, а также пользуется нанотехнологиями. Когнитивные технологии, основанные на результатах когнитивных исследований, используют информационные представления, а для экспериментального изучения процессов переработки информации на нейронном уровне использует биологические и нанотехнологии и т.д. Многие связывают с развитием NBIC-технологий новый этап в развитии человечества и даже кажущиеся фантастическими планы трансформации человеческой телесности и психи-

[1] *Dennett D* Consciousness Explained. L., 1999. P. 418.

ки. В любом случае ясно, что эти технологии вторгаются в жизнь человека, в некотором смысле даже «взламывают» привычный жизненный мир и ставят под вопрос многие традиционные ценности и связанные с этим представления: например, о разделении приватного и публичного пространств, о возможностях свободы и её границах и т.д. Когнитивные технологии создают новые возможности не только для расширения границ человеческого творчества, но и для манипуляции сознанием и контроля за поведением. В связи с этим возникает множество философских вопросов, которые интересны не только для специалистов, но волнуют каждого, кто задумывается над тем, что ожидает человека в ближайшей перспективе.

Между тем, когнитивные технологии основаны на исследованиях в области когнитивной науки. Отсюда растущий интерес к последней.

Растут и ожидания.

А в самом этом междисциплинарном движении развёртываются острые дискуссии по теоретическим (прежде всего философско-эпистемологическим) вопросам, связанным с пониманием её основных представлений. Ныне многими оспариваются и идея ментальных репрезентаций, и понимание психических явлений как вычислительных по своей природе. Если вспомнить, что именно эти две идеи конституировали то, что было названо когнитивной наукой, становится ясным, что под вопросом оказывается само существование когнитивной науки как единой. Кое-кто предлагает отказаться от этого наименования в пользу названия «когнитивные исследования». Под последними понимаются различные научные дисциплины, изучающие когнитивные процессы и взаимодействующие между собою. В этом случае когнитивные исследования – это просто широкое междисциплинарное движение. Другие предлагают сохранить термин «когнитивная наука», но наполнить его новым содержанием.

Споры в современных когнитивных исследованиях связаны прежде всего с идеями «телесно воплощённого» и «энактивированного» познания. Обе идеи имеют философский смысл. Не случайно многие теоретики этого движения всё активнее обращаются к изучению философских концепций познания и сознания.

Что значит подход к изучению познания как «телесно воплощённого»? Разве не известно всем и каждому, что мы познаём мир с помощью головы (в ней расположен мозг – орган переработки информации, на ней находятся основные органы чувств), а голова находится на теле? Конечно, в «телесном» подходе речь идёт не о повторении этих очевидных фактов. Речь идёт о другом.

Во-первых, о том, что нельзя понять характер получения и переработки познавательной информации, если мы учитываем только деятельность мозга и органов чувств. В этот процесс включено тело, ибо познание невозможно без взаимодействия познающего с окружающим миром (речь идёт о любом познающем существе; не только человеке, но и животном). Это взаимодействие осуществляется через активные действия познающего. А эти действия и их характер определяются телесной конституцией познающего существа. На развитие «телесного подхода» в когнитивных исследованиях существенно повлияли работы американского психолога Дж. Гибсона, «экологическая теория зрительного восприятия» которого была революцией в этой области[1]. Согласно Гибсону восприятие – это не пассивное получение информации из внешнего мира, а активный процесс её извлечения, возможный только посредством реальных действий воспринимающего. Да и мышление «в уме» можно понять как производное от внешних «умственных действий» (как говорил наш философ Г.П. Щедровицкий: «я не могу мыслить без рук – мне нужно писать формулы и рисовать схемы»).

Во-вторых, принятие «телесного подхода» связано с идеей о том, что именно характер тела (его размеры, реализующиеся через него потребности) определяет тот мир, с которым взаимодействует познающее существо. Речь идёт не о том, что познающий творит мир своего познания, а в том, что он выделяет в реально существующем мире те его особенности и формы, которые соответствуют его познавательным нуждам. Это не просто мир, изучаемый в физике, а окружающий мир, соотносимый с телесностью носителя познания. Дж. Гибсон сформулировал основные особенности окружающего мира для познающих существ, живущих в земных условиях. Онтология этого мира не повторяет картины мира современной физики, хотя и не противоречит ей (и может быть понята как от неё производная). Поэтому реальность мира может быть понята как бы на разных уровнях. В то же время разные типы познающих существ (например, человек и собака) выделяют в этом мире разные характеристики. Т.е. их миры будут в чём-то отличаться друг от друга даже в пределах общего для них окружающего мира. Некоторые исследователи связывают подход Гибсона с выдвинутой в своё время идеей Umwelt немецкого биолога Икскюля. Другие – с концепцией «жизненного мира» феноменолога Э. Гуссерля.

Наконец, идея «энактивиррованности» познания. Она, как видно, непосредственно связана с «телесным подходом», ибо речь

[1] *Гибсон Дж* Эколоі ическая теория зрительного восприятия. М., 1988

идёт о неразрывности познания и деятельности в мире. Соединение идей «телесного» и «энактивированного» познания, придание особой важности понятию окружающего мира ведёт в итоге к принятию тезиса о том, что в процессе познания мозг, тело и окружающий мир составляют некую единую систему, в которой нет «чисто внутренних» и «чисто внешних» процессов. Очень важно пояснить, что в этом подходе речь идёт не об отказе от реалистического понимания познания, а о более тонком понимании познавательного реализма. И о признании важнейшей роли внешнего мира в познании в отличие от картезианской позиции ранней когнитивной науки с характерной для неё идеей «методологического солипсизма».

По всем этим вопросам, которые являются философскими, в современных когнитивных исследованиях идут жаркие дискуссии. Например, о том, возможно ли при таком понимании познания говорить о ментальных репрезентациях? Некоторые теоретики предлагают полностью отказаться от этого понятия, другие – сохранить его, но переопределить и признать его ограниченность. Проблема субъективности и сознания вновь стала одной из наиболее обсуждаемых. Некоторые сторонники нового подхода (Ф. Варела и др.)[1] предлагают использовать идеи феноменологии Гуссерля и французского философа М. Мерло-Понти[2] в понимании сознания и телесности. Они считают даже, что можно соединить данные феноменологии с результатами новейших исследований когнитивных процессов на нейронном уровне: идея т.н. «нейрофеноменологии». Другие (американские исследователи во главе с Э. Кларком)[3] не разделяют подобных идей, зато предлагают расширить «телесный подход», включив в него на уровне человека изучение познавательной роли культурных артефактов: культурных предметов, языка, мыслительных конструкций – идея т.н. «расширенного субъекта» познавательной деятельности. Но в этой связи возникает вопрос: где же границы познающего субъекта? В частности, где границы орудия познания и самого познающего существа?

Таким образом, в понимании «телесного» и «энактивированного» подхода выделились два направления. Первое связано с деятельностью чилийского биофизика Ф. Варелы, который работал

---

[1] *Varela F, Thomson E, Rosh E* The Embodied Mind. Cambridge (M), 1991.

[2] *Мерло-Понти М* Феноменология восприятия. Спб., 1999.

[3] *Clark A* Being There. Putting Mind, Body and World Together again. Cambridge (M), 1997.

последние годы жизни в Париже. Ф. Варела одним из первых стал формулировать идеи этого нового понимания. При этом он использовал разработанную им ранее концепцию аутопоэтических систем, а также идеи французского феноменолога М. Мерло-Понти.». Второе направление связано прежде всего с работами американского философа и специалиста в области когнитивной науки Э. Кларка. Последний как на своих предшественников указывает на Дж. Гибсона и на советскую психологическую школу деятельностного и культурно-исторического понимания психики: Л.С. Выготского, А.Р. Лурия и др.

Последнее для нас особенно интересно. Ведь идеи «энактивированного» подхода – не что иное, как новая форма того деятельностного подхода, который серьёзно разрабатывался в нашей психологии во второй половине XX в. Многие идеи новейшего направления когнитивных исследований не столь уж новы для нас, ибо они в своё время активно обсуждались в нашей стране. И не только психологами (в частности, А.Н. Леонтьевым, А.Р. Лурия, С.Л. Рубинштейном, В.В. Давыдовым и др.), но и философами. Взаимодействие между философами и психологами было в то время у нас весьма интенсивным. А в философии проблему деятельностного и культурно-исторического понимания познания разрабатывали Э.В. Ильенков (он сформулировал тезис о том, что мир осваивается человеком в формах деятельности), Г.С. Батищев, В.С. Стёпин, В.С. Швырёв, И.С. Алексеев, М.А. Розов, да и автор этого текста. Г.П. Щедровицкий создал общую теорию деятельности.

Речь не идёт о том, что в современном «телесном» и «энактивированном» подходе для наших философов и психологов нет ничего нового. Имеется в виду другое: сама принципиальная идея и многие связанные с нею проблемы были сформулированы ранее, в частности в отечественной психологии и философии. Конечно, в современном контексте эти идеи приобретают новые измерения и порождают новые проблемы. Тем не менее обращение к идейному наследию отечественной философии и психологии на современном уровне развития когнитивной науки небезынтересно. Речь идёт не о повторении того, что было сделано, а о современном его понимании и развитии.

В этой связи хочу указать на такой любопытный факт. В конце сентября 2010 г. я участвовал в международном симпозиуме, посвящённом деятельностному подходу в советской философии и психологии. Симпозиум был организован Университетом Хельсинки. Проблематика деятельности не ушла в прошлое, как казалось недавно некоторым нашим философам и психологам. По рас-

пространённому мнению с её разработкой сегодня связаны перспективы развития когнитивных исследований[1].

* * *

Таким образом, эпистемологическая тематика сегодня одна из центральных в когнитивной науке. Включение эпистемологии в междисциплинарное исследование познания означает вместе с тем новую форму бытования самой эпистемологии и заставляет поновомуосмыслить её традицию, в частности характерный для большинства философских течений XX в. (классическая феноменология, аналитическая философия) принципиальный антипсихологизм.

Ведь сегодня ряд идей феноменологии и аналитической философии используются при интерпретации теорий как в психологии, так и в других когнитивных науках.

---

[1] Между прочим, в ходе развития социальной эпистемологии тоже выяснилась невозможность обойтись без обсуждения центральных проблем традиционной философской эпистемологии. Социальная эпистемология не обязательно должна разрабатываться в виде т.н. «сильного варианта», предложенного Эдинбургской школой. Ведь в действительности принятие того или иного когнитивного утверждения определяется в конечном счёте не тем, к каким договоренностям приходят взаимодействующие между собою индивиды (будут ли это ученые, обычные люди или участники какой-то совместной деятельности), хотя такие договорённости могут иметь место, а тем, насколько это утверждение ориентирует в мире, который эти индивиды исследуют и в котором они действуют. Верно, что сегодня большую часть информации человек получает от других: либо непосредственно, либо через такие средства её воплощения, как тексты, изображения, карты, схемы, как средства массовой информации: газеты, журналы, телевидение, Интернет и др. Но верно также и то, что разные источники информации отличаются друг от друга по степени надёжности, по тому, насколько им можно доверять. Вопрос о проверке надёжности источника становится не просто теоретическим, но и практическим. Это сделать сложно. Тем не менее это делается. Например, это хорошо демонстрируют судебные процессы. Нередко прямые улики против обвиняемого отсутствуют. В этом случае судья выносит приговор на основании сопоставления косвенных улик в виде свидетельских показаний, их критической оценки. Возможность ошибки при этом не исключается. Тем не менее хороший судья стремится к тому, чтобы этих ошибок было как можно меньше. И самое главное – он не уступает давлению извне и не стремится к тому, чтобы просто «достичь договорённости» с участниками процесса, как он должен был бы делать в соответствии с идеями «сильной версии» социальной эпистемологии, а пытается выяснить истинное положение дел. «Веритистскую» версию (от verita – истина) социальной эпистемологии успешно разрабатывает известный американский философ А. Голдман вместе с группой учеников. Таким образом, традиционная эпистемологическая проблематика веры, знания, истины оказывается центральной для так понятой социальной эпистемологии. См.: *Goldman* Knowledge in a Social World. N.-Y., 1991

Что же произошло?

Оказалось, что разработанная в рамках аналитической философии техника концептуального анализа может быть весьма плодотворно использована при исследовании предпосылок и способов рассуждения в специальных когнитивных исследованиях: как в самой когнитивной науке, так и в социальной и эволюционной эпистемологии. Исторически когнитивная наука и выросла из аналитической философии. Сегодня многие философы, исследующие проблематику эпистемологии, не только анализируют данные «здравого смысла», но и учитывают результаты специальных когнитивных исследований – не для того, чтобы их просто принять, а для того, чтобы критически проанализировать с точки зрения выработанных в эпистемологии способов понимания знания и познавательных процессов.

Феноменология исторически одной из первых подняла антипсихологическое восстание в философии. Анализ познания связывался в ней с выявлением феноменов сознания, понятых в отъединённости от мира и тела субъекта (знаменитое «эпохэ»). Однако в процессе развития этого философского течения феномены были переосмыслены и поняты как не замкнутые в мире сознания, а как открывающие субъекту мир и как феномены самого мира. Поздний Гуссерль начал изучать «жизненный мир» человека и феномен телесности. Ещё дальше по этому пути пошёл М. Мерло-Понти, который не только интерпретировал психологические данные с точки зрения феноменологии, но и пытался бросить новый свет на феноменологию с точки зрения современных ему психологических теорий (в частности, гештальт-психологии). Его классическую книгу «Феноменология восприятия» можно считать философией психологии. Ж.П. Сартр попытался понять данные психоанализа с точки зрения свой экзистенциально-феноменологической философии и создал своеобразный «экзистенциальный психоанализ». Сегодня ряд сторонников Ф. Варелы издают международный журнал «Феноменология и когнитивная наука» (Phenomenology and Cognitive Science).

Между эпистемологией, психологией и другими когнитивными науками устанавливаются новые связи. Это нельзя назвать просто новым изданием эпистемологического психологизма. Но это и не тот антипсихологизм, который был характерен для эпистемологии первых двух третей XX в.

Исторически в спорах психологистов и антипсихологистов в эпистемологии играло важную роль противопоставление суждений

о фактах и оценивающих суждений. Именно к последним относили высказывания эпистемологов. Ведь философ, изучающий познание, подчёркивали антипсихологисты, не просто констатирует то, что в познании есть (а там может быть много всякого, в том числе уводящего от получения истинного знания о реальности), а формулирует нормы познавательной деятельности и в этой связи оценивает факты познания с точки зрения того, насколько они соответствуют должному. Суждения первого типа могут быть истинными или ложными. К суждениям второго типа это не относится.

Сегодня мы прекрасно понимаем, что такое понимание познания не имеет ничего общего с действительностью.

Ибо каждое описание фактов, а тем более построение теории предполагают соответствие определённым принципам, «должному»: например, факты «должны» быть поняты в их причинной связи, теории «должны» соответствовать определённым стандартам объяснения, принятым картинам мира и т.д. Если факты не соответствуют таким принципам и стандартам, они не существуют для научного познания. Нормативный характер научного познания особенно очевиден в случаях выбора теории: учитывается не только соответствие теории фактам (между прочим, характер соответствия тоже определяется некоторыми принципами и стандартами), но и соответствия нормам объяснения и принятой картине мира.

Но и в обычном познании то, что мы считаем фактами, определяется соответствующими стандартами и нормами. Например, если я вижу стол, то я вижу его как некую целостность, т.е. в моё восприятие стола «встроено» подразумевание существования у него задней стенки, которая непосредственно не воздействует на мои зрительные рецепторы. Иными словами, я вижу в качестве существующего стола то, что «должно быть», то, что соответствует «норме» стола (на этом основана возможность иллюзий).

Но в этой связи возникает другая сторона вопроса. А откуда берутся сами нормы, принципы, стандарты? Из неких априорных структур сознания, независимых от опыта? Да нет же, вовсе не обязательно! Их принятие в конечном счёте обусловлено их когнитивной плодотворностью. Если эти стандарты и нормы будут нас дезориентировать в мире опыта, не будут помогать в нашем стремлении узнать реальное положение дел, мы от них откажемся и заменим другими. Что и происходило неоднократно в истории науки: изменение картин мира, норм и эталонов научности, понимания способов описания, объяснения и причинности в физике XX в. и т.д.

Конечно, мы различаем суждения о сущем и суждения о должном. Но важно иметь в виду, что они взаимно предполагают друг друга. Поэтому в каждой дескрипции скрытым образом содержится принятие определённой нормы. В свою очередь оценка или прескрипция подразумевает некоторое фактическое положение дел.

При определенном понимании натурализации эпистемологии она не растворяется в когнитивной науке, а взаимодействует с ней и при этом не теряет нормативного характера, ибо не просто излагает имеющиеся концепции в когнитивных исследованиях, а анализирует их предпосылки и оценивает их. И, конечно, такое важное для любой эпистемологической концепции понятие, как истина, не может не быть нормативным. Так любая дескрипция всегда оценивается: она может быть либо истинной, либо ложной. В свою очередь сами нормы укоренены в реальном положении дел. Когнитивные исследования способны пролить свет не только на то, как реально осуществляются познавательные процессы, но и на то, какими они должны быть. Главное в том, чтобы осознать новые горизонты эпистемологических исследований: расширение поля их приложений, необходимость нового понимания и переформулировки ряда её проблем, установления новых отношений с специальными науками, в том числе с науками, изучающими познавательные процессы.

* * *

Итак, проблематика старейшей философской дисциплины эпистемологии становится всё более актуальной. Это проблема отношения знания к той реальности, в которой живёт человек и которая сегодня неизмеримо усложняется. Проблемы эпистемологии приобретают новый вид, новые формулировки, возникают новые подходы к их решению. «Общество знаний» не делает жизнь проще. Колоссально расширяя возможности человека, это общество ставит его перед несуществовавшими раньше рисками и угрозами. В понимании этого необычного мира и возможностей жить и действовать в нём эпистемология как философская дисциплина призвана играть особую роль.

И.Т. Касавин

Критерии знания: собственно эпистемические или социальные?

Что такое знание – это вопрос о предмете эпистемологии. Как отвечать на него – изнутри определенной концептуальной системы или с учетом ее отношений с более широким окружением? Это ключевая проблема для социальной эпистемологии, которая может быть проиллюстрирована на одном, но достаточно репрезентативном примере. Речь идет о понятии «контекст», без использования которого определение знания оказывается чрезвычайно затруднительным и принципиально неполным.

К постановке проблемы

Известно, что проблема контекста, являясь по форме герменевтической проблемой, в то же время не ограничена континентальной (немецкоязычной) герменевтической традицией Понятая как философия языка, герменевтика получает распространение и в аналитической (лингвистической) философии, для которой понятие контекста оказывается столь же значимым. При этом в ряде течений эпистемологии осознается тесная связь познания с непознавательными контекстами – сознанием в целом, деятельностью и коммуникацией. Тем самым мы приходим к пониманию познания как целостной коммуникативно-деятельностной ситуации и ее окружения, т е познания, конструктивно задающего свой социокультурный контекст и одновременно осуществляющегося благодаря нему. Обратимся к Витгенштейну, который говорит: «Описание моего состояния сознания (скажем, страха) есть нечто, что я делаю в определенном контексте»[1]. Этот контекст, как можно увидеть из его мысленного эксперимента, состоит из коммуникативных партнеров, но не только. В него также входит коммуникативная ситуация, которая разыгрывается по поводу некоторого реального или возможного события, а также все «окружение» – так он именует

[1] *Wittgenstein L* Philosophical Investigations P 188

социальный и культурный контекст. «Ожидание укоренено в ситуации, из которой оно возникает»[1], – пишет Витгенштейн. И далее: «Значение того, что сейчас происходит – в данном окружении (surroundings). Окружение придает происходящему важность. А слово «надежда» относится к феномену человеческой жизни. (Улыбающийся рот *улыбается* только на человеческом лице.)[2]». И он вновь предлагает мысленный эксперимент для пояснения понятия «окружения».

Представьте, что вы сидите в комнате и надеетесь, что НН придет и принесет вам деньги. Допустим, что отрезок этого состояния величиной в одну минуту может быть изолирован, вырезан из контекста. Можно ли этот выделенный элемент назвать «надеждой»? Что это будут за слова, которые вы скажете в данный отрезок времени? Они более не будут частью языка. «И институт денег также не существует в других типах окружения»[3]. Такой же вывод справедлив в отношении процедуры коронации монарха, вырванной из контекста. Золото может оказаться непригодным металлом, а корона – пародией на респектабельную шляпу. И так далее.

Контекст в гуманитарных науках

Одним из первых ученых, осознавшим значение контекста в познании, был Карл Бюлер. Он сформулировал «теорию окрестности», или языкового окружения (Umfeldtheorie): «Не нужно быть специалистом, дабы понять, что важнейшая и наиболее значимая окрестность языкового знака представлено его контекстом; единичное являет себя в связи с другими себе подобными, и эта связь выступает в качестве окрестности, наполненной динамикой и влиянием»[4]. Здесь Бюлер обнаруживает свою приверженность гештальттеоретической парадигме (Эренфельс и Криз), согласно которой единичные элементы образуют изменчивые целостности и переживаются в контексте последних. Перенос гештальт-теории из психологии в теорию языка (из теории цвета было взято, в частности, понятие «поле» – Feld) означал, что отдельные языковые феномены рассматриваются не изолированно, но лишь в отношении к доминирующим над ними целостностям.

---

[1] Ibid 581
[2] Ibid 583
[3] Ibid 584
[4] *Buhler K* Sprachtheorie Die Darstellungsfunktion der Sprache Stuttgart. 1934/1965 S 155

Сходную позицию отстаивал примерно в то же время Л.С. Выготский: «Слово вбирает в себя, впитывает из всего контекста, в который оно вплетено, интеллектуальные и аффективные содержания, и начинает значить больше и меньше, чем содержится в его значении, когда мы его рассматриваем изолированно и вне контекста: больше – потому что круг его значений расширяется, приобретая еще целый ряд зон, наполненных новым содержанием; меньше – потому, что абстрактное значение слова ограничивается и сужается тем, что слово означает только в данном контексте... В этом отношении смысл слова является неисчерпаемым... Слово приобретает свой смысл только во фразе, сама фраза приобретает смысл только в контексте абзаца, абзац – в контексте книги, книга – в контексте всего творчества автора»[1].

Современные дискуссии о контексте во многом определяются традицией британской школы «контекстуализма»[2], которая зародилась в работах Б. Малиновского и Дж. Фёрса в 30-е годы XX века. Малиновский подчеркивает преимущество антропологического изучения языка перед абстрактно-лингвистическим. Антрополог имеет дело с живой, устной речью и ее многообразными контекстами, с формированием и развитием языка, лингвист – исключительно со статичными структурами, с письменной речью и языковым контекстом (в полном соответствии с программой Ф. Соссюра). Социокультурные способы понимания языка открывают, очевидно, новую перспективу. Язык, по Малиновскому, выступает, таким образом, в целом ряде различных контекстов. Он вводит различие, с одной стороны, между «лингвистическим» (текстуальным) контекстом, или буквально «ко-текстом» языка, и, с другой – ситуационным контекстом речи[3]. В рамках устной речи ситуацией может быть либо актуальная ситуация, либо совокупность культурных традиций. Применительно к письменному тексту Малиновский указывает на единственный вид контекста – собственно языковый контекст И Малиновский, и Ферс возражают против менталистского истолкования языка, согласно которому мысль и слово образуют две автономные сферы бытия, а язык выступает как артикуляция скрытых душевных процессов. Напротив, речь, языковый акт и разговор являются формами социального поведения, в которые, как их функции, вплетены формы сознания[4].

---

[1] *Выготский Л С* Избранные психологические исследования М, 1956 С 370

[2] См *E Steiner* Die Entwicklung des Britischen Kontextualismus Heidelberg 1983

[3] См *Malinovski B* The problem of meaning in the primitive languages // Ogden C K, Richards I A Meaning of Meaning L, 1923 P 451–510

[4] *Firth J R* The Tonges of Men and Speech L, 1964 P 173 Кстати, здесь контекстуализм очень любопытно сплетается с функционализмом как методологиче-

К ситуационному контексту, осознавая, видимо, известные проблемы, Малиновский позже добавляет «контекст культуры». Однако и с самим ситуационным контекстом, как его нередко представляют, не все обстоит просто. Слова действительно ситуационно определяются контекстом ситуации, если проследить последнюю до мелочей, что теоретическими средствами невозможно. Поэтому нужно «вживаться», входить в отношение «учитель-ученик», чтобы слова обрели значение. И здесь оказывается неважна физическая форма слова (фразы) – подобно тому, как ребенок (или собака) реагируют не на слово, а на жест и интонацию. Если двоим понятна ситуация, то вообще можно молчать. Далее, по мере социализации человек обретает многообразие отношений, выходит из ситуационной зависимости, значения универсализируются; это и есть процесс приобщения к контексту культуры. В таком случае ссылка на контекст, будучи необходимой в теоретическом отношении, вместе с тем оказывается лишенной всякой операциональности – конкретное исследование связей знания, языка и внеязыковых контекстом не может быть алгоритмизировано, оно сродни искусству. Но не является ли чем-то вроде искусства всякий акт интерпретации – что в философии, что в науке?

Напомним еще одно немаловажное обстоятельство. Тому, что «контекст» из понятия, внешнего по отношению к познанию и философии, попадает в ряд собственно эпистемологических категорий, предшествовала долгая история осмысления природы и следствий лингвистического поворота. Оно предполагает фокусирование на том историческом по своему значению моменте, когда произошло «крушение Вавилонской башни» – осознание непреодолимого различия национальных языков. Этот момент, многократно повторяющийся в истории, знаменует собой разрыв семантического пространства. Как ни странно, такой разрыв происходит вовсе не с очередным этапом социальной или национальной дифференциации. Наоборот, это случается в периоды активного межгруппового взаимодействия, когда нарушаются групповые границы и происходит невыносимое для человека смешение несовместимого. Возможно, что этапы развития герменевтического метода соотносимы именно с такими ситуациями, когда контекст познания и выражения, ранее не подвергавшийся вопросам и сомнениям, отныне утрачивает очевидность. Так, юридическая герменевтика

ской программой, основателем которой был также Малиновский: сознание интерпретируется как функция языкового поведения, а языковое поведение, в свою очередь, – как функция социального контекста, в который оно включено.

возникает в эпоху резкой экспансии Рима на сопредельные регионы как выражение необходимости применить римские законы на иной социальной и культурной почве. Формирование библейской экзегетики отражает собой распространение христианства среди языческих народов. Каббалистический и схоластический методы истолкования священных текстов приобретают популярность в эпоху крестовых походов, феодальных войн и глобальных миграций. Рождение филологической герменевтики созвучно «открытию Востока» Европой, возникновению этнографии и буржуазным революциям, разрушившим социальные границы. Именно в такие моменты слова утрачивали привычное употребление, появлялась необходимость в истолковании, и звучали фразы типа «Значение слова – это его употребление», «Смысл слова производен от его контекста».

Философская герменевтика с ее настойчивым вслушиванием в язык вызывается к жизни осознанием того обстоятельства, что язык – вовсе не беспроблемное средство самовыражения и коммуникации, но сложный, саморазвивающийся объект, для вхождения в контакт с которым требуется особое искусство. Данная сложность языка высвечивается особенно ярко, когда его контекст утрачивает прежнюю очевидность. Указание на контекстуальную относительность слова или фразы отныне превращается в методологическую максиму, ибо язык живет во множестве взаимопересекающихся, равно легальных, хотя и по-своему значимых, в разной степени денотативных и коннотативных контекстов.

Антропологический поворот и соответствующая ему эпистемологическая программа в феноменологии результировались в понятии «жизненный мир»[1]. Подобная же программа герменевтики, выразившая собой лингвистический поворот, строится вокруг понятий понимания и интерпретации, прояснение которых осуществляется путем обращения к, казалось бы, самоочевидному понятию «контекст». Эта программа, впрочем, не ограничивается герменевтикой, обнаруживая выраженную тенденцию к междисциплинарности. Перечислим хотя бы некоторые из дисциплин, которые используют понятие контекста. Это эпистемология, лингвистика, социальная антропология, психология, история науки, когнитивистика, история философии и даже теология. Соответственно можно говорить о различных типах контекстуализма. Их анализ показывает, что на самом деле понятие контекста не только не самоочевидно, но представляет собой серьезную проблему.

---

[1] См. *Касавин И Т* Мир науки и жизненный мир // Эпистемология и философия науки. 2005. № 2.

Философская проблематизация контекста

Неочевидность понятия «контекст» попадает в фокус теоретического внимания только в том случае, если мы проводим *различие между специально-научными теориями контекста и философской проблематизацией данного понятия*. Теории контекста имеют своим предметом различные типы целостности и взаимосвязей исследуемого феномена, его включенности в язык, наличную ситуацию деятельности и коммуникации, в локальную и универсальную культуру. Философская рефлексия ставит другие вопросы. Каковы же они?

Допустим, что понимание слова предполагает учет многообразных контекстов. Тогда в пределе его смысл фактически оказывается конгломератом слабо связанных между собой смысловых элементов. Но как же тогда сохранить идентичность смысла, если слово оказывается столь расплывчатым и многозначным, как обеспечить адекватность понимания и взаимопонимания?

Предположим, что генезис или функционирование некоторого феномена культуры (в искусстве, религии, науке и пр.) обусловлен рядом детерминант, или контекстов. Однако данный феномен также характеризуется собственной идентичностью, отличием от своих контекстов. Каковы же границы редукционизма в контекстуальном объяснении? Сводим ли объясняемый феномен к совокупности контекстов, к примеру, наука к историческим условиям своего формирования?

Пусть каждая теория зависит от присущего ей научного, социального и культурного контекста. Сравнимы ли в таком случае разные, в том числе исторически и культурно дистанцированные теории? Возможны ли их независимая истинностная оценка, их рациональный выбор?

К сожалению или к счастью, но обсуждение этих и других подобных вопросов не дает окончательного ответа, лишь углубляя понимание вечных философских проблем, кроющихся за терминами «смысл», «объяснение» или «истина». Оно также способствует прояснению конкретных методологических дилемм, возникающих в науках и культуре в целом.

Пример актуальности контекста

Мы обратимся здесь к некоторым современным дискуссиям по проблеме контекста и скептицизма, ведущимся в рамках аналитической традиции (Б. Страуд, Р. Фогелин, С. Коэн, Ф. Дретцке,

Э. Голдман, Э. Соса, К. Дероуз, Т. Блэк). Отчасти они соответствуют тем спорам в отечественной философии, которые ведутся по поводу природы познания и принципов социальной эпистемологии[1].

Точки зрения на отношения знания и контекста можно представить символически как позиции Д. Юма (скептицизм), Дж. Мура (здравый смысл) и Л. Витгенштейна (контекстуализм)[2]. Контекстуализм подчеркивает зависимость знания, смысла и значения единиц языка от включенности в синтаксические, семантические и прагматические системы, от ситуации употребления, культуры и истории. Скептицизм, по сути, исходит из того же самого, но доводит эти положения до крайне релятивистских следствий. Философия здравого смысла, напротив, отрицает необходимость контекстуального подхода. Современный эпистемологический контекстуализм позиционируется, таким образом, как ответ на скептическое отрицание возможности знания мира вокруг нас и на упрощенное обоснование возможности такого знания. Относясь всерьез к проблемам, которые ставит скептицизм и философия здравого смысла, контекстуализм стремится разрешить явный конфликт между следующими утверждениями:

[1] Я *знаю*, что у меня есть руки.

[2] Но я *не знаю*, что у меня есть руки, если я не знаю, что не являюсь мозгом в бочке (*brain-in-a-vat*[3], или BIV – лишенным тела и погруженным в сосуд питательной жидкости и стимулируемый электрохимическим путем, что вызывает чувственные восприятия, в точности такие же, какие возникают у меня в условиях, рассматриваемых как обычные) [3] Я *не знаю*, что я не являюсь мозгом в бочке.

Первый тезис [1] выражает собой тезис философии здравого смысла, или наивного реализма[4] – достаточно взглянуть вокруг себя, чтобы приобрести некоторое знание, оно, так сказать, просто валяется под ногами. О чем здесь идет речь? Человек и в самом

---

[1] См например Панельные дискуссии в журнале «Эпистемология и философия науки» за 2007 № 4, 2010. № 1–2

[2] Конечно, это будет не в полной мере соответствовать исторической истине, поскольку действительные позиции этих философов значительно сложнее и их едва ли можно рассматривать как реальных участников данной контроверзы Однако мы отвлекаемся от истории для демонстрации логики этого спора вслед за Тимом Блэком (*Black T* A Moorean response to brain-in-a-vat skepticism // Australasian Journal of Philosophy, Vol 80, № 26 P 148–163)

[3] «Мозги в бочке» – известный мысленный эксперимент Х Патнема См *Патнем Х* Разум, истина и история М , 2002 С 19

[4] Ср с известным аргументом Дж Мура (Мур Дж Э Защита здравого смысла // Аналитическая философия становление и развитие М 1998)

деле знает значительно больше того, что может обосновать рациональным образом. Огромное количество знаний он обретает через практику деятельности и общения, а не из учебников. Эта позиция состоит в принятии весьма слабых эпистемических критериев, т.е. знанием можно объявить едва ли не все, что придет в голову и покажется заслуживающим внимания. Второй тезис [2] фиксирует несколько более сложную картину, поскольку содержит очевидные элементы конвенционализма и контекстуализма – знание всегда предполагает некоторое предшествующее знание, определенные предпосылки. Не постигнув их смысл, мы не можем получить сколько-нибудь надежное знание. Положение, содержащее знание, есть, поэтому, всегда скрытое условное высказывание, истинное при истинности своих предпосылок. Уже здесь выясняется, что обнаружить «последние основания» знания практически невозможно, и программа фундаментализма оказывается несостоятельной. Отсюда, наконец, и третий тезис [3], который представляет собой кредо скептицизма – обоснование знания невозможно, поскольку ограничено самим знанием, в свою очередь требующим обоснования, а ничего, кроме знания, мы знать не можем. Логическая безупречность данного положения оказывается, впрочем, кажущейся, базирующейся на типичной логической ошибке – скрытой подмене тезиса. Чтобы ее выявить, достаточно поставить вопрос о предмете знания: о чем говорит знание, которое мы имеем в виду? Если оно говорит нам о том, как действовать и общаться в окружающем нас мире, то это одно дело. Такое знание в той или иной мере допускает практическую проверку. Круглая башня издали видится как прямоугольная, но уменьшение расстояния корректирует первоначальный образ. Иное дело, когда знание говорит о самом знании, т.е. имеет его в качестве предмета. Тогда это уже философский дискурс, который, если он замыкается в себе самом, попадает в ловушку скептицизма. Ее преодолеть пытался тот же Д. Юм, комбинируя бескомпромиссность философского разума и убедительность наивного реализма. Он писал: «Природа упряма и не хочет покидать поле сражения, как бы сильно не атаковал ее разум, но в то же время [позиция] разума так ясна в данном случае, что нет возможности ее маскировать. Не будучи в состоянии примирить обоих врагов, мы стараемся по возможности облегчить свое положение, попеременно уступая каждому то, что он требует»[1].

Взятые вместе, эти три тезиса – наивный реализм, контекстуализм и скептицизм – представляют собой головоломку. [1], [2] и

[1] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. В 3 кн. М.. 2009. Кн. I. С. 305.

[3] являются сами по себе возможными, но взаимно несовместимыми. [1] возможно без всяких объяснений. [3] возможно, поскольку чтобы знать, что я не являюсь BIV, я должен отказаться от возможности, что я – BIV. И все же BIV и я имеем одинаковые чувственные восприятия. И мне, и ему кажется, что мы сидим за столом и печатаем на компьютере. Соответственно, мои восприятия не дают основания предпочитать одну из этих позиций. И я не могу исключить, что являюсь мозгом без тела. Все это – аргументы в пользу возможности [3], т.е. скептицизма.

Тезис [2] всегда сохраняет свой статус логической возможности, не важно, сколь высоко или низко мы устанавливаем критерии знания. Кейт Дероуз защищает позицию[1], согласно которой мое знание, выраженное в тезисе [2], так же основательно, как и мое знание, высказанное в положении [1]. Если так, то [2] истинно независимо от контекстов и независимо от эпистемических стандартов. На мой взгляд, тезис [2] как условное высказывание, взятое с точки зрения его логической формы, и в самом деле не требует контекста. Но, будучи взятое по существу, оно представляет собой фиксацию того обстоятельства, что одно знание с необходимостью основано на другом, одно требует другого и истинное только при условии истинности другого. Знание, требующее обоснования, конечно, же предполагает достаточно высокие эпистемические критерии.

Однако если даже [1], [2] и [3] и являются сами по себе истинными, то вместе они невозможны, следовательно, нужно отбросить хотя бы одну из них. Но какую?

Пытаясь ответить на этот вопрос, К. Дероуз расширяет подход, использованный в формулировке тезиса [2] на понимание тезисов [1] и [3]. Он утверждает, что «знать» является или функционирует индексикально[2], т.е. как выражение, семантический контекст которого (значение) зависит от контекста его использования. Например, слово «здесь» индексикально. Если я говорю: «Джон находится здесь», то смысл этого зависит от того, где нахожусь я сам. Таким образом, «я» является также индексикальным, его смысл зависит от того, кто себя им называет.

Если «знать» индексикально, то его семантический контекст зависит от контекста употребления. Это значит, что термин «знать» в сложных лексических конструкциях, в свою очередь, влияет на

---

[1] См · *DeRose K* Solving the Skeptical Problem // Keith DeRose and Ted A. Warfield. eds.. Skepticism: A Contemporary Reader. Oxford, 1999.

[2] Лингвисты часто используют вместо термина «индекс» термин «деиксис»

их семантический контекст, в том числе и на семантический контекст эпистемических атрибуций (высказываний, приписывающих знание чему-либо). Иными словами, условия истинности высказываний, приписывающих и отрицающих знание (высказывания типа «S знает, что P» и «S не знает, что P» и их подобия), варьируются в зависимости от контекста их артикуляции. В частности, варьируются эпистемические стандарты, которым S соответствует или не соответствует[1].

Поэтому тезисы [1], [2] и [3], вопреки видимости, на деле не находятся в конфликте. Следует различать контексты, которые устанавливают очень высокие эпистемические стандарты, и контексты, которые устанавливают достаточно низкие эпистемические стандарты. Положение [1] ложно в первых контекстах и истинно во вторых, положение [3], наоборот, истинно в первом и ложно во втором типе контекстов. Различая контексты как условия истинности, мы сохраняем и науку, и повседневность, и значение скептических (иначе говоря – собственно эпистемологических) аргументов.

Более того, как нетрудно догадаться, в абсолютном статистическом большинстве контекстов эпистемические стандарты довольно низки. Для обыденного сознания скептицизм вообще нерелевантен. Принимая [1], достаточно отбросить [2], а также утверждения о том, что вместо рук у меня щупальца или когти. Для этого хватает моего чувственного опыта. В этом смысле философия наивного реализма не является философией как таковой. Она абсолютизирует некоторый и весьма ограниченный тип знания, не указывая для этого сколько-нибудь весомых оснований.

Если же конфликт между [1], [2] и [3] в действительности не имеет места, то почему же мы ставим проблему именно так? Потому, что мы постоянно переходим от одного контекста к другому и даже спутываем их между собой. Рассуждая обычно в рамках эпистемически сниженных контекстах, мы признаем тезис [1] истинным. Но стоит перейти на философский уровень дискурса для анализа положения [3], как в фокус внимания попадает BIV, и мы начинаем рассматривать скептический сценарий. Тогда мы сдвигаем наш дискурс в иные контексты и повышаем эпистемические критерии, что позволяет нам считать [3] истинным. Конфликт, таким образом, имеет мнимый характер, или, точнее, обязан динамике нашего знания[2].

---

[1] *DeRose K* Solving the Skeptical Problem. С. 187

[2] См подробнее: *Black T* Relevant Alternatives and the Shifting Standards for Knowledge // Southwest Philosophy Review. 2002. Vol 18. P. 23–32.

Социально-эпистемологические следствия

Анализ дискуссии о контекстуализме выявляет преимущество социально-эпистемологической точки зрения. Она изначально включает представление о типах знания, характеризуемых специфическими стандартами рациональности. При этом задача социального эпистемолога не в том, чтобы провести демаркационную линию между ними, объявив одни типы достойными, а другие – недостойными своего высокого внимания. Речь, напротив, о том, чтобы понять социокультурные основания каждого типа знания, указав на свойственную всем им ограниченность, ситуативность и особую социальную функцию. Знание с точки зрения социальной эпистемологии – не столько отражение внешнего мира, сколько функция культурных архетипов и социального порядка. Впрочем. последние вовсе не принимаются на веру как финальные основания знания. Они сами должны быть критически проанализированы и проблематизированы как результаты определенных познавательных актов, многократно осуществлявшихся в истории. В таком случае можно избежать упрека в вульгарном социологизме – последнем аргументе тех «мыслителей», которые сводят знание и сознание к нейрофизиологии. Однако физиология органов чувств говорит не о знании, а о некоторых биологических предпосылках адаптации к среде, которые в существенных чертах едины для человека и приматов. Только социальные и культурные формы, вырабатываемые человеком в ходе взаимодействия с внешним миром, представляют собой знание как специфический способ ориентации в этом мире. Они не «накладываются сверху» на физиологию, но впервые делают ее саму возможной.

Как-то Мартин Хайдеггер сформулировал вопрос: летают ли птицы потому, что у них есть крылья, или у них есть крылья, потому что они летают? Эндрю Финберг остроумно использует его для рассмотрения техники и ее социального и природного окружения[1]. Воспользуемся и мы этой аналогией, ибо хотя данный вопрос для обыденного сознания звучит глупо, но он представляет замечательный пример размышления о соотношения познания и его деятельностно-коммуникативного контекста.

Птицы, как нам кажется, снабжены крыльями, и это объясняет их способность летать. Но у альтернативного ответа есть совсем не очевидные следствия. Хотя интуиция подсказывает нам, что «птицы небесные» потому так называются, что неотъемлемы от воз-

[1] *Feenberg A* Ten paradoxes of Technology // Techne 14 1 Winter 2010 P 3

душного пространства, язык внушает нам, что они отграничены от своего жизненного мира и даже отделены от тех своих «приспособлений», которыми они «оборудованы» для существования в воздухе. Птицы *используют* крылья для полета примерно так же, как люди пользуются самолетами. А если бы у них не было крыльев, то они были бы так же привязаны к земле, как и люди до изобретения братьев Райт. Однако в таком утверждении не много смысла. Пусть и есть в природе домашние индюки, куры и страусы, но подавляющее большинство птиц не могут не летать. Летать – это не то, птицы делают, а могут и *не* делать; это сама их жизнь.

Подобно этому и язык не может быть понят адекватно как орудие, которое используют сапиенсы для коммуникации. Язык выполняет свою функцию иначе, чем орудие. Орудие можно подобрать, использовать и выкинуть, но от языка люди не могут отказаться точно так же, как птицы от крыльев. Люди *обречены* говорить.

Но почему же? И как же следует понимать тезис, что птицы обладают крыльями, потому что они летают? Ведь полет не может предшествовать крыльям так же, как карета не идет впереди лошади. И все же посмотрим на это несколько иначе. Птицы занимают уникальную экологическую нишу. Это вершины деревьев, где можно жить, питаться, размножаться. Она доступна только для тех животных, которые развили особый тип телесности, который с необходимостью характеризуется способностью летать и тем самым требует крыльев. Люди, в отличие от птиц, не в такой мере зависят от особой экологической ниши, но язык – существенный аргумент в конкуренции. Кроманьонцы вытеснили неандертальцев не в последнюю очередь потому, что смогли выстроить более развитую систему коммуникации и деятельности, *развить* свой язык и соответствующую морфологию и физиологию до известного уровня.

Так обнаруживаются несостоятельность здравого смысла при ответе на вопрос Хайдеггера и зависимость интеллектуальных способностей от деятельности и общения людей.

Итак, то, что остается невыразимым в языке, необъективируемым в деятельности и общении, независимым от социального контекста, знанием не является, даже если фиксируется электронным томографом. Философам, размышляющим о природе знания, не нужно претендовать на сомнительный титул «мозговеда», воодушевленного перспективами НБИК-тенологий. Социальная эпистемология указывает на широкую перспективу иных исследований познания на стыке философии и комплекса социально-гуманитарных наук.

Е.Н. Князева

Эволюционная эпистемология: современный взгляд

Эволюционная эпистемология: определение и статус направления исследований

В середине XX века в эпистемологии наметился натуралистический поворот, который ознаменовался развитием эволюционной эпистемологии. Конрад Лоренц выразил суть этого поворота так: «Наука о человеческом духе, прежде всего, теория познания начинает превращаться в биологическую науку». Разумеется, это преувеличение, заострение реального положения дел: философия не превращается в науку, а наука – в философию. Речь идет о влиянии биологической теории эволюции на философию, о том, что эпистемология пускает корни в биологические науки и иные когнитивные науки и черпает из них соки, и о том, что на этой основе открываются новые возможности, новые перспективы для объяснения когнитивных явлений. Каков предмет эволюционной эпистемологии? Эволюционная эпистемология исследует когнитивный аппарат человека и его эволюционное происхождение. Познавательные (когнитивные) способности человека рассматриваются в ней как результат эволюции, и из этого положения выводятся теоретико-познавательные следствия.

Это направление представлено именами Конрада Лоренца (1903–1989), известного австрийского биолога и философа, лауреата Нобелевской премии (1973), и его учеников – Руперта Ридля, Эрхарта Эзера, Франца Вукетича, Адольфа Хешла и Вернера Каллебо в Австрии, Герхарда Фолльмера и Герхарда Ротта в Германии, Г. Плоткина в Великобритании, Доналда Кэмпбелла и Майкла Брейди в США. Особое место в эволюционной эпистемологии занимает Карл Поппер, внесший огромный вклад в философию науки, создатель критического реализма, который вслед за К. Лоренцем и Д. Кэмпбелом написал ставшие классическими тексты по эволюционной эпистемологии и ее второй программе (см. об этом ниже).

В 1970-х годах возник Альтенбергский кружок, в котором эволюционная эпистемология делала первые шаги в своем развитии. Альтенберг – это небольшое поселение под Веной, где находится

родовое имение семьи Конрада Лоренца и где по сей день расположен Институт по изучению эволюции и познания (Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research), руководимый ныне биологом Гердом Мюллером. С начала 1990-х годов до 2004 года этот Институт издавал международный журнал «Evolution and Cognition», главным редактором которого долгое время был ближайший ученик Конрада Лоренца Руперт Ридль (1925–2005), зоолог и эпистемолог.

По мысли ее создателей, эволюционная эпистемология призвана конституироваться как некая всеобъемлющая эволюционная теория познания и знания, т.е. теория, которая объясняет когнитивные феномены как результат эволюционного процесса и описывает саму эволюцию как когнитивный процесс. Эволюция человека и его познавательных (когнитивных) способностей, эволюция знания и культуры мыслятся как прямые продолжения эволюции неживой и живой природы, и динамика этих процессов, как предполагается, обнаруживает общие закономерности.

Основной эпистемологический труд Конрада Лоренца называется «Jenseits des Spigels» («По ту сторону зеркала. Поиски естественной истории человеческого знания», немецкое издание 1973 г., английское издание «Behind the Mirror» 1977 г., русское издание 1998 г.). Познавательный аппарат человека с древних времен мыслился (по крайней мере, сторонниками корреспондентной теории истины) как некое зеркало, отражающее мир. Исследование когнитивного аппарата человека, его эволюционного происхождения и различий в способах восприятия мира представителями различных исторических эпох и различных этнических популяций сегодня, – это, по мысли Лоренца, попытка заглянуть за зеркало и увидеть его обратную, скрытую сторону, понять механизмы его функционирования. Это попытка лучше понять самих себя, заглянуть в самих себя.

Таким образом, эволюционная эпистемология – это не система знания, не сформировавшаяся наука, а, скорее, направление исследований, исследовательская программа. Ее основа и рамки ее исследований ныне существенно расширяются.

Эволюционная эпистемология в ее отношении к традиционной теории познания. Междисциплинарный базис эволюционной эпистемологии

Принято считать, что термины «эпистемология», «гносеология» и «теория познания» являются синонимами и что во всех трех слу-

чаях речь идет о философском учении о познании, в рамках которого изучаются проблемы природы, предпосылок и развития познания, а также условия истинности знания. Мне представляется, что лишь термины «гносеология» и «теория познания» можно рассматривать как совпадающие по своему смысловому значению. Но если речь идет об эпистемологии, тем более в ее современном понимании, то она отличается от традиционной, классической теории познания.

Эпистемология соотносится с теорией познания так же, как и философия науки соотносится с философией как метафизикой в аристотелевском смысле этого слова[1]. И суть дела здесь не в том, что эпистемология является философией научного познания (или знания), ибо она изучает наряду с развитием научного знания и иные формы знания – знание донаучное (мифы, магия), знание вненаучное (паранаука), народную науку и т.п. Суть дела в том, что современная эпистемология и, в первую очередь, такая ее часть, как эволюционная эпистемология, в отличие от традиционной теории познания, непосредственно опирается на результаты конкретных наук, изучающих сознание человека (*human mind*), его нейрофизиологическую основу – мозг (*human brain*) – и телесность человека во всех их проявлениях.

Эволюционная эпистемология имеет широкое дисциплинарное основание. Во-первых, это научно ориентированная эпистемология. Во-вторых, это междисциплинарное рассмотрение познавательной активности и ее результатов.

Эволюционная эпистемология – это исследовательская программа в эпистемологии, имеющая существенное эмпирическое основание. Ставя своей целью дать эволюционное объяснение когнитивным явлениям и процессам, эволюционная эпистемология опирается на новейшие исследовательские результаты и открытия в следующих дисциплинарных областях: в эволюционной биологии и генетике, в нейрофизиологии, в психологии, в первую очередь в когнитивной психологии и генетической психологии (пси-

[1] Такое терминологическое разграничение выглядит обоснованным с этимологической точки зрения «Эпистема» (επιστημη) означала в древнегреческом языке «умение», «искусство», «опытность», «знание», «научное знание», которое отличалось от «технэ» (τεχνη) как искусства, ремесла, умения, «эмпирии» (εμπειρια) как голой практики, знания, основанного на опыте, и «доксы» (δοξα) как мнения «Гносеология» происходит из древнегреческого слова γνοσις, которое означает «познавание», «познание», «знание», «расследование» То есть «эпистема» в большей мере, чем «гносис», связана со знанием, полученным из опыта, укоренена в опыте.

хологии развития Ж. Пиаже), в психоанализе и психотерапии, в антропологии и сравнительной антропологии, в этологии и социобиологии, в лингвистике и нейролингвистике, в информатике (известной на Западе как *computer science*) и робототехнике.

Эволюционная эпистемология является составной частью (философской частью) широкого и ныне интенсивно развивающегося междисциплинарного научного направления – когнитивной науки (*cognitive science*).Часто говорят о современной эпистемологии как неклассической. Эволюционная эпистемология – составная часть современной неклассической эпистемологии.

Две программы эволюционной эпистемологии

Эволюционная эпистемология не является монолитным течением. Вплоть до настоящего времени в ней существуют две различные программы, или два уровня исследований.

Первая программа – это попытка рассмотреть когнитивные механизмы животных и человека, распространяя биологическую теорию эволюции на те структуры живых систем, которые являются биологическими субстратами познания (мозг, нервная система, органы чувств). Это уровень естественной истории или биологии познания (знания) (Лоренц, 1977; Ридль, 1984; Фолльмер, 1986; Кэмпбелл, 1974).

На этом уровне эволюционная эпистемология строится по образцу биологической теории, базируясь на результатах исследований в области этологии, физиологии чувств, нейробиологии, теории эволюции биологических видов и т.д. Большинство эволюционных эпистемологов рассматривают как раз органическую эволюцию когнитивных процессов, начиная с процессов приобретения и переработки информации и процессов простейшего обучения на уровне одноклеточных организмов и кончая рациоморфным[1] познанием животных и рациональным познанием человека. На этом уровне большое внимание уделяется тому факту, что организмы и окружающая среда взаимосвязаны, что организм не просто адаптируется к окружающей среде, но ведет себя активно: он активно осваивает среду, которая придает форму его активности и строит его самого, осваивающего среду (циклическая взаимная детерминация).

Вторая программа – это попытка объяснить человеческую культуру, включая идеи и научные теории, в терминах эволюции, т.е. применяя эволюционные модели из биологической теории.

---

[1] Т е функционирующим согласно «логике жизни» при отсутствии разума, мышления свойственного лишь человеку

На втором уровне эволюционная эпистемология становится некой метатеорией, объясняющей развитие идей, научных теорий и т.п. посредством эволюционных моделей (Поппер, 1972; Тулмин, 1972; Эзер, 1987, 1988). Ученые, работающие на этом уровне, пытаются разработать некую эволюционную теорию культурной эволюции со специальным рассмотрением эволюции научного знания. Эта группа авторов может быть охарактеризована как биологически ориентированные философы науки. Они ставят и обсуждают вопросы такого рода: в какой степени биологическая эволюция накладывает ограничения на процесс приобретения интеллектуальной информации? В какой степени изучение органической эволюции может помочь нам понять процессы переработки культурной информации? На этом втором уровне эволюционные эпистемологи концентрируют свое внимание на том факте, что люди, производя изменения в культуре, действуют телеологически, целенаправленно, что активный компонент в эволюции познания (знания) играет основную роль.

Предмет эволюционной эпистемологии с учетом двух ее программ, или уровней, можно представить следующим образом (Вукетич, 1990, с. 6):

	Предмет исследования	Уровень организации	Ожидаемые результаты
I	Когнитивные способности организмов и их биологические субстраты (мозг, нервная система, органы чувств)	Все уровни живой организации (включая человека)	Биологическая теория эволюции когнитивных способностей животных (включая человека)
II	Рациональное знание человека (идеи, научные теории)	Умственный (ментальный) уровень человека	Метатеория эволюции человеческого (рационального) знания

Эволюция науки и культуры и эволюция биологических видов. Насколько глубока аналогия?

Эволюционная эпистемология сопоставляет, проводит сравнение эволюции науки и культуры с эволюцией биологических видов. Насколько правомерно такое сопоставление и что лежит в его основе: аналогия, изоморфизм или общность закономерность? В основе простого сравнения лежит проведение параллели. Аналогия может быть уже достаточно глубокой. Установление изомор-

физма предполагает выявление общности форм эволюции (Ридль, 1985), как я бы сказала, общности закономерностей эволюции и самоорганизации, общность паттернов эволюции и самоорганизации, которые изучаются теорией самоорганизации сложных систем – синергетикой.

Фолльмер (1986, с. 187) показывает, что эволюционная эпистемология выходит за пределы эволюционно-биологической теории, биологии познания. «Можно ли сравнивать эволюцию науки с биологической эволюцией? Существуют ли, например, «мутации» и «отбор» при разработке научных гипотез и теорий? Каким образом ложные гипотезы заменяются другими гипотезами? Эти вопросы пока остаются открытыми», – пишет Фолльмер.

Д. Кэмпбелл строит модель «слепые вариации – селективное удержание». Эта модель была предложена им по аналогии с дарвиновской моделью эволюции. В основе последней лежит некий случайностный механизм роста разнообразия на уровне особей в популяции, а на основе этой «работы случайностей» функционирует механизм естественного отбора, обеспечивающий прогресс в эволюции живых организмов. Этот механизм работает, по мнению Кэмпбелла, и в мире живой природы, и в мире человеческой культуры, и в мире социальных организаций.

Р. Ридль в своей книге «Расщепление картины мира. Биологические основы объяснения и понимания» (1985) говорит, что существует изоморфизм между возникновением (Entstehen) и пониманием (Verstehen), процессом возникновения вещи и аппаратом ее познания. Через эволюционную эпистемологию, как и через теорию сложных адаптивных систем, преодолевается раскол мира на природный и духовный, а также прокладываются мосты между естественными и гуманитарными сферами знания (Natur- und Geisteswissenschaften). По словам Ридля, может быть положен конец распаду культуры, науки, мышления на восточные и западные, расщеплению картины мира на материалистическую и идеалистическую, на рационализм и эмпиризм, а также противопоставлению тела и души, каузальности и финальности. С одной стороны, и в естественных науках, а не только в истории, появляется нарративность, описательность, рассказ как методы исследования (например, вследствие повсеместного существования детерминированного хаоса, странных аттракторов). А с другой – и в гуманитарных науках, в культуре, в социуме обнаруживаются процессы самоорганизации, паттерны которых универсальны, определяются природой сложного вообще.

Биологическая теория эволюции: основные положения, существенные для эволюционной эпистемологии

Эволюционные взгляды развивались и до Дарвина натуралистами и философами. Наиболее известный из них – Жан де Ламарк. В своем труде «Философия зоологии» (1809) он обосновывает, что все виды изменяются и что существует неизбежный прогресс при переходе от низших форм к более высоко организованным. Далее эти взгляды с более глубоким видением механизмов биологической эволюции развивает Чарльз Дарвин в своем знаменитом сочинении «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). Ламарковская идея о наследовании благоприобретенных качеств оставалась у Дарвина, т.е. сам Дарвин, как ни парадоксально, не был дарвинистом, а оставался по сути ламаркианцем, что отмечает, в частности, Р. Ридль.

Всякая теория эволюции живых существ сталкивается, по крайней мере, с тремя проблемами:

1. Факт эволюции, трансформация видов с их возрастом и с течением истории.

2. Путь эволюции, т.е. процесс трансформации одного вида в другой (эволюционная история) и эволюционные, генеалогические отношения с другими организмами. Эта проблема включает также вопрос о том, существуют ли особые законы эволюционного процесса.

3. Механизмы эволюции, т.е. силы, ведущие к трансформации видов. В этом отношении Дарвиновская теория естественного отбора остается наиболее влиятельной среди других теорий. До сих пор она служит в качестве некой матрицы для дискуссий, касающихся причин эволюции. Так называемая синтетическая теория эволюции, в которой теория Дарвина интегрирована с генетикой, основана на дарвиновских взглядах.

Основные компоненты теории естественного отбора Дарвина таковы. Наблюдения показывают, что существует разнообразие видов и уникальность отдельной особи (отдельного индивида). Наблюдения показывают также, что существует тенденция живых организмов к их геометрической репродукции, т.е. к производству большего количества отпрысков, чем в действительности выживают. Отсюда делаются следующие заключения. Существует *борьба за существование*, в результате которой имеет место *выживание наиболее приспособленных*, другие организмы элиминируются ес-

тественным отбором. Естественный отбор обусловливает трансформацию видов. Он является *движущей силой*, мотором органической эволюции.

В дарвиновской теории отсутствует популяционно-генетическое основание, которое служит пониманию эволюционной динамики. Американский биолог Эрнст Майр (1904–2005), которого называют Дарвином XX века, был главным защитником синтетической теории эволюции. Он рассматривал организацию индивидуальных живых существ (особей) в популяции и изучал основные закономерности эволюции на уровне популяций. Популяции или виды как целое сами являются своего рода «индивидуумами», отдельными целостностями, претерпевающими эволюцию. Эрнст Майр и другие защитники синтетической эволюции рассматривают мутации, генетическую рекомбинацию и отбор как существенные факторы эволюционного изменения.

Предшественники эволюционной эпистемологии

Сам термин «эволюционная эпистемология» (*evolutionary epistemology*) был введен в оборот Дональдом Кэмпбеллом, хотя сам он сам отрицает это и оставляет приоритет за К. Поппером. Размышляя над биологией и психологией знания, примерно в 1959 г. он начал развивать эволюционный взгляд на процессы познания человека. Через 13 лет после этого Поппер (1972) использовал термин «эволюционная эпистемология» со ссылкой на Кэмпбелла. Ее рамки сейчас расширяются. Основой эволюционной эпистемологии становится общая философия эволюции (Эзер, 1984, 1985).

В качестве предшественников эволюционной эпистемологии обычно рассматриваются Г. Спенсер, Ч. Дарвин и его последователи, Э. Мах.

Г. Спенсер (1820–1903) развил одну из первых версий глобального эволюционизма. В своем главном опусе «Синтетическая философия» он построил универсальную картину мира на научной основе. Спенсер защищал идею прогресса в эволюции и установил связи между органической эволюцией и развитием общества и культуры. Независимо и задолго до Дарвина он открыл принцип отбора и ввел в научный оборот фразу «выживание наиболее приспособленных» (*survival of the fittest*).

Спенсер верил в универсальную эволюцию и распространил свою гипотезу прогрессивного развития на сферу ментальных и социальных структур. Его гипотеза развития выражала идею, что

природа прогрессирует от простоты и гомогенности к сложности и гетерогенности. Он обосновывал, что развитие науки можно объяснить тем же принципом: наука развивается из простых и конкретных к все более сложным и абстрактным структурам. В своей работе «Принципы психологии» он заложил фундаментальный эволюционный взгляд на психические явления.

Чарльз Дарвин (1809–1882) развил не только теорию эволюции биологических видов, но и эволюционную психологию. Для эволюционной эпистемологии наиболее существенно его произведение «Expression of Emotions in Man and Animals», 1872 («О выражении эмоций у человека и людей», 1872), которое он опубликовал за 10 лет до смерти. В отличие от Г. Спенсера, который также выдвигал эволюционные идеи по отношению к человеку, человеческому обществу и культуре, Дарвин развивал свои представления в эволюционной психологии не умозрительно, а проводил эмпирические исследования, т.е. его эволюционная психология в значительной мере базировалась на эмпирических данных. Он изучал поведение животных и человека, и поэтому он может рассматриваться как предшественник современной этологии. Дарвин понимал, что поведение животных и человека может быть надлежащим образом понято только в рамках концепции эволюции. Многое в нашем поведении базируется на архаических принципах, которые воцарились миллионы лет назад, и чтобы понять их происхождение, нужно изучить исторических ход эволюции живых существ. Ученые до сих пор обычно игнорировали важные прозрения Дарвина. Только в последнее время наметился синтез эволюционного мышления и психологии.

В своей эволюционной психологии Дарвин показал, что человеческий ум и его когнитивные способности, а также человеческая культура развились в ходе естественного отбора. Он объяснил, что такие ментальные и психологические способности, как память, восприятие и язык, можно рассматривать как формы адаптации, как функциональные результаты естественного отбора и внутривидового соревнования особей.

Для эволюционной эпистемологии ключевую роль играют следующие идеи Дарвина. Введение идеи изменчивости, вариаций как основы естественного отбора есть, по сути, введение в процесс эволюции элемента случайности, через которую не только в ходе эволюции жизни, но и в процессе универсальной эволюции творится новое, возникают природные новшества, социальные и культурные инновации. Отбор как фактор эволюции работает на поле вариаций, на поле создающего и поддерживаемого разнообразия,

в котором, как говорил Дарвин, важны и самые мельчайшие вариации и самые ничтожные модификации[1]. Отбор – это, по сути, фактор нелинейности, который неравноверно усиливает все сильное и ослабляет все слабое и тем самым дает возможность кумуляции энергии в диссипативной среде, образованию сложных упорядоченных структур из неорганизованного, хаотического состояния.

Наконец, это понятие адаптации как эволюционного ответа на изменяющиеся условия окружающей среды, как механизма выживания. Понятие адаптации подвергается сегодня модификации в плане понимания активности живого существа и человека. Сегодня говорят об энактивации (enaction), активном вдействовании живого организма в среду, в результате чего он изменяет среду и изменяется сам. Живой организм – это иерархически организованная открытая систем, демонстрирующая специфические качества, такие, как саморегуляция, самоподдержание (Л. фон Берталанфи) и самореферентность, самоотнесенность (У. Матурана и Ф. Варела). Живой организм не просто переплавляется окружающей средой, но он есть активная система, которая стремится попасть, как метафорически выразился К. Поппер, в «лучший мир» – лучшие условия жизни. Организм – отнюдь не марионетка, которая управляется нитками, тянущимися из среды.

Эрнст Мах (1838–1916) в своей работе «Познание и заблуждение» строит биологию познания. Он вводит такие важные представления, как ценность знаний для выживания, принцип экономии мышления и картина мира как инструмент приспособления. Мах пытается установить физиологический базис для психических явлений. Объективная реальность, лежащая за пределами наших восприятий, есть догматическая иллюзия. Мах утверждал, что существует не только биологическое определение функций науки, но и биологический критерий объективности. Биологические потребности действуют как движущая сила развития науки, а механизм развития науки является квази-биологическим. Это – борьба за существование (der Kampf ums Dasein). В научных дискуссиях используется много конкурирующих идей, из которых только немногие выживают.

К. Поппер (1902-1994), которого можно уже отнести к основателям эволюционной эпистемологии, в отличие от Маха настаивал на автономии науки. Решающим для науки являются не биологические потребности, а теоретические интересы. Последние не дик-

[1] *Дарвин Ч* Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Наука, 2001. С 80, 81

туются необходимостью выживания, а устанавливаются свободным решением. Он сформулировал принцип фальсификации в эволюционно-теоретических терминах. Эволюционная эпистемология становится метатеорией науки, т.е. с помощью эволюционной эпистемологии можно, по мысли Поппера, объяснить развитие и рост научного знания. Рост научных знаний должен быть объяснен посредством аналогии с органической эволюцией, в частности посредством принципа эволюции через естественный отбор. Рост научного знания происходит методом проб и ошибок, проходит циклы предположений и опровержений, происходит естественный отбор гипотез и переход от одних гипотез к другим, от одной проблемной ситуации к другой. Этот процесс похож на процесс эволюции живых существ посредством естественного отбора.

Уиллард ван О. Куайн (1908–1997) в своей работе «Онтологическая относительность и другие эссе» (1971) совершил натуралистический поворот в эпистемологии. Эволюционная эпистемология является современной версией натурализованной эпистемологии.

Эволюция как когнитивный процесс

Одно из основных положений эволюционной эпистемологии состоит в том, что эволюция есть когнитивный процесс, процесс приобретения, обработки и накопления биологически ценной информации, информации, ценной для выживания (Кэмпбелл, 1974; Лоренц, 1977; Эзер, 1987; Плоткин, 1982; Ридль, 1984; Фолльмер, 1985; Вукетич, 1984). Конрад Лоренц в своей книге «Оборотная сторона зеркала» в 1973 году писал: «Жизнь и эволюция рассматриваются как процессы добывания знаний [процесс приобретения и переработки информации]». Джеральд Радницки в 1987 году отмечал, что «жизнь есть решение проблем, все практические проблемы содержат познавательные проблемы или ведут к ним», «все решение проблем происходит по одному и тому же фундаментальному образцу: вариации и отбор».

Согласно этому взгляду, организмы являются системами, перерабатывающими информацию. Организмы накапливают информацию об окружающем мире: они видят, слышат, что-то обнюхивают и поэтому становятся информированы о своем окружении. Это справедливо и для растений, которые способны реагировать на многие изменения в физической и химической природе окружающей их среды. Приобретение информации животным – это процесс, весьма напоминающий тот, который мы называем познанием,

приобретением и накоплением знаний в широком смысле этого слова.

Аппарат восприятия всякого живого организма является результатом длительного процесса эволюции живой природы, в ходе эволюции возникают все более сложные органы чувств, аппараты головного мозга, нервные системы. Сама *эволюция* может быть описана как результат многочисленных попыток *опытного познания* природы (путем проб и ошибок), опыта, который накапливался от поколения к поколению.

Существуют три уровня переработки информации:

1) Генетический уровень. Генетическая информация может быть передана от одного поколения к другому только через наследственность.

2) Предсознательный когнитивный уровень у животных. Это системы переработки информации, подобные нервным системам. Когнитивный аппарат животных называют рациоморфным[1].

3) Уровень рационального знания, уровень осознанных действий.

Иерархия способов переработки информации есть иерархия когнитивных процессов в мире живых существ. По Лоренцу, сама жизнь есть познание (*Leben ist Lernen* или *Life is cognition*). Жизнь есть процесс увеличения информации об окружающем мире, что ведет к увеличению адаптационных возможностей организма, степени его приспособленности к миру и выживаемости в нем.

Основополагающее положение эволюционной эпистемологии о том, что жизнь есть познание, получает развитие ныне в концепции телесного познания. Э. Томпсон выдвигает идею о «сильной непрерывности жизни и ума (mind)», поскольку жизнь и ум разделяют общие паттерны организации и «организационные свойства, характерные для ума, представляют собой обогащенную версию тех базисных свойств, которые фундаментальны для жизни. Ум есть нечто подобное жизни, а жизнь есть нечто подобное уму. А более простая и более провокационная формулировка этого тезиса такова: *жизнь есть познание* (*living is cognition*)»[2].

---

[1] Он лишен рациональности, свойственной человеку, но функционирует как квазирациональный, подчиняясь логике жизни. Термин «рациоморфный был введен в 1950-е гг. психологом Эгоном Брунсвиком.

[2] *Thompson E.* Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 385.

Приспособительный характер когнитивных структур. Познание, приспособленность, выживание

В ходе биологической эволюции имеет место феномен адаптации. Структуры живых организмов, оказывается, соответствуют структурам окружающей их среды, подогнаны к ней. В ходе естественного отбора выживают наиболее приспособленные организмы, лучшим образом подогнанные к окружающему их миру. Адаптация – это ответ эволюции на специфические условия окружающей среды, различные виды организмов отвечают на похожие факторы давления со стороны окружающей среды похожими адаптационными реакциями. В теории эволюции, которая дополняется ныне и некоторыми идеями из общей теории систем (Ридль, 1977; Вагнер, 1983; Вукетич, 1985), утверждается, что живые системы являются активными системами в поиске «лучшего мира», лучших условий жизни, т.е. адаптация носит активный характер.

Порядок природы не является, как утверждается философами-идеалистами, продуктом человеческого мышления и воображения. С точки зрения эволюционной эпистемологии, само человеческое познание является результатом порядка в природе. Когнитивные структуры подогнаны к внешнему миру, выработаны в результате адаптации к нему. Наши формы восприятия, по словам Руперта Ридля, есть активные приспособления к структуре мира.

Реальный мир и человеческое познание взаимно согласуются. Как достигается такое согласование? Эволюционная эпистемология дает на него, как показывает Г. Фоллмер, свой эволюционный ответ. Наш когнитивный аппарат является результатом биологической эволюции. Субъективные структуры познания подходят к миру, поскольку они сформировались в ходе эволюции путем приспособления к этому реальному миру. Они совпадают (частично) со структурами реального мира, потому что только такое совпадение сделало возможным выживание.

Например. наше ухо пригодно, прежде всего. для слушания в воздухе и поэтому уже не похоже на ухо рыбы, которое приспособлено к воде. Оно позволяет выравнивать давление и покрывает широкую область частоты и интенсивности. Его нижний порог чувствительности по отношению к интенсивности звука определяется безынформационным шумом броуновского молекулярного движения и потока крови.

Приспособительный характер познавательных структур означает, что существует:

а) (частичная) адекватность или корректность когнитивных структур как продуктов эволюции;

б) ценность познания для выживания. Аппарат познания является адекватным для выживания;

в) увеличение информации об окружающем мире увеличивает адаптивные возможности организма, повышает его приспособительный эффект.

Эволюционная эпистемология выдвигает свой аргумент в защиту классической корреспондентной теории истины, идущей от Платона и Аристотеля. Согласно этой теории, истина есть соответствие знания действительности. А почему знание соответствует действительности? Эволюционная эпистемология говорит, что только накопление опыта, соответствующего действительности, только возникновение внутренних репрезентаций, адекватно схватывающих структуры внешнего мира сделало возможным выживание живого существа и его вклад в общее течение эволюции.

Ф. Вукетич утверждает, что «все живые системы являются реалистами». Они «верят», так же как и мы, люди, что существует некий род реальности – реальность внешнего мира. Эта «вера» имеет ценность для выживания. Если живое существо не ориентировано на внешний мир и не осуществляет подгонку к нему, то оно просто не выживет. Мы, люди, также оснащены – по эволюционным основаниям – «реалистичным восприятием», «реалистичным вычислением» внешнего мира. Лишь сила воображения, мировоззренческих убеждений, религиозная вера может отрывать нас от реальности. Таким образом, эволюционная эпистемология выступает за реализм, но не наивный реализм, а гипотетический реализм.

В споре адаптационистов и конструктивистов эволюционная эпистемология выступает за активный, синтетический и конструктивистский адаптационизм. Конструктивисты правы, что наше познание сопровождается созданием конструкций, что без этого нам не обойтись в обработке опытных данных. Но они ошибаются, что, создавая конструкции, мы избегаем ошибок, что вопрос об истине/заблуждении вообще отпадает. Вспомним, что конструктивистски мыслящий биокибернетик Хайнц фон Фёрстер говорил, что истина есть изобретение лжеца.

Адаптационисты правы, что выживают лишь самые сильные и приспособленные. Причем отбор идет не только и не просто на физическую силу, но и на красоту, на умение обучаться, сострадать, быть добрым (заботиться не только о себе, но и своей стае, своем стаде, прайде и т.п.). Адаптационисты ошибаются, когда утверждают, что мы уже схватили мир, каков он есть, что человек бесконечно пластичен, что возможности его приспособления к миру беспредельны. Приспособление живого существа к миру – это его

активная адаптация, возрастающая степень избирательности и взаимная подгонка, коэволюция.

Генетически запрограммированные когнитивные структуры

Сторонники эволюционной эпистемологии критикуют бихевиористский портрет организма как черного ящика и эмпирическую концепцию ума как tabula rasa. Бихевиористская психологическая доктрина, как известно, исходит из того, что поведение животного или человека формируется внешними влияниями на организм, что организм сам по себе является чистым состоянием. Не согласны они и с культурными детерминистами, которые утверждают, что человек абсолютно открыт к восприятию всего, что угодно.

К. Поппер, так же как и К. Лоренц, отвергает концепцию *tabula rasa*. Поппер утверждает: «Теория *tabula rasa* абсурдна: на каждом этапе эволюции жизни и развития организма мы должны предполагать существование некоторого знания в форме диспозиций и ожиданий. Соответственно, рост всего знания состоит в модификации предыдущего знания – или его изменения или его широкомасштабного отвержения. Знание никогда не начинается с ничего, но всегда с некоторого основания знания» (Поппер, 1972). Всякий живой организм несет в себе опыт, накопленный в прошлом его филогенетическими предшественниками. Иными словами, всякий организм оснащен внутренними диспозициями, которые в известной мере могут быть модифицированы в ходе индивидуального обучения, но они не могут быть полностью стерты.

Согласно эволюционной эпистемологии, существуют врожденные когнитивные структуры, врожденные механизмы обучения, предрасположенности вести себя определенным образом, генетически запрограммированные диспозиции, предсуждения, ожидания.

Ученые, разработавшие теорию генно-культурной коэволюции, Ч. Ламсден и Э. Уилсон показывают, что существует врожденное предпочтение одних культурогенов (единиц культуры) другим. Они показывают, что врожденными у людей являются не только способности сосания, схватывания и хождения, мимика улыбки или ярости, но и видение движения, восприятие цвета и ощущение времени.

Они приводят такие примеры.

1) Маленькому ребенку свойственно предпочтение сахара в сочетании с активным неприятием соленого и горького, что повлияло на эволюцию кухни.

2) Человеку присуще врожденное различение четырех основных цветов (синего, зеленого, желтого и красного и большая легкость обучения основанным на этих цветах классификациям, что повлияло на эволюцию систем выражения цвета и, к примеру, на выбор трех из этих цветов для светофора, обеспечивающего безопасность дорожного движения.

3) Ребенку врожденно распознавание фонем (родного языка), воздействующего на развивающуюся в дальнейшем речевую структуру.

4) Врожденным является предпочтение человеком некоторых видов визуальных паттернов: уже в первые минуты после рождения младенец предпочитает воспринимать спокойное выражение лица, в дальнейшем ребенок предпочитает улыбающиеся лица неулыбающимся и строгим, круглые формы – остроконечным.

5) Врожденными для человека являются и некоторые фобии: человек предрасположен к страху перед высотой, глубиной, бегущей волной, змеей, что является, по-видимому, его эволюционно выработанным приспособлением к миру. Вместе с тем у него отсутствует страх к не менее опасным предметам, таким, как электрические розетки, ружья и т.п. Поэтому человек становится жертвой страхов перед змеями, но неправомерно недооценивает некоторые действительные опасности – ножи, электрические приборы и т.п.

6) Человеку врожденно пространственное видение, т.е. способность интерпретировать изображение двумерной сетчатой структуры трехмерным образом.

Итак, восприятие внешнего мира индивидуальным организмом никогда не начинается с ничего. Оно всегда начинается с некоторых врожденных когнитивных способностей или предрасположенностей, которые являются результатом долговременных эволюционных (обучающих) процессов. С точки зрения современной теории сложных самоорганизующихся систем, состояние равных возможностей неустойчиво, поэтому возникают предпочтения вести себя определенным образом.

Ф. Вукетич (1990) показывает, что возможно индивидуальное обучение и видоизменение врожденных способностей. В ходе эволюции врожденные обучающие механизмы были генетически стабилизированы, и стала возможной их модификация посредством индивидуального обучения. Наследственность и окружающая среда играют эквивалентную роль в развитии поведенческих образцов индивида.

Эволюционная эпистемология и теория генно-культурной коэволюции

Известный американский биолог и этолог Эдвард Уилсон (р. 1929) совместно с канадским биологом Чарльзом Ламсденом написал две фундаментальных и оказавших значительное влияние монографии «Гены, умы и культура. Коэволюционный процесс» (1981) и «Прометеевский огонь. Размышления о происхождении ума» (1983), с которых развита теория генно-культурной коэволюции. Эта теория оказала существенное воздействие на развитие эволюционной эпистемологии.

Ламсден и Уилсон критикуют и позицию чисто генетического детерминизма, и позицию чисто культурной передачи элементов культуры (знаний, языка, культурных и научных традиций) и показывают, что имеет место генно-культурная коэволюция.

Позиция генетического детерминизма в абсолютном, гипостазированном, чрезмерно преувеличенном виде выглядит так. Вообразим себе, пишут они, интеллигентный вид эйдилонов (*eidylons*) от греческого слова «искусные», *skilled ones*. Это хорошие эксперты. Эйдилоны – блестящий вид. Но все их мышление и поведение запрограммировано в их мозговых аппаратах, работа которых обусловлена генетически. Это утонченные, изощренно работающие автоматы с железной волей. Это всецело биологически детерминированные существа.

Путь эйдилонов – это путь чисто генетической передачи культуры. Хотя и существуют различные возможности выбора и индивиды могут их осознавать, только одна определенная возможность предпочитается. Обучение имеет место, но оно жестко канализировано.

Теперь вообразим себе существ, противоположных эйдилонам. Это ксенидрины (*xenidrins* = *xenidris ancepts* – колеблющиеся, нерешительные гости), ум которых есть tabula rasa (*black-state-mind*). Все культурные возможности одинаково открыты для ксенидринов. Они могут быть научены любому языку, любой песне, любому культурному коду, любому образцу поведения, любому этническому ритуалу или любому этическому правилу с равной легкостью. Их гены направляют построение их тела и мозга, но не их поведения. Их ум является продуктом случившегося в их жизни. в том месте и в ту культурную эпоху, где и когда они живут. Это «блестящий сплавной материал», максимально пластичный и открытый к восприятию и обучению любым образцам мышления и поведения.

Путь ксенидринов – это чисто культурная передача. Существуют множественные возможности для выбора, и все они равно привлекательны и легко передаются. Акты выбора, производимые индивидами, всецело зависят от культуры, а не от биологических предрасположенностей, которые у них существуют.

Путь человека не является ни тем, ни другим. Его путь – это генно-культурная передача. Хотя предоставлено и изучено огромное количество возможностей, им будет отдано предпочтение определенным актам поведения, им будет осуществлен выбор определенных культурогенов. Так Ламсден и Уилсон назвали единицы культуры, по аналогии с генами – единицами биологической наследственности.

Культура пропускается через фильтр индивидуальных предрасположенностей, эпигенетических правил. Эпигенетические правила – это регулярности в процессе взаимодействия между генами и культурной средой, которые канализируют развитие анатомических, физиологических, когнитивных и поведенческих черт в определенном направлении. Эпигенетические правила имеют генетическую базу, на которую воздействует культура.

С одной стороны, гены влияют на культуру, ибо есть предрасположенность к восприятию лишь определенных единиц культуры – культурогенов. А с другой стороны, культура влияет на гены. Она изменяет генетическую основу довольно быстро: 1 аллель, т.е. один тип гена, особая последовательность нуклеотидов, занимающая определенное место в хромосомном наборе человека, заменяется за 20 поколений или примерно за 1000 лет. Стало быть, не только в культурном, но и в биологическом плане человек находится в становлении. Биологическая эволюция человека как homo sapiens продолжается, но теперь она протекает под воздействием культуры, сращивается с ней и становится генно-культурной коэволюцией.

Небольшое различие на индивидуальном уровне в предпочтении к определенным культурогенам может разрастись – особенно в периоды неустойчивостей, социальных кризисов и культурных перестроек – в новые культурные и социальные образцы поведения человека, которые обратно воздействуют на биологическую природу человека. Здесь имеет место круговая, или циклическая, причинность. Человек не является рабом генов, но он не является и рабом культуры. Культурный детерминизм, по их мнению, является для человека не меньшей смирительной рубашкой, чем генетический детерминизм.

Онтогенетическое *a priori* есть филогенетическое *a posteriori*

Эволюционная эпистемология заставляет нас пересмотреть теорию познания Канта. Она интерпретирует синтетические суждения *a priori* Канта как «врожденные», т.е. как онтогенетические *a priori*, но вместе с тем как исторически, эволюционно приобретенные, т.е. как филогенетические *a posteriori*. Это одно из наиболее важных философских выводов эволюционной эпистемологии.

Как показывает Г. Фолльмер (1989), структуры познания врожденны для индивида и поэтому являются онтогенетически априорными, но, с точки зрения истории человеческого рода, в цепи предшественников индивида они приобретены, стало быть, филогенетически они апостериоры.

Ф. Вукетич утверждает, что кантовское априори надлежит интерпретировать как филогенетическое апостериори. Ведь априорное знание в смысле Канта абсолютно независимо от опыта. Врожденные когнитивные структуры, предрасположенности и предсуждения онтогенетически предзаданы и в этом смысле априорны, но они приобретены или сформировались как эволюционно важные приспособления в ходе длительного исторического развития человеческого рода.

Эволюционная эпистемология может быть рассмотрена как попытка объяснить априорные структуры нашего знания *через* эволюцию и «динамизировать» эти структуры. Эволюционная эпистемология не отбрасывает эпистемологию Канта, она есть важное дополнение к кантовскому априоризму. Эволюционная эпистемология как естественная история или биология познания начинается там, где заканчивается эпистемология Канта.

Эволюционная эпистемология – коперниканский переворот в мировоззрении

Благодаря эволюционной эпистемологии человек изгнан из центра мира уже не только *космологически* (что было осуществлено Николаем Коперником), но и *эпистемологически*. Человек – только звено космической эволюции, и его когнитивные способности сформировались и изменяются в ходе эволюции.

Г. Фолльмер пишет: «Кант охотно рассматривал вводимую им перемену положения субъекта в качестве коперниканского переворота. Фактически его шаг породил новую эпоху, но он соответствовал скорее птолемеевской контрреволюции. Ибо *теоретико-*

познавательно он вновь поставил человека в центр мира, из которого его *космологически* изгнал Коперник. Только эволюционная эпистемология снова изымает познающего человека из его центрального положения как «законодателя природы» и превращает его в наблюдателя космического события, которое включает и его самого. До сих пор он существенно переоценивал свою роль в процессе наблюдения и познания».

Таким образом, Коперник объяснил наше место в Космосе. Дарвин объяснил наше место в природе. Конрад Лоренц объяснил происхождение нашего разума, его биологические, эволюционные границы. Лишь эволюционная эпистемология совершила поэтому подлинный коперниканский переворот в науке, поскольку она заставила нас смотреть на человека в несколько более скромной, эволюционной перспективе.

Мезокосм – когнитивная ниша человека

Каждое живое существо приспособлено к определенной области (фрагменту) мира, к своему, специфическому для представителей каждого биологического вида окружению (Umwelt). Биологи называют эту специфическую для каждого вида окружающую среду «экологической нишей». Популяции живут в специфических условиях соответствующих экологических ниш, в которых они претерпевали эволюцию и к которым эволюционно приспособлены. Аналогичным образом, эволюционная эпистемология характеризует как «когнитивную нишу» организма тот фрагмент мира, которым овладевает этот организм, познавая, а, значит, реконструируя и идентифицируя его, не применяя при этом искусственных вспомогательных средств.

В 1975 году Г. Фолльмер ввел в оборот термин «мезокосм» (*mesocosm*) – и это его главная заслуга в области эволюционной эпистемологии, – чтобы охарактеризовать особую когнитивную нишу человека. Подобным образом, швейцарский биолог Адольф Портманн в 1976 году независимо от подхода эволюционной эпистемологии говорил о «медиокосме» (*mediocosm*), чтобы выделить мир малых (но не мельчайших размеров!) и человеческий способ видения вещей этого мира.

Как показал Р. Ридль в своей книге «Головой об стену. Биологические границы мышления» (1994), подобно тому, как жук не может выбраться из стеклянного стакана, из которого мы пьем, мы являемся пленниками наших собственных возможностей познания. Существует невидимая стена, одновременно и отделяющая нас от

мира и соединяющая нас с ним, которую мы не можем перейти. Эта стена и есть мы сами в том виде, как мы созданы в процессе эволюции. Это наш мезокосм.

Когнитивные ниши разных видов столь же различаются, как различаются и их экологические ниши. Мир собаки – это мир обоняния, мир запахов. Мир летучей мыши – слуховой мир, причем она воспринимает и обрабатывает гораздо бо́льшую полосу в спектре звуковых волн, чем человек, т.е. может воспринимать и ультразвуковые сигналы. Мир человека – это, прежде всего, видимый, визуальный мир. Возможности переработки человеком визуальной информации значительно превышают иные его возможности, иные каналы восприятия и переработки информации о внешнем мире. Нейрофизиологи даже утверждают, что более 60% нейронов головного мозга человека так или иначе связаны со зрением.

Мы, люди, живем в мире средних измерений (или размерностей) – мезокосме. Мы эволюционно адаптировались к этому миру. Это тот фрагмент реальности, который может быть измерен в метрах, годах и килограммах. Короче говоря, это мир нашей повседневной реальности. Никто не может визуализировать (реально увидеть невооруженным глазом) атом, непосредственно представить себе период в миллиард лет, своим нутром ощутить скорость света или же воспринять другие микроскопические или же мегакосмические феномены. В ходе эволюции у нас не развились органы для восприятия таких аспектов реальности.

Итак, мезокосм, или мир средних измерений, простирается:

- от миллиметров до километров,
- от субъективного кванта времени (1/16 с) до годов,
- от граммов до тонн,
- от состояния покоя до примерно скорости спринтера,
- от равномерного движения до ускорения Земли или спринтера,
- от точки замерзания до точки кипения воды и т.д.

Видимая человеком часть спектра излучения – это всего лишь его тонкий срез или его узкая полоса. Мезокосмически определенные способности визуального восприятия человека включают свет, однако исключают рентгеновское и радиоизлучение. Электрические и магнитные поля относятся к когнитивной нише некоторых животных, но не к когнитивной нише человека.

Понятие мезокосма, как оказалось, очень полезно. С помощью этого понятия можно уяснить себе, почему наука начиналась с изучения объектов нашего повседневного опыта. Известно, например, что до XIX века области физики подразделялись совершенно

антропоцентрично в соответствии с разновидностями органов чувств человека: механика (чувство осязания), оптика (зрение, обеспечиваемое глазом), акустика (чувство слуха, обеспечиваемое ухом), учение о теплоте (ощущение температуры). На сегодняшний день разделы физики поделены согласно более объективной точке зрения. Современная наука – причем не только физика – переступает границы мезокосма и проникает в области самых малых и самых больших размеров и времен, самых высоких и самых низких энергий и температур, более высоких скоростей и ускорений, а также самых больших, ошеломляющих нас сложностей (наука о сложном – синергетика).

Кроме того, понятие мезокосма позволяет дать объяснение понятию «наблюдаемость» – этому понятию, вокруг которого в квантовой физике велись ожесточенные споры. Мезокосмические структуры являются наблюдаемыми. Фолльмер дает следующее определение: структура является наблюдаемой в том случае, если она превращается посредством последовательной трансформации ее параметров в некий возможный мезокосмический объект. Согласно этому критерию, к примеру, шарообразная форма Земли является вполне наблюдаемой, хотя только космонавтам дана возможность это непосредственно воспринимать.

Эволюционно-эпистемологические аргументы в защиту когерентности истины, или Мезокосмическое происхождение заблуждений коллективного человеческого разума

Некоторые эволюционные эпистемологи, прежде всего Эрхард Эзер, отстаивают позицию, что эволюционной эпистемологии свойственна, скорее, когерентная теория истины, чем классическая корреспондентная ее теория. Эзер называет свою теорию *эволюционной теорией когерентности истины*. Эта теория, в первую очередь, «ссылается на диахронную когерентность развития областей знания, которая основывается на «логике познавательного процесса» (термин был введен Эзером в 1979 году), которая предшествует логике продуктов познания (высказываний и систем высказываний, поскольку она укоренена уже в структурах человеческого познавательного аппарата как нечто генетически априорное» (Эзер, 1988, с. 6).

Как строится ход его рассуждений? Нам трудно судить, что есть в самой реальности. Она настолько сложна, что мы – в смысле когерентной теории истины – никогда не имеем к ней непосредст-

венного доступа. А потому мы опираемся на знания, которые являются результатом продолжающейся на протяжении миллионов лет эволюции человека как вида, прежде всего его мозга, т.е. на диахронную когерентность развития знания. А для каждого индивида существует врожденная метрика вероятности ожиданий получения определенного знания, которая сложилась в процессе эволюции и является оптимальной для реального функционирования когнитивной системы. Здесь Эзер опирается на фундаментальный тезис эволюционной эпистемологии, развитый еще в работах К. Лоренца, что онтогенетически априорное знание является филогенетически апостериорным. Эволюционная эпистемология может быть рассмотрена как попытка объяснить априорные структуры нашего знания через эволюцию и «динамизировать» эти структуры.

Классическая корреспондентная теория истины основывается, по Эзеру, на позиции *эмпирического реализма*, который характерен для классической механики Ньютона (как провозгласил Ньютон, «гипотез я не измышляю»). В большей степени отстранен от действительности *гипотетический реализм*, который предполагает существование объективной реальности, но говорит о трудности доступа к ней. Далее следует разделяемая самим Эзером позиция *«внутреннего реализма»*, которая свойственна теории относительности и квантовой механике. Этой позиции соответствует уже когерентная теория истины. Чем дальше наши научные представления уходят от непосредственных реакций на окружающий мир, тем труднее провести различие между фактами и предположениями (гипотезами).

Наша изначальная уверенность в правильности нашего опыта и знания держится на «эволюционной состыковке нашего организма и окружающей его среды». Но если идет речь об высоко теоретических знаниях, мы выходим за пределы этой непосредственной уверенности, связанной с нашим чувственным опытом. Возникает иного рода уверенность, которая коренится в самой теории, которую мы конструируем. «Решение о том, имеем ли мы дело с истинным или ложным, с реальным или нереальным, никогда не принимается вне связи с теорией и всегда происходит внутри самого субъекта... Структура нашего познавательного аппарата обусловлена не только ходом органическо-генетической эволюции, но и ходом молекулярно-химической и физико-космической эволюции. Стало быть, мы несем внутри себя также – в смысле слабого "антропного" принципа – космологическую информацию, к ко-

торой мы, естественно, не имеем прямого доступа» (Эзер, 1988, с. 115).

В духе когерентной теории истины и понимания обусловленности результатов человеческого познания его местом в процессе космической эволюции эволюционная эпистемология выявляет корни некоторых заблуждений коллективного человеческого разума (системы мира Птолемея, физики Аристотеля, усовершенствованной Жаном Буриданом в виде учения об импетусе и просуществовавшей вплоть до возникновения опытной науки Нового времени). Почему система мира Птолемея, физика Аристотеля с поправками Буридана устойчиво владела умами людей на протяжении едва ли не двух тысячелетий? Эволюционная эпистемология показывает мезокосмическое происхождение этих «ошибочных» результатов познания, этих когнитивных неудач коллективного разума. Эти теории могут быть названы ошибочными лишь *cum grano salis*, лишь до определенной степени. Даже существовавшие в истории науки и культуры теории, которые не имеют коррелята в объективной действительности, трудно назвать абсолютно ложными.

Г. Фолльмер показывает, что физика Аристотеля является, по сути, интуитивной физикой человека. Многие люди используют интуитивное учение о движении, которое противоречит принципам ньютоновской механики и соответствует средневековому учению о движении Жана Буридана. Последнее строится на представлении, что тело приводится в движение посредством того, что ему придается движущая сила, или импетус, который двигает тело после его запуска в заданном направлении, пока импетус не исчерпается. Характерны ли подобного рода ложные представления лишь для необразованных людей? Оказывается, что не только для них. Экспериментальные исследования были проведены среди студентов американских колледжей, прослушавших вводный курс физики. Их просили начертить ожидаемые траектории движения тел, например, падения тел в атмосфере Земли. Они строили траектории в противоречии с физикой Ньютона и даже приводили аргументы в пользу своих ожиданий.

Эволюционная эпистемология показывает, что учение о движении позднего средневековья, теория импетуса – это хорошая формулировка физических представлений, которые мы интуитивно используем в нашем повседневном опыте. Это, по Фолльмеру, истинная мезокосмическая физика.

Наши иллюзии восприятия, интуитивные ошибочные суждения, ожидания мезокосмически запрограммированы. Фундамен-

тальные в истории науки «заблуждения» коллективного человеческого разума имеют мезокосмическое происхождение. Даже ученый муж, владеющий новейшими теориями науки и компьютерной графикой, выйдя за стены своего офиса и становясь простым пассажиром, пешеходом, водителем, интуитивно, бессознательно мыслит о видимом движении Солнца по-птолемеевски и строит траектории движения тел в условиях Земного тяготения и атмосферных и прочих помех по-аристотелевски. И это является правильным описанием видимого, наблюдаемого нами движения тел в условиях земной атмосферы и с позиции земного наблюдателя как мезокосмического существа.

Эволюционная эпистемология как исследовательская программа. От эволюционной эпистемологии к когнитивной биологии

Некоторые последователи Конрада Лоренца, в том числе Герхард Фолльмер, подчеркивали, что эволюционная эпистемология – это не закрытая теория, а, скорее, исследовательская программа. Она больше направлена в будущее, чем констатирует свои достижения в настоящем. В теоретико-познавательном плане она способна к развитию как теория, в которой может быть построена полная система категорий человеческого опыта, подкрепленных посредством фактов и эмпирически проверяемых гипотез об эволюции когнитивных способностей человека.

Наряду с теоретико-познавательными следствиями положения эволюционной эпистемологии применимы в эволюционной психологии, в эволюционной этике, в эволюционной эстетике, в эволюционной педагогике и дидактике. Подобно тому, как эволюционная эпистемология философски развивает «биологию познания» в виде некой натуралистически фундированной теории познания, *эволюционной этике* предстоит развить социобиологию (биологию социального поведения животных и человека) в виде некоторой философской дисциплины и определить, насколько этика может обрести натуралистические основания. Тогда как предмет эволюционной эпистемологии – наши когнитивные способности, то, «что мы может знать», предмет эволюционной этики – наше социальное поведение, то, «что мы должны делать». Речь идет о морально-философских следствиях эволюционного процесса происхождения образцов нашего социального поведения. Возможно построение и *эволюционной эстетики*. Ее основа – это некая «биология искусст-

ва», поскольку то, что имеет значение для когнитивных структур и социального поведения, справедливо и для эволюции эстетических суждений. Мыслимо построение и *эволюционной педагогики*, которая обучала бы ребенка не как *tabula rasa*, а способствовала бы его естественному развитию и обучению, учитывала бы врожденные когнитивные структуры, возможности их корректировки в процессе обучения и дополнения другими структурами. Эволюционная дидактика может быть связана с целенаправленным устранением мезокосмических предрассудков человека.

Все эти установки находят подтверждение и развитие в современных исследованиях. Последние направлены на то, чтобы показать, что человек во всем – и в возможностях своего познания, и в своих этических суждениях и эстетических предпочтениях – теряет свою исключительность. Натуралистическая волна, подпитываемая современными предпочтениями к проведению трансдисциплинарных и кросс-дисциплинарных исследований, накрывает современную эпистемологию. Дихотомии природы и культуры, тела и ума, человека и познаваемой им среды разрушаются. В этом плане хотелось мы обратить внимание на недавнее исследование французского философа Жана-Мари Шеффера с характерным названием «Конец человеческой исключительности». «То, что человек – существо социальное, не только не противоречит его биологической специфике, но и, напротив, является ее выражением»[1], – отмечает он.

В наши дни исследования в области эволюционной эпистемологии, проводимые последователями Конрада Лоренца в Институте по исследованию эволюции и познания в Альтенберге под Веной, продолжаются и обретают новое название – *когнитивная биология*. Когнитивная биология олицетворяет сближение когнитивных наук (*cognitive sciences*) и наук о жизни (*life sciences*). В качестве основы принимаются установки, предложенные австрийским биологом Паулем Альфредом Вайссом (1898–1989) и австрийским теоретиком систем Людвигом фон Берталанфи (1901–1972), которые ввели термин «теоретическая биология». Теоретическая биология в ее современном научном контексте представляет собой всеобъемлющую, кросс-дисциплинарную интеграцию понятий. Она включает в себя исследование генетических компонентов изменений, эволюции и развития, т.е. исследование взаимосвязи между эволюцией и развитием, между филогенезом и онтогенезом.

[1] *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 13.

Сейчас это обозначается как *evo-devo-perspective*. Теоретическая биология включает в себя все современные теоретические подходы – вычислительную (компьютеристическую) биологию, биосемиотику, когнитивные исследования, натуралистические сдвиги в философии науки и эпистемологии.

С одной стороны, новые теоретические вопросы в науках о жизни включают в себя изучение происхождения и организации форм биологических организмов, исследование взаимосвязи между эволюцией и развитием, фило- и онтогенезом, а также анализ биологических основ познания и функционирования мозга. С другой стороны, когнитивная наука претерпевает ныне третью волну в своем развитии. Первая волна в 1950-е годы характеризовалась бихевиоралистическим подходом, ключевым словом всех исследований на том этапе была «информация». Вторая волна в 1970-е годы определялась тем, что внимание сместилось на анализ материальных и энергетических основ поведенческой активности и ключевым словом стало понятие «мозг». Третья волна, набравшая силу в первое десятилетие XXI века, нацелена на соединение эволюционных аспектов и аспектов развития (*evo-devo-*), ключевым словом в ней становится «изменение» (*change*)[1].

Когнитивная биология, воплощая соединение перспективы теоретической биологии и когнитивных наук, опирается на философию, психологию и физиологию в их историческом развитии, начиная с Декарта и до Дарвина, У. Джеймса и Н. Хомски. Теоретико-биологический подход применяется для понимания эволюции когнитивных способностей. Познание рассматривается не просто как построение репрезентаций внешнего мира, исследуется, насколько работает вычислительная, компьютерная аналогия, и как возможно определение эмерджентных свойств мозга-тела-сознания в его физическом и биосоциальном встраивании в окружающую среду. Важным продвижением стало развитие когнитивной нейронауки – области, в которой изучается биологическая основа познания, прежде всего, нейронный субстрат ментальных процессов. Сейчас говорят о «нейроэтике», «нейроэстетике», «нейрополитике», «нейротеологии» и «нейрофилософии». С точки зрения эволюционных и нейронных основ, исследуется понимание места, чисел, цвета, идентичности индивидов, коммуникации с другими ин-

[1] *Tommasi L, Nadel L, Peterson M A* Cognitive Biology The New Cognitive Sciences // Cognitive Biology Evolutionary and Developmental Perspectives on Mind, Brain, and Behavior / Ed by Luca Tommasi, Mary A Peterson, and Lynn Nadel. Cambridge The MIT Press, 2009 P 4

дивидами или особями, причинных событий в когнитивной жизни биологических организмов. Баснословным открытием стало соединение ментальных феноменов и образов в виде *mental imagery* (умственных образов или визуального мышления). То, что было предвосхищено философами Беркли и Юмом, психологами В. Вундтом и В. Джеймсом, сегодня активно изучается как важные функции мышления и памяти.

Когнитивная биология, таким образом, делает новые существенные шаги в исследовании динамического измерения эволюции и целостного рассмотрения сознания, мозга, тела и поведения в их структурной и синергийной связке с окружающей средой.

ЛИТЕРАТУРА

Фоґльмер Г Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания (пер. Е.Н. Князевой) // Культура и развитие научного знания. М.: ИФ РАН, 1991. С. 135–150.

Campbell D Evolutionary Epistemology. // The philosophy of Karl R. Popper / Ed. by P. A. Schilpp, 412-463. LaSalle, IL: Open Court, 1974

Cognitive Biology: Evolutionary and Developmental Perspectives on Mind, Brain, and Behavior / Ed. by Luca Tommasi, Mary A. Peterson, and Lynn Nadel. Cambridge: The MIT Press, 2009.

Lorenz K Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München: R. Piper, 1973.

Lumsden Ch J, Wilson E O. Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Lumsden Ch J, Wilson Ed O The Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Oeser E. Das Abenteuer der kollektiven Vernunft. Evolution und Involution der Wissenschaft. Berlin und Hamburg: Paul Parey, 1988.

Riedl R Die Spaltung des Weltbildes. Grundlagen des Erklärens und Verstehens. Berlin, 1985.

Riedl R. Mit dem Kopf durch die Wand. Die Biologischen Grenzen des Denkens. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.

Wuketits F Evolutionary Epistemology and Its Implications for Humankind. N.Y., 1990.

М.А. Розов

Теория познания как эмпирическая наука

Теория познания, начиная с первых шагов своего формирования и на протяжении многих веков, развивалась в лоне философии Но это не единственная дисциплина с такой судьбой Вся наука, так или иначе, вылезала из «трясины» натурфилософских концепций на твердую почву эмпирического исследования. Именно на этой почве, как отмечал Брюно Латур[1], вещи способны давать отпор в ответ на наши спекуляции. Думаю, что и теории познания пора становиться на ноги, превращаясь в эмпирическую науку. Я не предполагаю при этом, что такой подход вытесняет теорию познания как философскую дисциплину. Развитие естественных наук не отрицает философию физики или биологии, развитие науки о языке не отрицает обсуждения философских вопросов языкознания. У философии есть своя специфика, которая оправдывает ее существование, но здесь не место это обсуждать.

Говоря об эмпирической науке, я вовсе не имею в виду плоский эмпиризм и вовсе не предполагаю, что мы должны или способны выводить наши теории из непосредственных наблюдений. Всем сейчас ясно, что это безнадежно устаревшие представления. Эмпирическая наука – это наука, подобная физике или биологии, наука с достаточно богатым теоретическим содержанием, но с не менее богатым эмпирическим материалом Я сказал бы, что эмпирическая наука предполагает постоянно достигаемую в ходе ее развития симметрию эмпирического и теоретического[2]. Поэтому в принципе можно и не говорить об эмпирической эпистемологии, а просто об эпистемологии научной, а не философской. Тем более что при таком превращении развитие теории играет не меньшую роль, чем конкретная эмпирия. В настоящее время, однако, важно подчеркнуть значимость именно эмпирических исследований

---

[1] *Латур Б* Когда вещи дают отпор возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей, М , 2006 С 351–352

[2] *Розов М А* Инварианты эмпирического и теоретического знания // Философия науки Вып 15 Институт философии РАН М , 2010

в сфере эпистемологии, так как наши современные представления в этой области достаточно спекулятивны.

Первые шаги в этом направлении уже сделаны. Во-первых, в историко-культурных и историко-научных исследованиях накоплен огромный фактический материал, требующий теоретического осмысления. Частично это делают сами историки или специалисты в соответствующих областях знания, но эти попытки фрагментарны и пока нет теоретической базы для их систематизации. Во-вторых, сейчас уже совершенно очевидно, что серьезные исследования в области теории познания и философии науки совершенно невозможны без использования этого материала. Но и здесь требуется некоторый единый подход, общее осознание предмета и метода, которое могло бы обеспечить сопоставимость результатов и их постоянный синтез в рамках одной онтологической картины. Эту картину, однако, тоже надо построить.

В данной статье, которая неизбежно является дискуссионной, мне хотелось бы сформулировать те исходные теоретические предпосылки, которые могут лечь в основу построения теории познания как эмпирической научной дисциплины. Перед нами огромный эмпирический материал истории человеческого познания от первых каменных орудий до современных научных теорий Не нужно, вероятно, доказывать, что он заслуживает специального исследования Но этот материал сам по себе нам ничего не говорит, если у нас нет вопросов. Любое эмпирическое исследование предполагает поэтому наличие каких-то гипотез, каких-то теоретических предположений. Факт – это то, что подтверждает или опровергает теорию. Строго говоря, без теории нет и фактов. Поэтому, как это ни парадоксально, но обсуждение вопроса об эпистемологии как эмпирической науке сводится в значительной степени к вопросу о построении теории, в свете которой мы будем рассматривать эмпирический материал.

Можно сказать, что данная статья представляет собой попытку построить проект новой научной дисциплины. Автор полностью осознает неблагодарность этой задачи, так как проекты такого рода не единичны, однако реализуются крайне редко Просто, как правило, не появляется желающих этим заниматься, кроме самого автора. Впрочем, есть и исключения, например экология.

Выбор пути

1 Дисциплины фундаментальные и таксономические

На что можно опираться при построении проекта новой науки? Вероятно, на образцы уже развитых дисциплин. Я сказал бы, что

это единственный правильный путь. Конечно, таких образцов достаточно много, и выбор в конечном итоге – это дело вкуса, иными словами, он достаточно произволен. Я могу предложить только собственный проект, понимая в принципе, что возможны и другие, хотя, говоря откровенно, мне лично представляется, что мой самый перспективный. Впрочем, обоснованием проекта в данном случае может быть только его успешная реализация.

Первый шаг, характеризующий мой выбор, состоит в том, что я хочу опираться на опыт естественнонаучных дисциплин, забыв первоначально о традиционном противопоставлении наук о Природе и наук о Культуре. Было бы неразумно сразу отказываться от огромного опыта быстро развивающихся естественных наук. Давайте начнем с них, а уже потом будем вносить уточнения, если они понадобятся. Макс Борн писал: «Изучая строение материи, физика всегда пользовалась методом, основанном на следующем принципе: законы, справедливые для "макроскопических" тел, т.е. для тел, имеющих привычные глазу размеры, сначала для пробы переносятся на элементарные частицы в неизменном виде; если при этом обнаруживается какое-то противоречие, то предпринимается видоизменение этих законов»[1]. Пойдем и мы аналогичным путем, попытаемся «для пробы» строить науку о познании, опираясь на образцы естествознания, пока не обнаружится противоречие.

В развитии эпистемологии в настоящее время наблюдается следующая тенденция: познание привлекает к себе внимание других социальных дисциплин со своими исследовательскими программами. Возникают такие направления, как социология познания, психология познания, экономика познания (науки), генетическая эпистемология и т.п. Это напоминает ту революцию в развитии исторической науки, о которой писал Фернан Бродель. «Эта революция в исторической науке, – писал он, – ...вызвана в первую голову вторжением в открытое пространство истории многочисленных наук о человеке: географии, политической экономии, демографии, политологии, антропологии, этнологии, социальной психологии, социологии и исследований культуры... Все они бросают на историю свой отблеск, все задают прошлому новые вопросы»[2]. Обратите внимание, – «новые вопросы», речь идет о новых исследовательских программах.

---

[1] *Борн М* Атомная физика М., 1965. С. 70.

[2] *Бродель Ф.* Что такое Франция? Книга первая. Пространство и история. М., 1994. С. 7.

В некоторых естественных науках мы наблюдаем нечто подобное. Там, например, в биологии существуют таксономические дисциплины типа зоологии, ботаники, энтомологии и т.д., каждая из которых выделяет для изучения особую группу живых организмов, а исследовательские программы задают другие дисциплины, которые иногда именуют фундаментальными: анатомия, физиология, генетика, экология... Возникают такие разделы, как анатомия растений или экология птиц.

Если пойти по этому пути, то на долю эпистемологии остается только выделение особого класса явлений, которые можно именовать явлениями познания или познавательными явлениями. Перспективно ли это для эпистемологии? Думаю, что нет. Развиваясь в рамках философии, эпистемология всегда имела свои собственные проблемы, которые никогда не обсуждала ни социология, ни психология ни генетика. Это проблема объекта познания, проблема истины, анализ строения теории, соотношение теории и эмпирии, механизмы инноваций и т.д. Эту проблематику нельзя терять, ее надо сохранить, изменив при этом методы исследования. Иными словами, если речь идет о научной эпистемологии, то за образец следует брать не таксономические, а фундаментальные дисциплины.

2. Теоретический конструктор и конструирование

Для развитых фундаментальных дисциплин характерно наличие теоретического конструктора. Они не только описывают изучаемые явления, они их конструируют из некоторых уже заданных элементов с известными свойствами. Возьмем за образец молекулярную физику. Вот, например, определение ее предмета в учебном курсе А.Б. Млодзеевского: «Молекулярная физика изучает ту область физических явлений, которая связана с молекулярным строением вещества; сюда относятся явления, обусловленные движением молекул друг относительно друга, а также взаимодействием между молекулами»[1]. Фактически уже в определении предмета указан теоретический конструктор. Молекулярная физика изучает те явления, которые можно объяснить движением и взаимодействием молекул, иными словами, можно сконструировать на базе этих представлений. При этом стоит обратить внимание на то, что эти явления очень разнородны по своим эмпирическим признакам. Это тепловые явления, диффузия, внутреннее трение, поверхностное натяжение, свойства вещества в разных агрегатных состояни-

[1] *Млодзеевский А Б.* Молекулярная физика М., 1941 С. 9.

ях, превращение вещества из одного состояния в другое и т.д. И все это сводится к одному, к движению и взаимодействию молекул.

Работа ученого изоморфна работе инженера-проектировщика. Инженер имеет проектное задание, т.е. описание свойств той машины или здания, которое надо спроектировать. Ученый имеет дело с некоторыми явлениями, свойства которых надо объяснить. Объяснение тоже сводится к построению некоторого проекта, показывающего, как эти явления устроены, как их можно создать или как они созданы природой. Инженер при построении проекта опирается на имеющийся у него конструктор, в рамках которого он может создавать и оценивать разные возможные варианты. Ученый тоже создает, а затем работает в аналогичном конструкторе. Строго говоря, такой конструктор – это программа, которая позволяет нам создавать проекты объектов определенного типа с заранее заданными свойствами. Иногда эта программа вербализована, но чаще всего существует на уровне образцов конструирования.

Рассмотрим конкретный пример. Допустим, вы хотите объяснить, почему газ в некоторых пределах и при постоянной температуре подчиняется закону Бойля-Мариотта. Нам нужно сконструировать это явление. Выдвинем гипотезу, что газ – это множество упругих частиц, которые беспорядочно двигаются, подчиняясь при этом законам механики. Это и есть наш конструктор. Предположим, что давление газа обусловлено соударениями частиц со стенками сосуда. Поместим газ в сосуд, имеющий форму куба. Обозначим первоначальный объем и давление газа через V_1 и p_1. Уменьшим теперь каждое ребро куба в 2 раза. Новый объем V_2 уменьшился в 8 раз, т.е. $V_2 = 1/8\ V_1$. А что произошло с давлением? Поскольку каждая грань куба уменьшилась в 4 раза, количество ударов частиц о некоторую единицу площади в то же самое время тоже возрастет минимум в 4 раза. Но ведь уменьшилось в 2 раза расстояние между стенками сосуда, что увеличивает количество соударений тоже в 2 раза. Получается, что $p_2 = 8p_1$. Перемножим полученные выражения, характеризующие изменения объема и давления. Получаем $V_2p_2 = V_1p_1$, что и означает, что произведение объема газа на давление есть величина постоянная.

Или другой пример. Все знают, что газ при расширении охлаждается. Как это объяснить? Представим себе цилиндр с поршнем наполненный газом. Пусть поршень выдвигается из цилиндра со скоростью v_1. Рассмотрим некоторую молекулу, которая движется в направлении поршня со скоростью v_2 относительно стенок цилиндра. Относительно поршня скорость этой молекулы будет рав-

на $v_2 - v_1$. Именно с этой скоростью она отражается от поршня и движется в обратном направлении, при этом скорость ее относительно стенок цилиндра будет уже равна $v_2 - 2v_1$. Но все молекулы так или иначе сталкиваются с поршнем и отражаются с меньшими скоростями относительно стенок сосуда, что и приводит к понижению температуры[1].

Атомно-молекулярные представления – это один из самых мощных конструкторов современного естествознания, в рамках которого сконструировано огромное количество явлений с целью их объяснения. Но любой конструктор позволяет не только объяснять уже обнаруженные явления, но и предсказывать новые. Он позволяет планировать эксперименты для обнаружения новых явлений. Кроме того, сам конструктор, т.е. в данном случае движение атомов и молекул, становится новым объектом исследования[2].

Приведем еще один пример теоретического конструирования из другой области знания. Евклидову геометрию иногда называют геометрией треугольника, так как там первоначально изучается треугольник, а затем доказательства теорем предполагают сведение изучаемой фигуры к треугольникам путем преобразования чертежей. Автор несколько раз ставил следующий эксперимент с представителями гуманитарного знания, давно якобы забывшими школьную математику. «Чему равна площадь трапеции?» – «Вы знаете, забыл!» – «А попробуйте вспомнить. Вот чертеж трапеции». Как правило, после этого человек, «забывший» геометрию, берет карандаш и, опуская перпендикуляры из вершин трапеции, разбивает ее на прямоугольный четырехугольник и два прямоугольных треугольника. «Достаточно! – говорю я. – Вы забыли правило вычисления, но Вы помните самое главное». Говоря это, я имею в виду тот конструктор, который связан с преобразованием чертежей и позволяет свести одну задачу к другой. На важность такого конструктора обратил внимание еще Кант в «Критике чистого разума»[3].

Математика в физике тоже выступает в роли конструктора. Допустим, что у вас есть полученная в эксперименте таблица чисел, которая характеризует какую-то функциональную зависимость. Вам нужно выразить это аналитически, т.е. сконструировать некоторое математическое выражение, характеризующее инвариант в

---

[1] *Кикоин И К, Кикоин А К* Молекулярная физика. М, 1963 С 129

[2] *Розов М А.* Инженерное конструирование в научном познании // Философский журнал. 2008. № 1.

[3] *Кант И* Критика чистого разума // Соч Т. 3. М, 1964 С. 602.

отношениях между числами. Или, образно выражаясь, надо сконструировать некоторую «математическую машину», которая перерабатывала бы одни числа в другие в соответствии с экспериментальными данными.

3. Принцип однородности моделей

Одно из требований, предъявляемых к теоретическому конструктору, – это его однородность, он должен состоять из однородных элементов, как это и имеет место в молекулярной физике. Фейнман пишет в одной из своих работ: «А теперь приступим к описанию того, до какой степени нам удается продвинуться в решении основной задачи, задачи вековой давности: объяснить весь наблюдаемый мир через небольшое количество элементов, сочетающихся в бесконечно разнообразных комбинациях»[1]. Думаю, что в этом сведении сложности и многоликости к чему-то простому, с одной стороны, и к построению сложного на базе этого простого, с другой, заключена в значительной своей части эстетика познания. Увы, но я не вижу в современной эпистемологии целевой направленности на выявление исходных фундаментальных процессов, направленности на преодоление многоликости за счет выявления простоты. А чрезвычайная многоликость здесь очевидна и бросается в глаза. В познании мы видим и факты, и теории, и приборы, и эксперименты, и методы, и классификации, и картины мира, и философские предпосылки, и идеальные объекты, и идеалы, и нормы, и системы научного знания... Все это есть, и я не собираюсь этого отрицать. Но можно ли строить модель познания или науки на базе столь разнородных составляющих? Модель, как мне представляется, должна быть однородной, т.е. создаваться из некоторого числа однотипных элементов и их разнообразных комбинаций. Это первый и основной из моих тезисов, который мне хотелось бы довести до сознания читателя[2].

С теоретическими конструкторами, как я уже отмечал, мы сталкиваемся в любой более или менее развитой сфере знания. Известные специалисты в области искусственного интеллекта А. Ньюэлл и Х. Саймон называют их качественными структурными принципами. Они не дают никаких определений, но приводят много примеров. Один из них – тектоника плит в геологии. «Теория тектоники плит, – пишут авторы, – утверждает, что поверхность земного шара представляет собой набор огромных плит, об-

[1] *Фейнман Р* Теория фундаментальных процессов М., 1978 С 38

[2] *Розов М А* Философия науки в новом видении // Постнеклассика философия, наука, культура СПб., 2009.

щим числом несколько десятков, которые движутся с геологическими скоростями, сталкиваются, надвигаются или ныряют друг под друга, устремляясь к центру Земли и расплавляясь по мере их погружения. Движениями плит объясняют форму и относительное расположение материков и океанов, районов вулканической и сейсмической активности, срединно-океанических хребтов и так далее»[1]. Обратите внимание, какое разнообразие явлений сводится здесь к одному – к перемещению нескольких десятков плит. Другие примеры – атомистическая теория, бактериальная теория инфекционных заболеваний, клеточная теория в биологии. «Сущность этих описаний, – пишут авторы, – зачастую можно выразить в очень кратких и очень общих утверждениях. Из-за ограниченной конкретности этих утверждений их можно было бы счесть мало что прибавляющими к общей сумме научных знаний, если бы история не свидетельствовала о величайшей важности таких результатов»[2].

Вот на эту «величайшую важность» наличия теоретического *конструктора, в том числе и для исследований самого познания*, я и хочу обратить внимание. И при этом очевидно, что такой конструктор должен представлять собой правила комбинирования более или менее однотипных элементов, т.к. в противном случае он не будет выполнять свою основную функцию, функцию редукции многообразия явлений к одному исходному основанию. Увы, но такого конструктора пока нет в эпистемологии и философии науки. Еще хуже то, что почти нет явных и целенаправленных попыток его создания. Ниже я предложу вариант решения этой задачи, который мне представляется перспективным.

4. Еще одна аналогия

Если искать какие-нибудь образцы для построения эпистемологического конструктора, то, скорей всего, это надо делать не в области физики или математики, а среди биологических дисциплин. И больше всего нам подходят генетика и молекулярная биология, которые исследуют биологическую наследственность. Дело в том, что общество постоянно воспроизводит себя. Оно как и живой организм представляет собой самовоспроизводящуюся систему. Можно поэтому по крайней мере на уровне метафоры говорить о социальной наследственности, о социальной памяти, о социальных

---

[1] *Ньюэлл А., Саимон Х.* Информатика как эмпирическое исследование символы и поиск // Лекции лауреатов премии Тьюринга за первые двадцать лет 1966–1985 М., 1993. С. 337.

[2] Там же.

генах и т.д. Это, разумеется, только метафоры, которые могут иметь эвристическое значение, но не более. Я вовсе не собираюсь использовать понятия биологии в их буквальном смысле при анализе социальных явлений. Но искать некоторые аналоги – это вполне правомерная задача. С этого мы и начнем.

Возникает принципиальный вопрос: а нельзя ли представить себе познание как механизм постоянного воспроизведения социума, в ходе которого он, разумеется, эволюционирует, как и биологические системы? На первый взгляд, это очень сильное упрощение. При чем тут воспроизведение социума, когда мы претендуем на познание окружающего мира от элементарных частиц до Вселенной? Познание, скажут мне, это развитие наших знаний, а не поварская книга, которая сохраняет рецепты приготовления пищи. И тем не менее мой вопрос имеет смысл. А нельзя ли понять современную феноменологию познания, отталкиваясь от простейших механизмов воспроизводства человеческой деятельности? Я полагаю, что можно и должно. Более того, мне представляется, что одним из существенных недостатков современной теории познания является то, что она исключила из сферы своего внимания базовые механизмы социализации и накопления опыта. Этот пробел, как мне представляется может восполнить теория социальных эстафет, которую автор развивает уже много лет[1]. Более того, она как раз и претендует на построение теоретического конструктора для дисциплин изучающих социальные явления и для эпистемологии в том числе. Изложу кратко суть этой теории для читателей, мало знакомых с моими работами.

Основные положения теории социальных эстафет

«Мысль о том, – писал Роберт Мертон, – что люди действуют в рамках социальных стандартов, выработанных теми группами, частью которых они являются, несомненно, возникла еще в древности и, вероятно, вполне разумна»[2]. Эта простая и сейчас уже тривиальная мысль и лежит в основе теории социальных эстафет. Но за этой тривиальностью кроется, как это довольно часто бывает, довольно богатый проблемный мир. А что следует понимать под «социальными стандартами», где и как они существуют: это идеи, сокрытые в глубинах нашего мозга, или какие-то тексты, устные

[1] *Розов М А* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии М Новый хронограф, 2006

[2] *Мертон Роберт* Социальная теория и социальная структура М Хранитель, 2006 С 429

или письменные? Без ответа на этот вопрос мы не знаем, что именно и как изучать.

Самый простой ответ, тоже далеко не новый, связан с идеей подражания. Социальные стандарты или нормы – это такие формы поведения, которые постоянно воспроизводятся в данном сообществе на уровне подражания. Это тоже представляется достаточно очевидным. Каким образом, например, ребенок может освоить свой родной язык как не путем подражания речевому поведению взрослых? Других источников информации у него просто нет. Существует большое количество работ, посвященных подражанию у животных, и при этом биологические представления целиком переносятся на человека. Возьмем хотя бы написанную еще в 1966 году фундаментальную работу Б.Ф. Поршнева «О начале человеческой истории»[1], в которой детально анализируются подражание у животных, включая антропоидов, и связанные с этим механизмы воспроизводства орудий эпохи палеолита. Нет сомнения, что до возникновения языка и речи способы производства каменных орудий могли передаваться от поколения к поколению только путем воспроизведения непосредственных образцов. Но можно ли полагать, что воспроизведение непосредственных образцов человеческой деятельности – это то же самое подражание, которое мы наблюдаем у животных? Я полагаю, что нет.

Один из принципиальных тезисов концепции социальных эстафет состоит в том, что отдельно взятый образец человеческой деятельности не задает никакого четкого множества возможных его реализаций. Это тоже достаточно очевидно, но приведем все же несколько соображений в пользу этого положения. Поршнев пишет: «Каково у животных соотношение между механизмом подражания и врожденными формами деятельности (инстинктами)? Представляется несомненным, что подражание не может вызвать у них действий, которые не отвечали бы их собственной биологической подготовленности и предрасположенности. Базой для подражательного рефлекса является наследственная готовность организма для данного действия»[2]. В какой-то степени сказанное применимо и к человеку: мы не можем летать, подражая птице, или вилять хвостом, подражая собаке, это не соответствует нашей биологической природе. Но отбросим такого рода примеры. Дело в том, что и в пределах наших биологических возможностей общество требует от нас колоссальной дифференциации действий при-

[1] *Поршнев Б Ф* О начале человеческой истории. М , 1974

[2] Там же С 306

менительно к тем или иным ситуациям. Границы отдельных возможных вариантов уже биологически не заданы. Представьте себе, что вам дан некоторый образец деятельности. Что вы должны сделать, чтобы его воспроизвести? Очевидно, что необходимо найти похожий материал, сходные орудия, проделать аналогичные действия. Но ведь все на все похоже по тем или иным параметрам, а параметры для сравнения в образце не указаны. Иными словами, отдельно взятый образец не задает никакого четкого множества возможных его реализаций. Это уже давно экспериментально обнаружено в рамках психолингвистических исследований и приводит, как ни странно, к мысли, что ребенок вообще не способен подражать. «Но ребенок не умеет подражать взрослому, – пишет психолог Н.И. Жинкин, – да и взрослый не знает, как нужно обращаться с ребенком, чтобы он подражал и заговорил»[1].

Итак, воспроизведение образцов живой речевой или какой-либо иной деятельности совершенно необходимо. Без этого невозможно воспроизводство социума, невозможно его существование. Но как быть, если отдельно взятый образец, как мы уже отмечали, никакой точной информации не несет и в этом плане, строго говоря, образцом вообще не является? Выход из этого затруднения, как мне представляется, довольно прост, но порождает новую проблематику и новое, достаточно широкое поле исследований. Суть в том, что отдельно взятый акт деятельности приобретает некоторую относительную определенность только в составе той или иной конкретной ситуации и в контексте других образцов. Последнее нам сейчас особенно важно, так как означает прямую зависимость воспроизведения образцов от окружающей культурной среды, что и превращает такое «подражание» в социокультурный акт.

Представьте себе, что вы указываете маленькому ребенку, еще осваивающему язык, на яблоко и говорите «Это яблоко». Опыт показывает, что ребенок после этого может назвать яблоком или «обоком» не только яблоко, но и яйцо, и зеленый карандаш... Он при этом совершенно прав, т.к. все эти предметы похожи на яблоко по тем или иным признакам. Этот ребенок умеет подражать, но еще не способен воспроизводить образцы словоупотребления. Это разные вещи. У ребенка просто нет достаточно богатого контекста. Почему взрослый человек способен использовать подобные остенсивные определения? Да потому, что он уже владеет достаточно богатой лексикой, и у него применительно к данному случаю уже есть такие обозначения как «яйцо» или «зеленый карандаш». Эс-

[1] *Жинкин Н И* Речь как проводник информации М , 1982 С 55

тафеты словоупотребления как бы ограничивают друг друга, формируя для каждой из них свою сферу референции. Устанавливается некоторое динамическое равновесие.

Воспроизведение человеческой деятельности или поведения по непосредственным образцам я и называю социальными эстафетами. Но это некоторая абстракция. Из сказанного выше следует, что отдельно взятых, изолированных эстафет реально не существует, существуют только эстафетные структуры, т.е. некоторые эстафетные целостности, в рамках которых отдельные акты деятельности и приобретают способность выступать в качестве образцов. Это один из принципиальных тезисов концепции социальных эстафет: воспроизведение непосредственных образцов деятельности или поведения представляет собой не физиологический и не индивидуально-психологический, а социальный акт. Именно поэтому я отказываюсь в рамках теории эстафет от использования традиционного термина «подражание».

Обратите внимание, мы начали с общеизвестного, как отмечает Мертон, и даже тривиального тезиса, а теперь перед нами открывается новое поле исследований – исследование социальных эстафет и их связей. А это то, что лежит в основе постоянного воспроизведения социальных явлений, в основе жизни социума. Используя биологические метафоры, можно сказать, что мы имеем дело с механизмами социальной наследственности

Любая эстафета или эстафетная структура напоминает волну, это некоторое «возбуждение», которое передается от человека к человеку, от одного поколения к другому. Здесь, как и в волне на поверхности водоема, все меняется: приходят новые люди, они включают в сферу своих действий все новый и новый материал, сами их действия каждый раз осуществляются заново. Можно выделить особый класс волноподобных явлений, которые я называю социальными куматоидами. К их числу можно отнести язык и речь, отдельный знак, знание, науку, литературное произведение, Московский университет и т.д. Что объединяет эти, казалось бы, столь разнородные явления? Прежде всего то, что они не представлены нам в виде определенного конкретного материала, который определял бы их свойства. Слово «стол» постоянно заново произносится или пишется и при этом различным образом, оно обозначает разные предметы, независимо от того, существуют они реально или нет. Никакой связи между обозначающим и обозначаемым, обусловленной их материалом, нет и быть не может. Но нечто аналогичное мы наблюдаем и в случае Московского университета: меняются студенты и аспиранты, меняются преподаватели

и администраторы, меняются здания, а Московский университет остается Московским университетом. Это как бы совокупность пустых мест, которые постоянно заполняются все новым и новым материалом. Но материал не определяет, не детерминирует связей между этими местами. Перед нами некоторое таинственное явление, с которым, однако, сталкиваются все социальные дисциплины. Теория социальных эстафет, вводя понятие куматоида, объясняет это явление: волноподобие всех социальных образований – это ее принципиальный тезис.

Что нам дают все введенные выше представления? Прежде всего некоторый единый подход ко всем социальным явлениям. Все они существуют и воспроизводятся на базе определенных эстафетных структур, все они представляют собой более или менее сложные куматоиды. Выявить строение знака, знания, эксперимента, теории или науки и т.п. – это значит выявить и описать соответствующие эстафетные структуры. Выше, например, мы говорили об образцах деятельности, но можно ли задать деятельность на уровне образца отдельного акта? Вероятно, нет, так как деятельность предполагает наличие цели, а наблюдая непосредственно за человеком, который манипулирует с какими-то предметами, мы не получаем никакой информации о том, какую он преследует цель, т.е. какой продукт он хочет получить. Но, не зная продукта, мы не можем структурировать образец, выделив в нем и другие предметные компоненты деятельности – объект и средства. Как же в таком случае возможно воспроизведение деятельности по образцам? Суть, вероятно, в том, что продуктом наблюдаемого акта можно с некоторой вероятностью считать то, что выделяет и использует другой акт деятельности. Иными словами, нам нужен в качестве образца не отдельный акт, а цепочка актов, не одна эстафета, а некоторая их связка. Но таких связок может быть много, и поэтому одна и та же совокупность действий с фиксированными объектами может быть представлена как разные акты деятельности. Например, любой публично реализуемый акт производства можно рассматривать и как получение определенного материального продукта, и как демонстрацию образца для воспроизведения. Вот мы и сталкиваемся со сравнительно простой эстафетной структурой, в рамках которой воспроизводится деятельность. Надо отметить, что такие структуры никто систематически не исследовал, у нас нет их типологии, нет достаточно строгих методов их выделения и описания. Перед нами здесь целый неисследованный мир.

Но социальные эстафеты – это только исходный или базовый механизм воспроизводства деятельности, базовый механизм соци-

альной памяти. На его основе формируются язык и речь, что приводит к вербализации образцов. Появляются опосредованные эстафеты, в рамках которых деятельность воспроизводится по ее описаниям. Совершенно очевидно, что это не отменяет исходного механизма непосредственного воспроизведения образцов. Появляются, следовательно, более сложные эстафетные структуры, включающие в себя образцы речевой деятельности. Конкретный анализ этих последних, как я полагаю, – дело лингвистики, но выявление общих закономерностей развития механизмов социальной памяти – это задача теории социальных эстафет.

Возникает, например, принципиальный вопрос: как соотносятся друг с другом воспроизведение деятельности по непосредственным образцам, с одной стороны, и описание этих образцов, с другой? Можно ли эти образцы точно описать? Нетрудно показать, что мы сталкиваемся здесь с достаточно интересной ситуацией, которая напоминает квантово-механический принцип дополнительности Н. Бора. Как уже отмечалось, в рамках социальных эстафет воспроизведение образцов деятельности ситуативно и существенно зависит от объективных обстоятельств и наличия других эстафет. Образцы, следовательно, в сфере их практического воспроизведения объективно не имеют строго определенного содержания. Что же происходит, если мы пытаемся точно описать тот или иной образец? Прежде всего мы должны точно задать сферу его применимости, т.е. указать при наличии каких объектов и в каких ситуациях демонстрируемые действия обеспечивают получение ожидаемого продукта. Речь не может идти о подборе отдельных примеров успешной реализации образца, путь индукции ни к чему нас не приведет. Мы должны теоретически сконструировать такие объекты или ситуации, применительно к которым данный образец всегда успешно реализуется, предположив при этом отсутствие каких-либо ситуативных обстоятельств, мешающих такой реализации. Иными словами, мы должны сконструировать идеализированный объект, которого, как правило, реально не существует. Возникает парадоксальная ситуация. В одном случае образец деятельности успешно воспроизводится, но сфера его воспроизводимости ситуативна и не имеет четких границ, в другом, эти границы точно определены, но для объектов, которые не существуют реально.

Нельзя не отметить, что здесь полностью подтверждается гениальная интуиция Н. Бора, который писал: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с по-

пытками его строгого определения»[1]. Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова, мы не можем его точно определить, а, давая точное определение, теряем возможность практического использования. Речь идет об описании образцов словоупотребления, но мы уже показали, что это относится к описанию образцов любой деятельности.

Принцип дополнительности, как мне представляется, полностью решает знаменитую проблему И. Канта: как возможны всеобщие и необходимые синтетические высказывания? Можно утверждать, что любое такое высказывание предполагает идеализацию. Давно, например, известно, что любая теория строится для так называемых идеализированных объектов типа материальных точек, абсолютно твердых тел, идеальных газов и жидкостей и т.д. Это давно осознали сами ученые, и об этом можно прочитать почти в любом курсе физики. Но, во-первых, никто не сопоставлял при этом словесных описаний деятельности с воспроизведением ее по непосредственным образцам. А без этого нельзя и сформулировать применительно к данному случаю принцип дополнительности. Во-вторых, идеализацию чаще всего рассматривали как некоторый сознательно применяемый метод, а не как нечто объективно неизбежное.

И, наконец, сформулируем кратко еще несколько положений теории социальных эстафет, которые понадобятся нам в дальнейшем. Как уже отмечалось, с возникновением языка и речи происходит вербализация образцов, т.е. описание их содержания с целью дальнейшего воспроизведения. Будем называть такую вербализацию рефлексией. При этом пока неважно, вербализуем мы реально осуществляемую деятельность или проекты деятельности. Любое описание образца, с одной стороны, фиксирует то, что уже имело место, а с другой, определяет будущую деятельность. Любая человеческая деятельность – это целенаправленный акт, поэтому в рефлексии можно выделить две составляющие: дискриптивную и целеполагающую. Первая – это описание того, что именно делается и с какими объектами, вторая – это осознание цели, определение того, что мы хотим получить в качестве результата наших действий. Нас в дальнейшем будет прежде всего интересовать целеполагающая рефлексия. Выше уже шла речь о том, что одни и те же действия с одними и теми же объектами могут преследовать разные цели, представляя собой разные акты деятельности. Это, как было показано, обусловлено эстафетными структурами, в рамках

[1] Там же. С. 398.

которых мы работаем. Переход в таких условиях от одной целевой установки к другой я называю рефлексивным преобразованием. Рассмотрим, например, человека, который выполняет некоторые обязанности, получая за это зарплату. Что является при этом его целью? Ответ на этот вопрос определяет два разных акта деятельности, связанных рефлексивным преобразованием Если при переходе от одной целевой установки к другой остальные компоненты деятельности не меняются, то мы будем говорить о двух рефлексивно симметричных актах. Часто, однако, такая симметрия нарушается Человек, например, стремясь в основном к заработку, начинает минимизировать свои обязанности или имитировать действия. Такое явление называют социальной мимикрией[1].

Рефлексивные преобразования играют большую роль в развитии человеческой деятельности, но часто их просто не замечают, воспринимая как нечто совершенно тривиальное. Однако именно здесь, как мне представляется, кроется один из механизмов возникновения языка и речи, именно эти тривиальные преобразования являются источником инноваций в развитии познания, включая формирование новых научных дисциплин, именно они бросают новый свет на проблему взаимодействия наук и т.д.[2]. Здесь не место детализировать эту картину, укажем только, что рефлексивные преобразования позволяют по-новому рассмотреть старую проблему соотношения эмпирического и теоретического в познании[3]. И, наконец, эти преобразования в новом контексте ставят перед нами проблему объекта познания.

Подведем некоторый итог. Я утверждаю, что социальные эстафеты и эстафетные структуры являются базовым механизмом социальной памяти, которая обеспечивает воспроизведение всех социальных явлений и общества в целом. Следует подчеркнуть, что речь идет не только о далеком прошлом, не только о доречевой эпохе эволюции человечества, но и о современных механизмах фиксации и трансляции социального опыта, о чем мы еще поговорим ниже. Важно, что эстафетные механизмы представляют собой не нечто застывшее, а некоторую постоянную динамику, постоянный процесс воспроизведения образцов в новых ситуациях и контекстах. Иначе говоря, сама природа этих механизмов предпола-

---

[1] *Розов М А* Мотивы научного творчества и явление социальной мимикрии // Эпистемология & Философия науки 2009 Г XIX № 1

[2] *Степин В С, Горохов В Г, Розов М А* Философия науки и техники М , 1996

[3] *Розов М А* Инварианты эмпирического и теоретического знания // Философия науки Вып 15 М 2010

гает постоянные инновации, которые, разумеется, могут закрепляться, а могут не закрепляться. Полагаю, не нужно объяснять, что перед нами очень мало исследованная область, некоторый новый мир, который до сих пор оставался в тени.

Но нам в контексте данной статьи важно прежде всего то, что в лице теории социальных эстафет мы получаем однородный конструктор, состоящий из однотипных элементов. Молекулярная физика, как мы видели, изучает все явления, связанные с молекулярным строением вещества, теория социальных эстафет – все явления, обусловленные эстафетными структурами. Но к числу таких явлений можно, вероятно, отнести все, что нас окружает в социальном мире, ибо именно социальные эстафеты и определяют, как я полагаю, природу социальности. Сюда входят, разумеется, и явления познания. Ниже на ряде примеров я постараюсь показать, как работают введенные представления при анализе эпистемологических проблем.

Отдельные детали и общая картина

1. С чего все начиналось?

Данные палеоантропологии свидетельствуют о том, что изготовление каменных орудий значительно предшествует формированию языка и речи. А это означает, как уже отмечалось выше, что производственный опыт, первые технологии могли передаваться от поколения к поколению только на уровне воспроизведения непосредственных образцов, на уровне социальных эстафет. Можно ли говорить, что на этом уровне уже существует человеческое познание? Я полагаю, что да. Во-первых, уже здесь характер человеческих действий, их дифференциация выходят достаточно далеко за пределы генетически унаследованного. Во-вторых, формируется социальная память, которая в принципе может закреплять и частично закрепляет случайные мутации, ведущие к совершенствованию форм деятельности. Каждый производственный акт в этих условиях выступает одновременно и как образец для воспроизводства. Если это как-то осознается первобытным человеком, то перед нами два рефлексивно симметричных акта – производственный и познавательный. Можно предполагать, что такое осознание рано или поздно формируется уже на этом уровне, так как молодому поколению надо специально что-то показывать, что-то демонстрировать. Возможно возникает имитация трудовых актов с целью привлечения к деятельности других членов племени. Это еще одно рефлексивное преобразование, благодаря которому трудовой акт или его имитация приобретают сигнальную функцию.

Уже на этом уровне механизм развития деятельности принципиально отличается от биологической модели Ч. Дарвина, которую, однако, продолжают часто использовать в сфере теории познания и философии науки. Социальная память, основанная на воспроизведении образцов, непохожа на генетическую память. Последняя, как известно, не закрепляет индивидуальный опыт, не закрепляет случайные мутации или находки в деятельности индивида. Но это способна делать и, если не всегда, то все же делает социальная память. Кроме того, в развитии вида мутации происходят в генетической памяти, а в жизни отдельной особи они либо способствуют, либо вредят ее выживанию. В жизни социума, наоборот, мутируют индивидуальные акты, индивидуальное поведение или деятельность, а эти мутации закрепляются в памяти социума либо в форме положительных образцов, либо образцов-запретов. Очевидно, что этот социальный механизм обладает несравненно большим потенциалом развития, чем механизм биологический.

Мы мало знаем о человеке в доречевую стадию его развития. Поэтому предложенная мной модель – это теоретическая реконструкция, основанная на изложенных выше представлениях. Но она дает нам некоторую общую и принципиальную картину, которая, как я постараюсь показать, имплицитно сохраняется и в дальнейшем, включая современное научное познание. Это как бы первый набросок углем, который просматривается с помощью специальной аппаратуры на картине, написанной маслом со всеми деталями и оттенками цвета.

2. Знание как механизм социальной памяти

С формированием языка и речи картина воспроизведения социума существенно меняется. Прежде всего происходит вербализация образцов деятельности, мы начинаем ее воспроизводить не только по непосредственным образцам, но и по описаниям. Это существенный шаг вперед по пути централизации социальной памяти, так как непосредственные образцы далеко не всем доступны, а вербализация позволяет транслировать опыт в актах речевой коммуникации. Следующий шаг на этом пути – это возникновение письменности, но я не буду на этом останавливаться.

Вербализация образцов – это и есть знание в самой исходной и простой его форме. Иными словами, знание – это описание деятельности. С такими описаниями мы сталкиваемся повсеместно, начиная с седой древности и до наших дней. Это и первые математические рукописи с образцами решений задач, и первые медицинские тексты типа травников и лечебников Древней Руси. В совре-

менной науке описания деятельности тоже встречаются на каждом шагу, это описание проделанных экспериментов, методов решения задач, способов получения тех или иных химических соединений. Лично я полагаю, что все наши знания представляют собой описания деятельности, но часто в скрытой, завуалированной форме. Это, например, так называемые мысленные эксперименты. К их числу можно, вероятно, отнести и приведенные выше примеры конструирования из молекулярной физики. Это тоже описания некоторой деятельности, которая в принципе возможна, но практически неосуществима. Сведение всех видов знания к исходной форме, т. е. к описанию деятельности, – это, как мне представляется, интересная и важная теоретическая задача. Ниже мы к этому еще вернемся.

Для человека любознательного знание выглядит как очень странное и даже таинственное явление. Мы привыкли представлять себе знание в виде некоторого текста, устного или письменного. Однажды аспирантка философского факультета на мой вопрос «Где существует теорема Пифагора?», не задумываясь ответила: «Разумеется, в учебнике геометрии». Но текст и знание – это разные вещи Текст представлен либо набором звуков, либо пятнами краски на бумаге, и тот и другой может варьировать по своим физическим или химическим характеристикам, а знание остается одним и тем же. Текст мы можем размножать миллионами экземпляров, но знание от этого не увеличивается и не уменьшается. Могут сказать, что знание – это содержание текста, но что собой представляет это содержание и как оно существует? В нервных клетках нашего мозга? Но я полагаю, что К. Поппер прав, противопоставляя мир объективного знания совокупности наших ментальных состояний. Как я уже отмечал выше, все странности знания как особого явления обусловлены тем, что знание похоже на волну, оно представляет собой социальный куматоид.

Какова же эстафетная структура знания? Полностью на этот вопрос трудно ответить, так как мы имеем здесь дело с очень сложным объектом. Впрочем, сложность эта связана прежде всего с наличием в составе знания образцов речевой деятельности, и можно сильно упростить ситуацию, если рассматривать их в качестве некоторых далее неразложимых блоков, отказываясь от более детального анализа. Все дальнейшее основано на этой абстракции.

Начнем с ситуации, описанной Геродотом: «Есть у вавилонян. . весьма разумный обычай Страдающих каким-нибудь недугом они выносят на рынок (у них ведь нет врачей) Прохожие дают больному советы [о его болезни] (если кто-нибудь из них или сам стра-

дал подобным недугом, или видел его у другого). Затем прохожие советуют больному и объясняют, как сами они исцелились от подобного недуга или видели исцеление других. Молча проходить мимо больного человека у них запрещено· каждый должен спрашивать, в чем его недуг»[1]. Перед нами особая форма социализации или обобществления опыта в условиях, когда уже налицо развитая речевая коммуникация, особый механизм социальной памяти, который я называю информационным рынком. Его специфика прежде всего в том, что организуются здесь не знания, а конкретные носители опыта, с одной стороны, и потребители этого опыта – с другой Одни способны описать ситуацию, в которой надо действовать, другие должны иметь образцы действия в таких ситуациях.

Что здесь происходит в ходе коммуникации? Один из участников задает вопрос, описывая свою болезнь, другой вербализует соответствующий образец действия. Нетрудно видеть, что в таком диалоге фактически строится знание, но одну его часть формулирует «пациент», а другую – «консультант». Знание как бы разорвано на две части, которые надо соединить. Зафиксировав вопрос и ответ в рамках одного текста, мы и осуществляем такое соединение. Что это означает? Я уже говорил, что знание – это описание образцов деятельности. Но для такого описания нужен не только язык, так как и при наличии языка можно описывать то или иное явление различным образом Нужны, следовательно, еще образцы описания. Эти образцы и задает информационный рынок. Иными словами, знание – это вербализация образцов деятельности по образцам актов речевой коммуникации, точнее, по образцам информационного рынка. Оно, как отмечал еще Р.Дж. Коллингвуд[2], имеет вопрос-ответную структуру. Надо подчеркнуть, что речь идет именно об информационном рынке, а не о любом акте коммуникации. Представьте себе, например, такой диалог. один из участников спрашивает «Что делать?», другой кричит «Бежать!» Записав это в виде одного текста, мы не получим никакого знания, ибо вопрос здесь не связан с описанием конкретной ситуации, она предполагается непосредственно заданной для участников диалога.

Необходимо отметить, что при описании одного и того же акта деятельности можно ставить разные вопросы Мы получаем разные знания, которые отличаются друг от друга характером целеполагающей рефлексии. Знания эти имеют разную референцию, но фактически одно и то же содержание, они рефлексивно симмет-

---

[1] *Геродот* История Л , 1972 С 74

[2] *Коллингвуд Р Дж* Идея истории Автобиография М , 1980 С 339

ричны. Вот две разных схемы такого описания. 1. «G было получено N путем операций α и β с объектом F» или «Для получения G надо проделать операций α и β с объектом F, как это делал N»[1]. 2. «Объект F некто N использовал для получения G с помощью операций α и β» или «Объект F можно использовать для получения G с помощью операций α и β, как это делал N». В первом случае в качестве референта выступает G, то есть продукт, который мы хотим получить. Второй случай связан с ситуацией, когда мы сталкиваемся с некоторыми объектами, но не знаем, как их использовать. В качестве референтов тогда выступают именно эти объекты. Но обратите внимание, если мы воспроизводим деятельность по указанным описаниям, то результат будет одним и тем же. Это будет одна и та же деятельность.

Итак, говоря об эстафетной структуре знания, мы должны выделить, во-первых, образцы речевой коммуникации, во-вторых, образы целеполагающей рефлексии, то есть образцы постановки задач. Эти две группы образцов определяют характер той схемы, по которой строится описание. Но есть еще одна группа образцов, которые определяют содержание. Это образцы операций с теми или иными объектами. Очевидно, что без этих образцов невозможно воспроизведение деятельности. Кроме того, это означает, что, тщательно сохраняя рукописи и книги, мы не сохраняем знание, так как со временем изменяется характер практической деятельности людей и исчезают старые образцы. Это известно каждому историку, который должен заниматься специальной реконструкцией содержания прошлых знаний.

Где же существует знание? Каков способ его бытия? Знание существует не в тексте и не в голове человека, хотя, разумеется, нуждается в этой голове. Знание представляет собой множество эстафет, задающих нам набор операций с различными объектами, которые определенным образом организованы в соответствии с образцами речевой коммуникации. Оно существует как волноподобный динамический процесс, захватывающий сплошь и рядом все внутреннее пространство социума.

Формирование знаний как особой формы памяти – это фундаментальная революция в развитии человеческого познания и деятельности вообще, которая имеет много аспектов. Остановимся пока на двух из них. Во-первых, нарушается исходная рефлексивная

[1] Мы не будем здесь рассматривать вопрос о соотношении знаний-описаний и предписаний, но очевидно, что любое описание деятельности выступает как предписание, когда эта деятельность воспроизводится.

симметрия практической и познавательной деятельности, так как, образно выражаясь, не каждый практик пишет статьи. У познания появляется свой особый продукт, что приводит к осознанию и выделению познания как особого вида целенаправленной деятельности. Это, однако, не уничтожает вообще возможность рефлексивных преобразований практической деятельности в познавательную и наоборот, и поэтому не всегда ясно, что делает химик в своей лаборатории, получает нужное ему вещество или проверяет гипотезу.

Второй аспект не менее важен. Возникновение знаний создает условия для теоретического конструирования, для постановки мысленных экспериментов, для построения проектов новой деятельности. Проект не может существовать на уровне образца, на уровне образца существует только его реализация. Не нужно, вероятно, доказывать, что приведенные выше примеры рассуждений, взятых из молекулярной физики, нельзя транслировать на уровне социальных эстафет. Более того, они на этом уровне и не могут существовать. При наличии знаний возникают условия, при которых теоретическое проектирование может далеко опережать сиюминутные практические нужды человечества вплоть до мысленных экспериментов по сотворению самой Вселенной.

3. Идеализированные объекты науки

Как уже отмечалось выше, любая теория строится для так называемых идеализированных объектов типа материальных точек, абсолютно твердых тел, идеальных газов и жидкостей и т.д. Что они собой представляют в свете теории социальных эстафет? Здесь есть одна тонкость, которая иногда трудно воспринимается. Очень часто в работах по теории познания или философии науки эти объекты описывают на языке той области знания, к которой они принадлежат, например на языке механики или физики. Точнее, эти описания просто заимствуются из указанных областей знания. Но материальная точка, если ее описывать как тело, имеющее массу, но лишенное формы и размеров, реально не существует. И это понимает любой физик. Но с точки зрения эпистемологии – это вполне реальный объект, но не механический, а социальный. И нас интересует, как он устроен. Такое противопоставление различных подходов достаточно тривиально. Физик, например, создает такие понятия, как сила, масса, энергия,.. он с ними работает, но эти, как и все другие понятия, являются одновременно и некоторыми социальными явлениями, представляющими интерес для логики и теории познания.

Что же такое идеализированные объекты? Это некоторые социальные программы или, выражаясь языком Мертона, социальные стандарты, определяющие сферу применимости той или иной теории или общих необходимых высказываний вообще. С одной стороны, это непосредственные образцы их практического применения, которые, однако, не задают никакого четкого множества реализаций, с другой – некоторая конструкция-проект таких объектов, относительно которых теория всегда применима. Такой проект тоже предполагает некоторые «социальные стандарты» конструирования, заданные чаще всего на уровне непосредственных образцов. Например, под идеальным газом понимают такой газ, частицы которого являются материальными точками и не взаимодействуют друг с другом. Здесь уже налицо конструктор, в рамках которого работает молекулярная физика. Итак, идеализированные объекты науки – это уже достаточно сложные эстафетные структуры, включающие в себя как непосредственные образцы практического использования теории, так и образцы конструирования новых объектов, к которым теория всегда применима. Как уже говорилось выше, эти два способа взаимно дополнительны.

Наличие этих двух взаимодополнительных компонентов в таком идеализированном объекте, как материальная точка, хорошо видно в рассуждениях Эйлера. Он пишет: «Подобно тому как в геометрии... изложение обыкновенно начинается с точки, точно так же и движение тел конечной величины не может быть объяснено, пока не будет тщательно исследовано движение точек, из которых, как мы принимаем, составлены тела. Ведь нельзя наблюдать и определить движение тела, имеющего конечную величину, не определив сначала, какое движение имеет каждая его маленькая частичка или точка». Обратите внимание, под точкой здесь понимается либо геометрическая точка, либо ничтожно маленькая частичка тела, то есть в обоих случаях некоторая теоретическая конструкция. Но на той же странице несколькими строчками ниже Эйлер пишет: «Но то, что я изложил в этих книгах, часто идет дальше, чем исследование об одних точках, и из него зачастую можно определить движение конечных тел... То, что Ньютон доказал относительно движения тел, побуждаемых центростремительными силами, имеет значение только для точек, а между тем он правильно применил эти предложения также и к движению планет»[1]. Итак, динамика точки оказывается относящейся отнюдь не только к точ-

[1] *Эйлер Л* Основы динамики точки. М ; Л. 1938. С. 35. Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009.

кам, но и к эмпирическим объектам типа планет. Это уже конкретный образец использования теории, но он, как и любой образец, не задает четкого множества реализаций.

Эти два подхода налицо и в современной механике. Материальную точку, например, часто определяют следующим образом: «Материальной точкой называется материальное тело (тело имеющее массу), размерами которого при изучении его движения можно пренебречь»[1]. Речь идет о вполне реальных телах типа планет Солнечной системы. Не указано только, при каких условиях мы можем пренебрегать их размерами. Приводятся, как правило, только отдельные образцы применения теории. А вот пример совсем другого определения из курса известного механика С.А. Чаплыгина: «Материальная точка – порция вещества с исчезающее малыми размерами, но обладающая вещественностью. Ее можно представить себе или как результат деления физического тела на бесконечно большое число частей, или как результат сжатия конечной массы»[2]. Очевидно, как признает и сам автор, таких тел реально не существует.

Итак, физик в рамках своих представлений конструирует такие физические объекты, как материальная точка или идеальный газ. Это нужно для физики. Я же рассматриваю эти объекты как социальные явления, меня интересует, в рамках каких образцов работает физик, создавая эти объекты. Иными словами, я конструирую «идеальный газ» или «материальную точку» как некоторые эстафетные структуры. Строго говоря, термины «идеальный газ» или «идеализированный объект» вообще мне не нужны, это терминология физика. Я конструирую эстафетный механизм практического использования теоретического знания. Нужно ли это для физики? Если и да, то в качестве общекультурного фона. Но это нужно для нашего понимания мышления и познания.

4. Строение науки

До сих пор в литературе не существует никакого общепринятого подхода к анализу науки. Неясно, из чего она состоит, какие компоненты следует в ней выделять. Но представьте себе химика, который ставит задачу выявить химическое строение данного вещества, но не имеет никакого представления об атомах и молекулах. Сама задача в этих условиях имеет только общекатегориальный смысл, ее нельзя конкретно сформулировать. Она представляет собой скорей гипотезу, чем задачу.

---

[1] *Тарг С М* Краткий курс теоретической механики. М., 1963. С. 243.
[2] *Чаплыгин С А* Собрание сочинений. Т. IV. М.; Л., 1949. С 302.

Иногда говорят, что наука выступает в трех ипостасях: система знаний, познавательная деятельность и социальный институт. Но сразу возникает много вопросов. А можно ли противопоставлять знание и деятельность, если знание как описание соответствующих образцов – это средство воспроизведения деятельности, если деятельность сплошь и рядом не существует без знания, а знание, уж очевидно, не существует без деятельности? Это все равно, как если бы кто-то утверждал, что социальная эстафета состоит из деятельности и образцов деятельности. Что же касается институциональной организации науки, то это относится скорей не к эпистемологии, а к социологии науки. Не случайно Т. Кун не говорил об институтах, он говорил о научном сообществе. Наука интернациональна, а ее организация как социального института специфична для каждого отдельного государства. Эта организация может либо способствовать развитию науки, либо это развитие тормозить. Неплохо бы выделить особую область знания – социальную экологию науки.

А можно ли сказать, что наука – это деятельность? Возьмем простую социальную эстафету. Можно ли сказать, что это деятельность? Да, конечно, без деятельности нет и эстафеты. Но это не просто деятельность, это механизм ее воспроизводства, это механизм социальной памяти. Язык, например, не существует без речевой деятельности индивидов, но язык, тем не менее, – это некоторое надличностное явление. Отдельный человек не властен над языком, хотя и может внести в него свою небольшую лепту. Напротив, язык начинает властвовать над ребенком с первых дней его рождения, именно он и делает его человеком. В такой же степени и наука – это некоторое надличностное, надиндивидуальное явление. Человек приходит в науку и начинает действовать по заданным образцам. Он, конечно, может их выбирать, комбинировать, у него есть степени свободы, но он тем не менее принадлежит науке, как и своему языку.

Наука – это социальный куматоид. Впервые это фактически осознал Кун, хотя у него и не было такого понятия. Он представил науку как некоторую программу, как парадигму, в которой работает ученый. Понятие куматоида позволяет уточнить представления Куна и подойти к науке с более общей точки зрения. К числу куматоидов принадлежат различные социальные явления: это и язык, и знание, и любое социальное место, занимая которое, человек должен функционировать определенным образом. Любой куматоид – это некоторая эстафетная структура, но содержание образцов и их связи могут быть очень различны. Мне в данном случае важно

следующее: сказав, что наука – это куматоид, мы уже определили в чем должен заключаться ее анализ, что следует понимать под составом и структурой. Речь должна идти об эстафетах и связях эстафет.

Но стоит столкнуться с этим практически, как сразу осознаешь, что ты поставил перед собой непосильную, а, может быть, и бессмысленную задачу. Во-первых, наука – это огромное, можно сказать необозримое количество образцов познавательной и практической деятельности. Выделить и проанализировать этот материал совершенно невозможно, но главное – никому не нужно. Во-вторых, на уровне отдельных эстафет наука очень динамична и разнородна. Строго говоря, каждый отдельный ученый живет и работает в своей собственной личностной эстафетной структуре. Это очень важно, если мы анализируем творчество отдельного человека: где и у кого учился, что читал, в каком коллективе работал и т.д. Но здесь мы анализируем индивидуальное творчество, «биографию открытия», но не науку как социальный куматоид. Я не хочу сказать, что такой анализ не имеет значения для теории познания. Напротив, он очень важен для понимания механизмов развития науки, механизмов инновационного процесса. Но это не анализ науки как некоторой целостности.

Но можно идти другим путем, можно выделить основные группы социальных программ, существующих на уровне эстафет или вербализованных, без которых наука вообще не существует. Назовем их наукообразующими программами. Каждая из них может быть достаточно сложной и представлять собой большое количество образцов или знаний, мы сейчас не будем их анализировать. Мы будем выделять их по функциональному признаку, по их роли в составе науки.

Что можно отнести к числу этих программ?

Во-первых, весь практический опыт человечества, как прошлый, так и настоящий. Науку нельзя оторвать от этой сферы, хотя иногда мы и противопоставляем науку и практику. Я против такого противопоставления. Можно привести множество аргументов в пользу тезиса о единстве науки и практики. Знание возникает как вербализация образцов практической деятельности. Элементы бытового опыта становятся фактами научных теорий. Научные эксперименты строятся по образцам производственных актов или, наоборот, ложатся в основу технологических разработок. Теория Дарвина в значительной степени основана на опыте английских животноводов, которые, по крайней мере в основной своей массе, не ставили перед собой никаких познавательных задач. Практиче-

ская деятельность входит в науку и является одним из источников инноваций.

Но это все отдельные соображения или примеры. А в чем же суть этого единства? Практическая деятельность стремится к получению материального, вещественного продукта, научная – к получению знания. Но, как я уже говорил, они связаны рефлексивными преобразованиями. Каждый практический акт можно зафиксировать в форме знания, каждый эксперимент имеет некоторый вещественный продукт и представляет собой производственный акт. Все дело в целевых установках, в целеполагающей рефлексии. И если микроскоп мы называем прибором, а обыкновенные очки нет, то это только потому, что не привыкли связывать очки с познавательными задачами. Не привыкли и только.

Но рефлексивные преобразования предполагают определенные целевые установки, предполагают наличие ценностей. Кун, думаю, был прав, включив их в состав своей дисциплинарной матрицы. Ценности могут существовать либо на уровне образцов предпочтений, либо в форме соответствующих заявлений. Фундаментальная наука связана с ориентацией на получение истинных знаний. Знание рассматривается как благо само по себе, независимо от его практического значения. Это очень важный момент, без которого многие научные дисциплины никогда не сумели бы подняться на ноги. Судите сами, вот обнаружено, что натертый янтарь притягивает легкие тела. Ну и что тут такого, кому это нужно? Но очень занятые и серьезные люди типа Б. Франклина начинают проводить бесконечные эксперименты, натирая разные вещества различным образом, извлекая искры и тому подобное. Едва ли им приходило в голову, что их работы лягут в основу промышленной революции. Они просто разгадывали, как часто говорят, тайны природы. Сказанное не относится к так называемым прикладным дисциплинам, но не о них речь. Следует сделать еще одну существенную оговорку. Я говорю о ценностных ориентациях, которые лежат в основе функционирования науки, но это вовсе не касается каждого, кто в сфере науки работает.

Третья группа программ – это образцы коммуникации. И это не только инфомационный рынок, который в качестве образца лежит в основе формирования знания, но и спор. Наука не существует без дискуссий. Уже Платон в «Теэтете» устами Сократа определяет мышление как разговор с самим собой. Уже в XX веке эту идею развивает Л.С. Выготский. Известный ученый Карл Бэр видит истоки науки в древней Александрии, где столкнулись разные культуры и мировосприятия, а в библиотеке было собрано множество

разных книг, авторы которых противоречили друг другу. Здесь, с точки зрения Бэра, и сформировалось критическое мышление, которое лежит в основе науки[1]. Известная концепция исследовательских программ И. Лакатоса, согласно которой ядро теории при наличии опровержений строит «защитные пояса», представляет собой не что иное, как вербализацию образцов спора.

Четвертая группа наукообразующих программ – это программы теоретического конструирования или проектирования. Думаю, что образцы такого конструирования взяты из практики инженерной деятельности, а может быть, уже из противопоставления производства и потребления. Уже здесь формируются две группы вопросов. Потребление порождает вопросы о свойствах предмета, о том, как его можно использовать. Производство – вопросы о строении предмета, как его можно создать, как он сделан, как его можно преобразовать. Уже здесь формируется ситуация проектирования: свойства предмета известны и нужно создать предмет с такими же свойствами. Но о теоретическом конструировании мы уже говорили в первой части статьи.

Перейдем теперь к пятой и последней группе программ, которые занимают особое место среди уже перечисленных. И образцы практической и экспериментальной деятельности, и ценности, и образцы спора и теоретического конструирования – все они в совокупности обслуживают воспроизведение деятельности и конструирование новых ее видов. Является эта деятельность практической или познавательной определяют рефлексивные преобразования. Наука, как уже говорилось, ставит своей целью получение знания. Но знание – это всего лишь описание деятельности, реальной или проектируемой. Главное – это развитие деятельности, что и обеспечивают выделенные программы. Пятая группа программ, назовем их коллекторскими, – это программы систематизации знаний. Строго говоря, именно эти программы формируют ту или иную научную дисциплину как некоторую целостность, именно они лежат в основе дисциплинарной организации науки. Как правило, они существуют на уровне образцов систем знания, представленных в виде монографий или учебных курсов. Попытки их вербализации приводят к традиционной проблеме определения предмета той или иной научной дисциплины.

---

[1] *Розов М.А.* Карл Бэр о формировании науки и «божественная эпистемология» // Вопросы истории естествознания и техники. 1992. № 4.

ская деятельность входит в науку и является одним из источников инноваций.

Но это все отдельные соображения или примеры. А в чем же суть этого единства? Практическая деятельность стремится к получению материального, вещественного продукта, научная – к получению знания. Но, как я уже говорил, они связаны рефлексивными преобразованиями. Каждый практический акт можно зафиксировать в форме знания, каждый эксперимент имеет некоторый вещественный продукт и представляет собой производственный акт. Все дело в целевых установках, в целеполагающей рефлексии. И если микроскоп мы называем прибором, а обыкновенные очки нет, то это только потому, что не привыкли связывать очки с познавательными задачами. Не привыкли и только.

Но рефлексивные преобразования предполагают определенные целевые установки, предполагают наличие ценностей. Кун, думаю, был прав, включив их в состав своей дисциплинарной матрицы. Ценности могут существовать либо на уровне образцов предпочтений, либо в форме соответствующих заявлений. Фундаментальная наука связана с ориентацией на получение истинных знаний. Знание рассматривается как благо само по себе, независимо от его практического значения. Это очень важный момент, без которого многие научные дисциплины никогда не сумели бы подняться на ноги. Судите сами, вот обнаружено, что натертый янтарь притягивает легкие тела. Ну и что тут такого, кому это нужно? Но очень занятые и серьезные люди типа Б. Франклина начинают проводить бесконечные эксперименты, натирая разные вещества различным образом, извлекая искры и тому подобное. Едва ли им приходило в голову, что их работы лягут в основу промышленной революции. Они просто разгадывали, как часто говорят, тайны природы. Сказанное не относится к так называемым прикладным дисциплинам, но не о них речь. Следует сделать еще одну существенную оговорку. Я говорю о ценностных ориентациях, которые лежат в основе функционирования науки, но это вовсе не касается каждого, кто в сфере науки работает.

Третья группа программ – это образцы коммуникации. И это не только инфомационный рынок, который в качестве образца лежит в основе формирования знания, но и спор. Наука не существует без дискуссий. Уже Платон в «Теэтете» устами Сократа определяет мышление как разговор с самим собой. Уже в XX веке эту идею развивает Л.С. Выготский. Известный ученый Карл Бэр видит истоки науки в древней Александрии, где столкнулись разные культуры и мировосприятия, а в библиотеке было собрано множество

разных книг, авторы которых противоречили друг другу. Здесь, с точки зрения Бэра, и сформировалось критическое мышление, которое лежит в основе науки[1]. Известная концепция исследовательских программ И. Лакатоса, согласно которой ядро теории при наличии опровержений строит «защитные пояса», представляет собой не что иное, как вербализацию образцов спора.

Четвертая группа наукообразующих программ – это программы теоретического конструирования или проектирования. Думаю, что образцы такого конструирования взяты из практики инженерной деятельности, а может быть, уже из противопоставления производства и потребления. Уже здесь формируются две группы вопросов. Потребление порождает вопросы о свойствах предмета, о том, как его можно использовать. Производство – вопросы о строении предмета, как его можно создать, как он сделан, как его можно преобразовать. Уже здесь формируется ситуация проектирования: свойства предмета известны и нужно создать предмет с такими же свойствами. Но о теоретическом конструировании мы уже говорили в первой части статьи.

Перейдем теперь к пятой и последней группе программ, которые занимают особое место среди уже перечисленных. И образцы практической и экспериментальной деятельности, и ценности, и образцы спора и теоретического конструирования – все они в совокупности обслуживают воспроизведение деятельности и конструирование новых ее видов. Является эта деятельность практической или познавательной определяют рефлексивные преобразования. Наука, как уже говорилось, ставит своей целью получение знания. Но знание – это всего лишь описание деятельности, реальной или проектируемой. Главное – это развитие деятельности, что и обеспечивают выделенные программы. Пятая группа программ, назовем их коллекторскими, – это программы систематизации знаний. Строго говоря, именно эти программы формируют ту или иную научную дисциплину как некоторую целостность, именно они лежат в основе дисциплинарной организации науки. Как правило, они существуют на уровне образцов систем знания, представленных в виде монографий или учебных курсов. Попытки их вербализации приводят к традиционной проблеме определения предмета той или иной научной дисциплины.

---

[1] *Розов М.А.* Карл Бэр о формировании науки и «божественная эпистемология» // Вопросы истории естествознания и техники 1992 № 4

Коллекторские программы играют очень важную роль в формировании и развитии науки. Они формируют централизованную социальную память, организованную как множество отдельных дисциплин, объединенных в более крупные блоки. Мы, например, говорим о биологии и о биологических дисциплинах, о геологии и ее разделах и т.д. Они отбирают и систематизируют результаты, полученные как в рамках собственной области знания, так и в других областях. В последнем случае речь идет либо о побочных результатах экспериментов, либо о рефлексивных преобразованиях знаний из других дисциплин. Особый случай – это комплексные исследования, когда для решения задачи, возникшей в одной области знания, требуются данные нескольких других областей. При этом очень важно то, что систематизация знаний предполагает сопоставления разных точек зрения, требует предъявления и обоснования методов и способов рассуждения, требует их стандартизации.

Образно выражаясь, можно сказать, что знания, получаемые в науке и в сфере любой деятельности вообще, как бы кристаллизуются вокруг некоторых точек кристаллизации, образуя отдельные области социальной памяти. Что собой представляют эти «точки» – мало исследованный вопрос. Это могут быть определенные типы предметов: минералы – минералогия, горные породы – петрография, живые организмы – биология. Это могут быть возможности теоретического конструктора, например молекулярная физика, о которой уже шла речь. Но названные случаи не исчерпывают всех возможностей. К какому типу дисциплин относятся, например, анатомия или физиология? В основе их различения лежит, вероятно, специфика подхода к изучению объектов одного и того же типа. У меня нет возможности останавливаться на этом более подробно. Скажу только, что, помимо «точек кристаллизации», мы сталкиваемся в науке с большим разнообразием систем знания, представленных в учебных курсах и монографиях. Существуют классические курсы, структура изложения в которых воспроизводится долгое время, впитывая все новый и новый материал. Опять почти не исследованный вопрос.

5. Механизмы инноваций

Говоря о строении науки, мы выделили, с одной стороны, наукообразующие социальные программы, а с другой – эстафетные структуры, в которых работает отдельный ученый. В соответствии с этим и в проблеме инноваций необходимо выделить два плана рассмотрения. Первый не предполагает творческой активности

человека, не учитывает того очевидного факта, что в науке работают не автоматы, а индивидуальные и неповторимые личности. При таком подходе мы будем иметь дело с некоторым стандартным человеком, от которого требуется только добросовестное воспроизведение образцов. Важно, что инновации имеют место и в этих условиях. Второй план – это анализ индивидуального творчества, которое прежде всего связано с личностными эстафетными структурами, которые освоил и использует данный конкретный человек.

Начнем с первого. Как отмечалось выше, уже в исходном механизме трансляции деятельности, т.е. в социальных эстафетах, заложена неизбежность инноваций. С одной стороны, они призваны деятельность воспроизводить, т.е. сохранять, но с другой – сам способ сохранения неразрывно связан с динамикой. Эстафета сама по себе неустойчива, она постоянно мутирует, если нет каких-то дополнительных механизмов ее стабилизации. Но сам механизм стабилизации, т. е. конкретный контекст воспроизведения, является и причиной инноваций, так как он может постоянно изменяться. В частности, при воспроизводстве деятельности в измененных условиях возможны неудачи, что приводит к появлению образцов-запретов. Наконец, эстафета – это постоянный процесс перехода к новым объектам и ситуациям, она обладает способностью постоянной генерализации, что уже означает наличие инноваций.

Думаю, что проблему инноваций и проблему устойчивости, динамики и статики надо рассматривать вместе, т.к. они тесно взаимосвязаны. Например, одним из механизмов стабилизации являются язык и письменность. С одной стороны, язык, впитывая в себя весь социальный опыт, позволяет улавливать и закреплять в социальной памяти большое количество оттенков и деталей, способствуя более стабильному воспроизведению деятельности. Но, с другой – это позволяет закреплять отдельные случайные мутации, способствует их ассимиляции, и приумножает количество образцов, создавая возможность монтажа, т.е. возможность комбинирования разных актов. Но монтаж – это уже творчество. А.А. Потебня отмечал в свое время, что фольклор погубила письменность. Письменность закрепляла промежуточные варианты, делала их всеобщим достоянием и создавала возможность монтажа, появились произведения, имеющие индивидуального автора.

Выше мы говорили о контексте как факторе стабилизации эстафет. Но и наука в целом существенно определяется в своем развитии всем социальным контекстом. Например, часто говорят о случайных открытиях, о побочных результатах эксперимента, которые нельзя предусмотреть. Таких открытий достаточно много,

и они, действительно, неожиданны. Неожиданно было открыто явление электризации трением. Легенда гласит, что на это обратили внимание древнегреческие портные, пришивая янтарные пуговицы. Неожиданно было открыто Стефаном Греем явление проводимости, когда он в своих опытах по электризации натирал стеклянную трубку, заткнутую пробкой от пыли. Неожиданно был открыт конденсатор, названный тогда лейденской банкой. Всем известно, как неожиданно была открыта радиоактивность в силу случайного стечения обстоятельств. К числу открытий такого типа можно причислить открытие микроорганизмов и вирусов в биологии и многое другое. Можно ли здесь выявить какие-то закономерности? Думаю, что да. Инновации такого типа обусловлены, как правило, всем социокультурным контекстом эпохи, включая развитие других научных дисциплин, техники и производства. Открытие Беккереля не было бы возможно без появления фотографии и фотопластинок, без солей урана в лаборатории. Открытие микроорганизмов предполагало наличие микроскопа, т.е. и развитие оптики, и развитие производства оптических стекол. Открытие вирусов предполагало уже развитую микробиологическую технику и, в частности, наличие фарфоровых фильтров. Каждый шаг в развитии человеческой практической или исследовательской деятельности расширяет наши контакты с Природой, увеличивая вероятность неожиданных ответов с ее стороны на наши вопросы.

Одним из механизмов инноваций являются рефлексивные преобразования, которые мы чаще всего просто не замечаем. Вернемся, например, к побочным результатам эксперимента. Мушенбрек хотел наэлектризовать воду в стеклянной бутылке и, держа ее в одной руке, другой коснулся опущенного в бутылку проводника. Он получил сильный электрический удар. Разумеется, опыт стали повторять, но уже с совсем другой целью. Можно сказать, что рефлексивные преобразования представляют собой средство ассимиляции побочных результатов исследования. Но их роль далеко не только в этом. Выше я говорил, что теоретический конструктор, который служит средством объяснения тех или иных наблюдаемых явлений, сам становится объектом изучения. Здесь также налицо рефлексивное преобразование: то, что осознавалось в качестве объекта исследования, осознается как средство и наоборот. Это, например, происходит при формировании приборов. Первоначально эксперимент Торричелли с ртутной трубкой был предназначен для измерения гипотетической боязни пустоты. Но колебания уровня ртути в трубке не соответствовали этой исходной гипотезе и требовали объяснения. Экспериментальная установка Торричел-

ли стала объектом исследования, а для объяснения ее поведения была создана теоретическая конструкция – атмосферное давление. После этого сразу же установка Торричелли стала не объектом, а средством, стала барометром, т.е. прибором для измерения атмосферного давления. Можно сформулировать общий закон: приборы возникают за счет рефлексивных преобразований деятельности по объяснению наблюдаемых явлений.

Но перейдем ко второму аспекту рассмотрения проблемы инноваций. Может показаться, что теория социальных эстафет противоречит идее творчества, что она превращает человека в автомат, действующий по строгой программе. В предыдущем изложении мы как раз и исходили из такого предположения. Но реально это не так. Каждый человек, появившись на свет, совершенно случайно для него попадает в определенную социальную среду, а потом начинает путешествовать в социальном пространстве. Его маршрут, как правило, уникален и неповторим. И на каждом шагу социум демонстрирует ему образцы поведения и деятельности, образцы предпочтений и осознанного целеполагания. Благодаря литературе, искусству, истории временные рамки этого путешествия выходят далеко за пределы его собственной жизни. Иными словами, он является потенциальным участником огромного количества эстафет, потенциальным, но не актуальным. У него есть выбор, он происходит стихийно или осознанно – это уже другой вопрос. Важно, что нет двух одинаково запрограммированных людей. При этом очень важно, что один и тот же образец несет порой совсем различное содержание в различных эстафетных контекстах. Поэтому, уже накопив исходный эстафетный багаж, человек начинает по-своему интерпретировать другие образцы поведения или деятельности, а, кроме того, уже освоенные ценностные ориентации порождают избирательность в отношении к дальнейшему освоению социального опыта.

То же самое имеет место и в науке. Потенциал образцов здесь огромен, далеко не все из них реализуются. Каждый ученый является носителем уникальной эстафетной структуры. Конечно, между ними есть нечто общее, то, что и делает их учеными. Но один, например, пришел в биологию из физики и работает поэтому не совсем так, как другие в этой области. У него другие требования к точности эксперимента, другие образцы теорий и теоретических рассуждений, можно сказать, что у него другая технология мышления. В физике он – обычное явление, в биологии может оказаться новатором. Не случайно говорят, что открытия возникают на стыках наук.

и они, действительно, неожиданны. Неожиданно было открыто явление электризации трением. Легенда гласит, что на это обратили внимание древнегреческие портные, пришивая янтарные пуговицы. Неожиданно было открыто Стефаном Греем явление проводимости, когда он в своих опытах по электризации натирал стеклянную трубку, заткнутую пробкой от пыли. Неожиданно был открыт конденсатор, названный тогда лейденской банкой. Всем известно, как неожиданно была открыта радиоактивность в силу случайного стечения обстоятельств. К числу открытий такого типа можно причислить открытие микроорганизмов и вирусов в биологии и многое другое. Можно ли здесь выявить какие-то закономерности? Думаю, что да. Инновации такого типа обусловлены, как правило, всем социокультурным контекстом эпохи, включая развитие других научных дисциплин, техники и производства. Открытие Беккереля не было бы возможно без появления фотографии и фотопластинок, без солей урана в лаборатории. Открытие микроорганизмов предполагало наличие микроскопа, т.е. и развитие оптики, и развитие производства оптических стекол. Открытие вирусов предполагало уже развитую микробиологическую технику и, в частности, наличие фарфоровых фильтров. Каждый шаг в развитии человеческой практической или исследовательской деятельности расширяет наши контакты с Природой, увеличивая вероятность неожиданных ответов с ее стороны на наши вопросы.

Одним из механизмов инноваций являются рефлексивные преобразования, которые мы чаще всего просто не замечаем. Вернемся, например, к побочным результатам эксперимента. Мушенбрек хотел наэлектризовать воду в стеклянной бутылке и, держа ее в одной руке, другой коснулся опущенного в бутылку проводника. Он получил сильный электрический удар. Разумеется, опыт стали повторять, но уже с совсем другой целью. Можно сказать, что рефлексивные преобразования представляют собой средство ассимиляции побочных результатов исследования. Но их роль далеко не только в этом. Выше я говорил, что теоретический конструктор, который служит средством объяснения тех или иных наблюдаемых явлений, сам становится объектом изучения. Здесь также налицо рефлексивное преобразование: то, что осознавалось в качестве объекта исследования, осознается как средство и наоборот. Это, например, происходит при формировании приборов. Первоначально эксперимент Торричелли с ртутной трубкой был предназначен для измерения гипотетической боязни пустоты. Но колебания уровня ртути в трубке не соответствовали этой исходной гипотезе и требовали объяснения. Экспериментальная установка Торричел-

ли стала объектом исследования, а для объяснения ее поведения была создана теоретическая конструкция – атмосферное давление. После этого сразу же установка Торричелли стала не объектом, а средством, стала барометром, т.е. прибором для измерения атмосферного давления. Можно сформулировать общий закон: приборы возникают за счет рефлексивных преобразований деятельности по объяснению наблюдаемых явлений.

Но перейдем ко второму аспекту рассмотрения проблемы инноваций. Может показаться, что теория социальных эстафет противоречит идее творчества, что она превращает человека в автомат, действующий по строгой программе. В предыдущем изложении мы как раз и исходили из такого предположения. Но реально это не так. Каждый человек, появившись на свет, совершенно случайно для него попадает в определенную социальную среду, а потом начинает путешествовать в социальном пространстве. Его маршрут, как правило, уникален и неповторим. И на каждом шагу социум демонстрирует ему образцы поведения и деятельности, образцы предпочтений и осознанного целеполагания. Благодаря литературе, искусству, истории временные рамки этого путешествия выходят далеко за пределы его собственной жизни. Иными словами, он является потенциальным участником огромного количества эстафет, потенциальным, но не актуальным. У него есть выбор, он происходит стихийно или осознанно – это уже другой вопрос. Важно, что нет двух одинаково запрограммированных людей. При этом очень важно, что один и тот же образец несет порой совсем различное содержание в различных эстафетных контекстах. Поэтому, уже накопив исходный эстафетный багаж, человек начинает по-своему интерпретировать другие образцы поведения или деятельности, а, кроме того, уже освоенные ценностные ориентации порождают избирательность в отношении к дальнейшему освоению социального опыта.

То же самое имеет место и в науке. Потенциал образцов здесь огромен, далеко не все из них реализуются. Каждый ученый является носителем уникальной эстафетной структуры. Конечно, между ними есть нечто общее, то, что и делает их учеными. Но один, например, пришел в биологию из физики и работает поэтому не совсем так, как другие в этой области. У него другие требования к точности эксперимента, другие образцы теорий и теоретических рассуждений, можно сказать, что у него другая технология мышления. В физике он – обычное явление, в биологии может оказаться новатором. Не случайно говорят, что открытия возникают на стыках наук.

Самый простой случай – это заимствование, без которого, вероятно, невозможно развитие науки. Например, методы и теоретические представления физики постоянно проникают в другие области естествознания, включаясь в контекст решения совсем других задач, далеких от физики. Каждое такое проникновение означает в то же время и монтаж. Микроскоп, будучи продуктом оптики, произвел, как известно, революцию в биологии, а затем в петрографии Работы в области радиоактивности привели к изменению представлений о природе земного тепла, о продолжительности существования Земли и Солнца, к новым методам измерения геологического времени. «Взаимосвязь между науками, – писал Э. Резерфорд, – очень интересно иллюстрируется той полемикой, которая разгорается периодически вот уже более половины столетия между представителями физики, с одной стороны, и геологии и биологии, с другой, по очень важному вопросу о возрасте Земли»[1] Думаю, что одной из ошибок Т. Куна, которая помешала ему понять механизм смены парадигм, было то, что он фактически рассматривал науку как закрытую систему, в то время как взаимодействие наук – это существенный фактор их развития.

Но многие биологи или геологи не следят за развитием физики, а физики – за развитием биологии или геологии. Это особенность индивидуальной эстафетной структуры личности. На уровне общей модели это выглядит следующим образом. Существует некоторая достаточно традиционная система разделения труда: есть врачи, а есть инженеры, есть ученые и т.д. Каждая из этих областей разбивается на еще более мелкие подразделения. Но личностные эстафетные структуры не совпадают с границами этих областей, они объединяют в себе самые различные точки социального пространства. Вот и получается, что фольклорист В.Я. Пропп анализирует строение волшебной сказки, опираясь на образец морфологии растений, психолог К. Левин строит психологическую торию поля с опорой на электродинамику Максвелла, В.В. Докучаев революционизирует почвоведение, придя туда из геологии и т.д Существует даже общее представление, что кардинальные инновации осуществляют «пришельцы».

---

[1] *Резерфорд* Э Радий – причина земного тепла // Эрнест Резерфорд Избранные научные труды Радиоактивность М , 1971

* * *

Что же такое познание с точки зрения эпистемологии? В нашу задачу не входило отвечать на этот вопрос, но в качестве итога всего изложенного само собой напрашиваются некоторые соображения С одной стороны, мы говорили о развитии человеческой деятельности как реальной, так и существующей на уровне проектов, о развитии как практической деятельности, так и познавательной, как реальных экспериментов, так и мысленных. С другой – речь шла о развитии механизмов социальной памяти – от социальных эстафет к знаниям и к коллекторским программам, от надличностных эстафетных структур типа языка к личностным эстафетным структурам. Было при этом показано, что механизмы памяти влияют на развитие деятельности. Например, появление знаний есть необходимое условие построения проектов новой деятельности. Что же такое познание как целое, как исторический процесс? Познание, как мне представляется, – это процесс развития механизмов и содержания социальной памяти. Под содержанием я при этом понимаю фиксацию деятельности в той или иной форме. Часто говорят, что познание – это отражение мира в сознании человека. Я думаю иначе. Познание – это не отражение, а в первую очередь строительство, строительство новых видов деятельности, реальной или на уровне мысленных экспериментов. В частности, любую теорию можно представить как мысленный эксперимент или как совокупность таких экспериментов Конечно, все это должно найти свое отражение в централизованной памяти социума. Но сам термин «отражение» приобретает здесь несколько иное значение: отражение как описание деятельности, которую мы сами творим в соавторстве с окружающим нас миром.

А.М. Анисов

Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины

Нередко чуть ли не главную проблему философии видят в вопросе о том, почему и зачем нужна (или не нужна) философия. Ну уж если статус философии проблематичен, тогда статус формальной философии для большинства философов сомнителен вдвойне. Формальный философ для них подобен человеку, вкладывающему средства в находящееся на грани банкротства предприятие. Между тем формальная философия не только не нуждается в оправдании, но и по факту (учитывая обилие формальных философских работ в мировой философии) «процветает без любого рекламирования»[1]. Поэтому остаётся либо обозревать основные направления формальной философии, либо продемонстрировать некоторые полученные в её рамках конкретные результаты.

Мы выбираем второй путь. Но каковы должны быть эти результаты, чтобы служить не случайными примерами, а представлять, так сказать, репрезентативную выборку из колоссального числа формально-философских достижений? Ограничимся одним разделом формальной философии – формальной эпистемологией (оставляя в стороне формальную логику, формальную онтологию[2], проблемы искусственного интеллекта и т.д.). Согласно В.Ф. Хендриксу, господствующая тенденция в современной теории познания – это путь неформальной эпистемологии. Альтернативная возможность – построение формальной эпистемологии при помощи мето-

---

[1] *Hendricks V F and Symons J* (eds) Formal Philosophy N Y Automatic Press / VIP, 2005 Preface Эта книга целиком посвящена ответам известных формальных философов на пять сформулированных редакторами вопросов, первые два из которых прямо касаются применения формальных методов в философии

[2] Если трудностей с поиском работ по современной формальной логике и искусственному интеллекту нет, то в отношении формальной онтологии это не так Среди малочисленных онтологических исследований на русском языке отметим монографию *Драгалина-Черная Е Г* Формальные онтологии аналитическая реконструкция М Альфа, 2000

дов логики, теории вычислимости, теории вероятностей[1]. При этом названные две тенденции не должны рассматриваться изолированно, поскольку между ними много общего как в собственно эпистемологическом содержании, так и в плане методологии[2]. На наш взгляд, это верно лишь в отношении теоретико-познавательных концепций, исходные основания которых в принципе допускают применение точных методов в эпистемологии. К таковым относится, например, концепция К. Поппера, но не учения Т. Куна или И. Лакатоса, изначально враждебно настроенные к любым формализмам.

Какие же проблемы являются основополагающими в неформальной эпистемологии? Ответ зависит от того, какую теорию познания – классическую или неклассическую – имеют в виду[3]. В классической постановке проблемная область формируется триадой понятий: субъект – объект – познание[4]. Субъекту противостоит объект как *объективная реальность*, которую необходимо познать посредством достижения *истины*. Самому субъекту места ни в объективной реальности, ни в полученной истине не остаётся. Более того, без субъекта вообще можно обойтись, как это утверждается в попперовской концепции объективного знания или «эпистемологии без познающего субъекта»[5]. В неклассической теории познания категории объективной реальности и истины фактически изгоняются и остаётся лишь *субъективно интерпретируемый субъект*[6].

Формальные методы по самой своей природе совершенно не приспособлены для описания феномена субъективного. Зато в отношении идеи истины проблема была решена: А. Тарским на основе логики и теории множеств была построена формальная теория истины. Меньше повезло в этом смысле понятию объективной реальности. Но теория истины без теории объективной реальности философски неполна. Отсюда двоякая цель данной статьи: во-первых, построить формальный аналог идеи объективной реально-

---

[1] Конечно, это не исчерпывающий перечень Сюда следует добавить теорию игр и теорию принятия решений, аксиоматическую теорию множеств и теорию категорий, кибернетику и информатику, синергетику и теорию катастроф и т д

[2] *Hendricks V F* Mainstream and Formal Epistemology N Y Cambridge University Press, 2006

[3] *Лекторский В А* Эпистемология классическая и неклассическая М , 2001

[4] Не случайно именно эта триада выбрана заголовком книги *Лекторский В А* Субъект, объект, познание М , 1980

[5] *Поппер К Р* Объективной знание Эволюционный подход М , 2002

[6] *Микешина Л А* Философия познания Полемические главы М , 2002

А.М. Анисов

Формальная эпистемология. Проблемы реальности и истины

Нередко чуть ли не главную проблему философии видят в вопросе о том, почему и зачем нужна (или не нужна) философия. Ну уж если статус философии проблематичен, тогда статус формальной философии для большинства философов сомнителен вдвойне. Формальный философ для них подобен человеку, вкладывающему средства в находящееся на грани банкротства предприятие Между тем формальная философия не только не нуждается в оправдании, но и по факту (учитывая обилие формальных философских работ в мировой философии) «процветает без любого рекламирования»[1]. Поэтому остаётся либо обозревать основные направления формальной философии, либо продемонстрировать некоторые полученные в её рамках конкретные результаты.

Мы выбираем второй путь. Но каковы должны быть эти результаты, чтобы служить не случайными примерами, а представлять, так сказать, репрезентативную выборку из колоссального числа формально-философских достижений? Ограничимся одним разделом формальной философии – формальной эпистемологией (оставляя в стороне формальную логику, формальную онтологию[2], проблемы искусственного интеллекта и т д). Согласно В.Ф. Хендриксу, господствующая тенденция в современной теории познания – это путь неформальной эпистемологии. Альтернативная возможность – построение формальной эпистемологии при помощи мето-

---

[1] *Hendricks V F and Symons J* (eds) Formal Philosophy N Y Automatic Press / VIP, 2005 Preface Эта книга целиком посвящена ответам известных формальных философов на пять сформулированных редакторами вопросов, первые два из которых прямо касаются применения формальных методов в философии

[2] Если трудностей с поиском работ по современной формальной логике и искусственному интеллекту нет, то в отношении формальной онтологии это не так Среди малочисленных онтологических исследований на русском языке отметим монографию *Драгалина-Черная Е Г* Формальные онтологии аналитическая реконструкция М Альфа, 2000

дов логики, теории вычислимости, теории вероятностей[1]. При этом названные две тенденции не должны рассматриваться изолированно, поскольку между ними много общего как в собственно эпистемологическом содержании, так и в плане методологии[2] На наш взгляд, это верно лишь в отношении теоретико-познавательных концепций, исходные основания которых в принципе допускают применение точных методов в эпистемологии К таковым относится, например, концепция К Поппера, но не учения Т. Куна или И. Лакатоса, изначально враждебно настроенные к любым формализмам.

Какие же проблемы являются основополагающими в неформальной эпистемологии? Ответ зависит от того, какую теорию познания – классическую или неклассическую – имеют в виду[3]. В классической постановке проблемная область формируется триадой понятий: субъект – объект – познание[4]. Субъекту противостоит объект как *объективная реальность*, которую необходимо познать посредством достижения *истины*. Самому субъекту места ни в объективной реальности, ни в полученной истине не остаётся Более того, без субъекта вообще можно обойтись, как это утверждается в попперовской концепции объективного знания или «эпистемологии без познающего субъекта»[5] В неклассической теории познания категории объективной реальности и истины фактически изгоняются и остаётся лишь *субъективно интерпретируемый субъект*[6].

Формальные методы по самой своей природе совершенно не приспособлены для описания феномена субъективного. Зато в отношении идеи истины проблема была решена· А Тарским на основе логики и теории множеств была построена формальная теория истины Меньше повезло в этом смысле понятию объективной реальности. Но теория истины без теории объективной реальности философски неполна Отсюда двоякая цель данной статьи во-первых, построить формальный аналог идеи объективной реально-

---

[1] Конечно, это не исчерпывающий перечень Сюда следует добавить теорию игр и теорию принятия решений, аксиоматическую теорию множеств и теорию категорий, кибернетику и информатику синергетику и теорию катастроф и т д

[2] *Hendricks V F* Mainstream and Formal Epistemology N Y Cambridge University Press, 2006

[3] *Лекторский В А* Эпистемология классическая и неклассическая М , 2001

[4] Не случайно именно эта триада выбрана заголовком книги *Лекторский В А* Субъект, объект, познание М . 1980

[5] *Поппер К Р* Объективной знание Эволюционный подход М , 2002

[6] *Микешина Л А* Философия познания Полемические главы М , 2002

сти и, во-вторых, расширить формальное определение истины до определения понятия реальной истины.

Понятие реальности и логика

Понятие *реальности* – философское. Ни одна из областей знания, кроме философии, не говорит о реальности как таковой. Наука *логика*, за исключением её чисто технических разделов, – часть философии. Точнее, когда логика выступает как теория рассуждений, – это философия. Когда логика теряет из виду рассуждения (заменяя их, например, изучением алгебр), она переходит в область математики. Логика как теория мышления – тоже философия, только устаревшая. Ибо будучи теорией рассуждений, логика касается не только мышления, но и того, о чём размышляют, т.е. реальности.

Как же рассуждают о реальности? Согласимся, весьма поразному! И дело здесь не только в философских разногласиях (одни говорят, что реальность – характеристика субъекта; другие считают, что реальность потому и реальность, что существует независимо от субъекта, и т.п.), хотя их следует иметь в виду. Проблема глубже. Когда физик рассуждает об элементарных частицах, физиолог о рефлексах, лингвист о глаголах, математик о числах, историк о феодализме, социолог о безработице, биолог о генах и т.д. и т.п., – все они говорят о реальности. А когда мы объясняем, где что купить, как пройти туда или сюда и каков на самом деле он или какова она, – разве не о реальности мы говорим? Выясняются, таким образом, две вещи. Во-первых, о реальности говорят все, кто вообще способен говорить и рассуждать. Во-вторых, говорят они о ней настолько по-разному, что люди перестают понимать друг друга. Специалист по квантовой механике не понимает астронома, и наоборот (хотя оба физики); математический логик и математик тополог далеки друг от друга, как «да» и «нет»; эволюционист не заменит генетика, а высококлассный генетик может ничего не смылить в эволюции; вдохновенные разговоры об общих знакомых оставят равнодушными тех, кто с ними не знаком... Продолжать можно до бесконечности. Как после всего сказанного понять тех философов, кто утверждает, что реальность *едина* (в любом смысле этого слова)? Особенно любопытно, когда при этом добавляют: «*на самом деле* едина».

Вот это «на самом деле», а также все аналогичные обороты типа: в действительности, в реальности, объективно и проч. и составляет проблему. Каждый, интересующийся философией, так или иначе сталкивался с утверждениями, в построение которых входит

пресловутое «на самом деле». Ситуация примерно такова. Вначале говорится, что наши знания о реальности такие-то и такие-то. Затем вдруг следует заявление: но *на самом деле* реальность не такая, а такая. С некоторым ужасом предвижу, что и многие читатели разделяют данный подход. Рассмотрим следующий пример. Лектор-философ объясняет слушателям, что ещё в древности некоторые мыслители пришли к правильному выводу о том, что Земля – шар. Затем он на мгновение задумывается и, тонко улыбнувшись, добавляет: но мы-то знаем, что «шар» – это абстракция, шаров на самом деле не бывает! Возникает законный вопрос: так Земля шар или не шар? Или надо принять диалектическое «и шар, и не шар»? Логика учит, что принятие противоречия вида А и неА ведёт к катастрофе, поскольку становится доказуемым любое утверждение. Это так и в классической логике, и в логике интуиционистской (а других логик в общем-то и нет в том смысле, что по ним либо вообще никто не рассуждает, либо рассуждают, да и то изредка, лишь их создатели). Остаётся выбрать одну из альтернатив. Какую выберем – ту, которая повествует о мудрости древних, догадавшихся, что Земля – шар, или, сурово следуя по пути истины, ту, которая утверждает, что Земля на самом деле не шар?

Если эта работа попадётся на глаза человеку, имеющему геологические познания, то ему весь спор по поводу формы Земли может показаться результатом невежества. Разве в современной геологии не было установлено, что Земля – не шар, а *геоид*. Однако, к сожалению, проблема отнюдь не исчезла. «Геоид» буквально означает «подобный Земле». Получается (включаем элементарную логику), что утверждение «Земля имеет форму геоида» трансформируется в тавтологию «Земля имеет форму, подобную форме Земли». Разумеется, геологи не приняли бы эту тавтологию в качестве ответа на вопрос о форме Земли. Вместо этого геология предлагает *формулу*, описывающую геоид (более сложную, чем формулу, описывающую поверхность шара). Но как только понятие «геоид» получает математически точное определение, вновь обретают силу прежние аргументы: «геоид» – это абстракция, геоидов, как и шаров, на самом деле не существует; следовательно, Земля – не геоид.

Теперь мы готовы поставить один из основных вопросов данной работы. Философская проблема заключается, конечно, не в специально-научном вопросе о форме Земли, а в том, *есть ли у нас основания судить о реальности иначе, чем это вытекает из полученных знаний об этой реальности*? Иными словами, правомерны ли выражения следующего вида: *мы имеем знание о том, что*

А (или неА); однако на самом деле в реальности имеет место неА (или А). Выше были приведены два, как нам представляется, показательных примера выражений такого рода. Сформулируем их кратко в общей форме. 1. Знание о реальности вообще и научное знание в особенности явно не образуют никакого единства; тем не менее, *на самом деле* реальность едина (или, если угодно, одна). 2. Все наши абстракции (особенно математические) в той или иной степени искажают реальность; реальность *на самом деле* не такая.

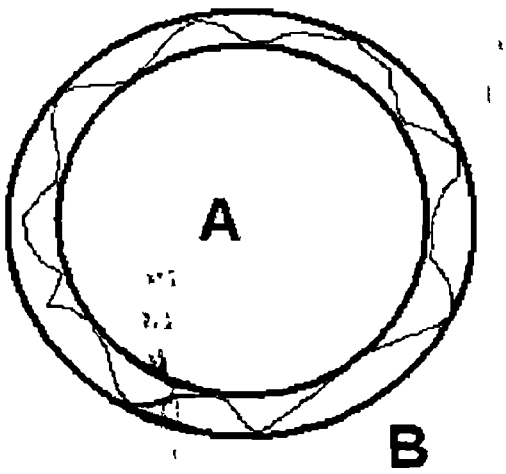
Мы полагаем, что тезисы 1 и 2 являются глубоко укоренёнными заблуждениями. Пролить свет на природу этих заблуждений позволяет современная логика. Вначале о тезисе 1. Логика членит мир по *объектно-предикатной схеме*. Иными словами, первичными сущностями признаются не физические атомы, не элементарные частицы, не идеальные числа, не сознательные личности и т.п., а объекты, которые обладают свойствами и вступают между собой в отношения. Ни сами объекты, ни их предикаты (т.е. свойства и отношения) заранее не предполагаются реальными. Одни из объектов реальны (атомы, элементарные частицы, люди), другие идеальны (числа) и т.д. Но вот интересный итог логического анализа: в логике отсутствует понятие о *совокупности всех возможных объектов*. Более узкая *совокупность всех возможных объектов науки* также отсутствует. В лучшем случае, да и то в весьма проблематичном смысле, можно вести речь о всех объектах какой-либо отдельной науки, например математики или физики. В общей ситуации логика предлагает использовать структуры вида $<U, R_1, R_2, \ldots, R_n>$, где U – ограниченная область объектов (ограниченная в том смысле, что имеются и другие, отличные от U, области объектов), а R_i – предикаты, соотнесённые с объектами из U. Другая совокупность объектов, скажем V ($U \neq V$), породит, вообще говоря, и другие предикаты Q_j, причём связи между структурами $<U, R_1, R_2, \ldots, R_n>$ и $<V, Q_1, Q_2, \ldots, Q_m>$ может не быть, независимо от того, реальны ли объекты из U и V.

Поэтому на основании логических данных правомерно говорить о плюрализме реальностей, об их множественности, несводимости друг к другу и т.п., но нет оснований вести речь об одной реальности или, тем более, о единой реальности.

Против сделанного вывода могут привести притчу о слоне, которого ощупывают слепые и приходят к не согласующимся представлениям об этом животном. А что, если представления слепых рассмотреть как аналог знаний или наук, а слона – как реальность? Разве притча не демонстрирует, как знания не согласуются между собой, в то время как реальность не только одна, но и едина? Но

будем последовательны. В основе притчи лежит предпосылка о том, что мы *уже знаем*, что такое слон сам по себе. Применительно к нашей ситуации это означало бы, что кто-то заранее, до получения результатов наук, уже знает, какова реальность на самом деле. Спрашивается, откуда он это знает? Кто ему шепнул, что реальность на самом деле едина и почему мы должны этому невразумительному шепоту верить? Хотя, увы, многие (и даже называющие себя учёными) верят в знание, получаемое каким-либо сверхъестественным путём. Мы не будем с ними спорить. Бесполезно вести дискуссию с людьми, которых уже озарил свет сверхъестественной Истины, возвысивший их над прочими смертными.

Теперь о тезисе 2. Логика требует, чтобы свойства и отношения объектов определялись точно. При этом *никаких степеней точности логика изначально не вводит*. Например, сравним числа 5 и 8. Утверждения «8 больше 5» и «8 больше 5 на 3» имеют логически одинаковую степень точности в теории чисел (как, между прочим, и отрицания этих утверждений, несмотря на их ложность в упомянутой теории). Психологически кажется, что первое утверждение менее точно, чем второе, но, повторим, с логической точки зрения это не так. Другой вопрос, что познающего субъекта интересуют разные аспекты изучаемой области объектов. Мы можем интересоваться качественным порядком чисел ($n > m$?), а можем интересоваться и количественной оценкой этого порядка ($n > m$ на k ?). Применительно к рассуждениям о реальных объектах наблюдается та же самая картина. Если мы желаем всего лишь отличить Землю по форме от плоских, кубических, пирамидальных и конусообразных объектов, то качественная характеристика «Земля – шар» вполне правомерна. Если же мы хотим иметь количественные характеристики формы Земли, то должны ли мы непременно утверждать, что «Земля – геоид»? Вовсе не должны. Дело только за тем, чтобы в соответствующих теориях сделать нужные высказывания точными. Решать эту задачу можно по-разному. Например, назовём физическое тело s *реальным шаром*, если существуют две идеальные (математические) сферы A и B такие, что а) тело s полностью заполняет сферу B; б) s не выходит за границы сферы A; в) разность между диаметрами A и B составляет менее 1% от диаметра B



А (или неА); однако на самом деле в реальности имеет место неА (или А). Выше были приведены два, как нам представляется, показательных примера выражений такого рода. Сформулируем их кратко в общей форме. 1. Знание о реальности вообще и научное знание в особенности явно не образуют никакого единства; тем не менее, *на самом деле* реальность едина (или, если угодно, одна). 2. Все наши абстракции (особенно математические) в той или иной степени искажают реальность; реальность *на самом деле* не такая.

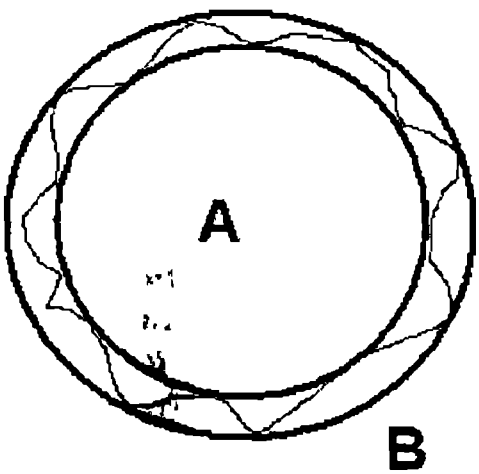
Мы полагаем, что тезисы 1 и 2 являются глубоко укоренёнными заблуждениями. Пролить свет на природу этих заблуждений позволяет современная логика. Вначале о тезисе 1. Логика членит мир по *объектно-предикатной схеме*. Иными словами, первичными сущностями признаются не физические атомы, не элементарные частицы, не идеальные числа, не сознательные личности и т.п., а объекты, которые обладают свойствами и вступают между собой в отношения. Ни сами объекты, ни их предикаты (т.е. свойства и отношения) заранее не предполагаются реальными. Одни из объектов реальны (атомы, элементарные частицы, люди), другие идеальны (числа) и т.д. Но вот интересный итог логического анализа: в логике отсутствует понятие о *совокупности всех возможных объектов*. Более узкая *совокупность всех возможных объектов науки* также отсутствует. В лучшем случае, да и то в весьма проблематичном смысле, можно вести речь о всех объектах какой-либо отдельной науки, например математики или физики. В общей ситуации логика предлагает использовать структуры вида $<U, R_1, R_2, \ldots, R_n>$, где U – ограниченная область объектов (ограниченная в том смысле, что имеются и другие, отличные от U, области объектов), а R_i – предикаты, соотнесённые с объектами из U. Другая совокупность объектов, скажем V ($U \neq V$), породит, вообще говоря, и другие предикаты Q_j, причём связи между структурами $<U, R_1, R_2, \ldots, R_n>$ и $<V, Q_1, Q_2, \ldots, Q_m>$ может не быть, независимо от того, реальны ли объекты из U и V.

Поэтому на основании логических данных правомерно говорить о плюрализме реальностей, об их множественности, несводимости друг к другу и т.п., но нет оснований вести речь об одной реальности или, тем более, о единой реальности.

Против сделанного вывода могут привести притчу о слоне, которого ощупывают слепые и приходят к не согласующимся представлениям об этом животном. А что, если представления слепых рассмотреть как аналог знаний или наук, а слона – как реальность? Разве притча не демонстрирует, как знания не согласуются между собой, в то время как реальность не только одна, но и едина? Но

будем последовательны. В основе притчи лежит предпосылка о том, что мы *уже знаем*, что такое слон сам по себе. Применительно к нашей ситуации это означало бы, что кто-то заранее, до получения результатов наук, уже знает, какова реальность на самом деле. Спрашивается, откуда он это знает? Кто ему шепнул, что реальность на самом деле едина и почему мы должны этому невразумительному шепоту верить? Хотя, увы, многие (и даже называющие себя учёными) верят в знание, получаемое каким-либо сверхъестественным путём. Мы не будем с ними спорить. Бесполезно вести дискуссию с людьми, которых уже озарил свет сверхъестественной Истины, возвысивший их над прочими смертными.

Теперь о тезисе 2. Логика требует, чтобы свойства и отношения объектов определялись точно. При этом *никаких степеней точности логика изначально не вводит*. Например, сравним числа 5 и 8. Утверждения «8 больше 5» и «8 больше 5 на 3» имеют логически одинаковую степень точности в теории чисел (как, между прочим, и отрицания этих утверждений, несмотря на их ложность в упомянутой теории). Психологически кажется, что первое утверждение менее точно, чем второе, но, повторим, с логической точки зрения это не так. Другой вопрос, что познающего субъекта интересуют разные аспекты изучаемой области объектов. Мы можем интересоваться качественным порядком чисел ($n > m$?), а можем интересоваться и количественной оценкой этого порядка ($n > m$ на k ?). Применительно к рассуждениям о реальных объектах наблюдается та же самая картина. Если мы желаем всего лишь отличить Землю по форме от плоских, кубических, пирамидальных и конусообразных объектов, то качественная характеристика «Земля – шар» вполне правомерна. Если же мы хотим иметь количественные характеристики формы Земли, то должны ли мы непременно утверждать, что «Земля – геоид»? Вовсе не должны. Дело только за тем, чтобы в соответствующих теориях сделать нужные высказывания точными. Решать эту задачу можно по-разному. Например, назовём физическое тело s *реальным шаром*, если существуют две идеальные (математические) сферы A и B такие, что а) тело s полностью заполняет сферу B; б) s не выходит за границы сферы A; в) разность между диаметрами A и B составляет менее 1% от диаметра B



(на рисунке масштаб не соблюдён). Для Земли можно указать требуемые сферы (геологические подробности мы опускаем), так что теперь со всей возможной (если хотите, с математической) точностью мы можем утверждать, что геоид впишется между данными сферами и что «Земля – реальный шар».

Спросим себя, в каком смысле абстрактные математические сферы А и В, удовлетворяющие приведённым условиям применительно к Земле, дают искажённое представление о реальности, в данном случае – о реальной форме Земли? Ю.В. Ивлев в частной беседе предложил следующий ответ. Между сферами А и В умещаются поверхности неограниченного множества объектов. Какой же из них Земля? Значит, абстракции искажают реальность, в данном случае – реальную форму Земли. Согласимся, что понятие реального шара, будучи математически точным, не удовлетворяет требованиям точности, предъявляемым геологической наукой по данному вопросу (подобно тому, как школьного учителя может не удовлетворять ответ «8 больше 5», поскольку он хочет услышать, на сколько больше). Конечно, сферы А и В можно было бы заменить идеальными геоидами, но это ничего не изменит по сути. Проблема в том, можно ли требовать неограниченного увеличения точности определения характеристик реальных объектов, в данном случае – формы Земли? Нам представляется, что ответ должен быть отрицательным. Даже если не вспоминать о принципе неопределенности Гейзенберга, достаточно простого здравого смысла, чтобы понять нелепость требования неограниченного увеличения точности. Если на форму Земли будут влиять волны в океане, построенный новый дом, сидящий или стоящий человек, или ямка в песке, выкопанная ребенком, – то разве не очевидна абсурдность такой псевдоточности?

Итак, по здравому размышлению следует признать, что абстракции не только не искажают, но только они и дают возможность построения точного определения понятия «реальный шар» посредством установления строгой *идеальной границы* между теми физическими объектами, которые обладают этим свойством, и теми, которые им не обладают. Аналогичным образом работают в познании и другие идеальные абстракции. **Роль абстракций (в том числе математических) в познании с логических позиций состоит в том, что они *идеально ограничивают* реальные объекты и тем самым позволяют *определять* предикаты этих объектов со всей возможной степенью строгости и точности**. Без абстракций наши познавательные способности остались бы на уровне познавательных процессов животных. С этой точки зрения прогресс

в познании не сводится только к увеличению строгости (линия *дологическое знание – логически оформленное знание*), но требует логически корректной разработки всё усложняющихся абстрактных теорий описания реальностей (линия *простые теории – сложные теории*).

В числе таких теорий должно найтись место и для логически точно оформленных философских концепций реальности. Один из возможных путей построения подобных теорий предлагается ниже.

Теория ZFAE строится на базе модифицированной теории ZFA – теории множеств с атомами[1]. Язык ZFAE содержит два сорта переменных – по *ментальным* объектам (множествам и атомам)[2] $x, y, z, x_1, y_1, z_1, \ldots, x_n, y_n, z_n, \ldots$ и по *реальным* объектам $X, Y, Z, X_1, Y_2, Z_3, \ldots, X_n, Y_n, Z_n, \ldots$. Имеется три символа бинарных отношений: равенства =, принадлежности $\in$ и причастности ε. В язык теории ZFAE входят также две индивидные константы ментального уровня $\varnothing$ и A. Условимся вместо формул вида $\neg(x \in y)$ писать $x \notin y$. Чтобы сократить количество аксиом, примем также соглашение, что выделенные полужирным шрифтом переменные $\mathbf{x}, \mathbf{y}, \mathbf{z}, \mathbf{x}_1, \mathbf{y}_1, \mathbf{z}_1, \ldots, \mathbf{x}_n, \mathbf{y}_n, \mathbf{z}_n$ могут означать как переменные по ментальным объектам $x, y, z, x_1, y_1, z_1, \ldots, x_n, y_n, z_n$, так и переменные по реальным объектам $X, Y, Z, X_1, Y_2, Z_3, \ldots, X_n, Y_n, Z_n$. Аксиомами ZFAE будут следующие утверждения.

0. *Аксиомы равенства*:

$$\mathbf{x}(\mathbf{x} = \mathbf{x});$$
$$(\mathbf{x}_1 = \mathbf{y}_1 \;\&\; \ldots \;\&\; \mathbf{x}_n = \mathbf{y}_n) \to (A(\mathbf{x}_1, \ldots, \mathbf{x}_n) \to A(\mathbf{y}_1, \ldots, \mathbf{y}_n)),$$

где $\mathbf{x}$, $\mathbf{x}_i$ и $\mathbf{y}_i$ являются переменными *любого* сорта, и формула A также может быть *любой*. Например, A может содержать двухместный предикатный символ ε и переменные по объектам любых сортов. Так, предположив, что $x = Y$ и что $x \varepsilon Z$, моментально получим заключение $Y \varepsilon Z$.

1. *Аксиома пустого множества*:

$$\forall \mathbf{x}(\mathbf{x} \notin \varnothing) \;\&\; y(y = \varnothing).$$

Часть $y(y = \varnothing)$ гарантирует отнесенность $\varnothing$ к ментальным объектам. В полном виде эта аксиома распадается на две: $\forall x(x \notin \varnothing)$ &

---

[1] Теория ZFA обсуждается в кн *Йех Т* Теория множеств и метод форсинга М , 1973

[2] Множества представляют *идеальные* объекты, атомы – *темпоральные* объекты ментального мира Обсуждение понятий ментального мира, идеальных и темпоральных объектов см в статье *Анисов А М* Типы существования // Вопросы философии 2001 № 7

&.y(y = ∅) и X(X ∉ ∅) &.y(y = ∅). Ниже следующие полужирные сокращения раскрываются аналогичным образом.

2. *Аксиома множества атомов*:

$$\forall x(x \in A \leftrightarrow (x \neq \varnothing \ \& \ \forall \mathbf{y}(\mathbf{y} \notin x))) \ \&.y(y = A).$$

Вновь часть.y(y = *A*) нужна для спецификации *A* как ментального объекта. Будем называть элементы из *A* *ментальными атомами*, а *множествами* – ментальные объекты, не являющиеся атомами. Иными словами, x – ментальный атом, если и только если x ∈ *A*, и x – множество, если и только если x ∉ *A*. В частности, ментальный объект ∅ в силу определения является множеством. То, что ментальный объект *A* также множество, будет установлено ниже. Отметим, что теория ZFAE не запрещает ситуацию X(X ∈ *A*) или даже ситуацию полного включения реальных объектов в *A*: X(X ∈ *A*). Те X, для которых верно X ∈ *A* (если таковые существуют), также будут ментальными атомами. Но если X ∉ *A*, то отсюда не вытекает, что X – множество.

3. *Аксиома экстенсиональности для множеств*:

$$(\forall x \notin A)(\forall y \notin A)(x = y \leftrightarrow \forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in x \leftrightarrow \mathbf{z} \in y)).$$

Эта аксиома устанавливает условия равенства множеств, но ничего не сообщает об условиях равенства атомов, реальных объектов или реальных и ментальных объектов. Вполне может случиться, что найдутся X, Y такие, что $\forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in X \leftrightarrow \mathbf{z} \in Y)$, но X ≠ Y. Или найдутся X. y, для которых верно $\forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in X \leftrightarrow \mathbf{z} \in y)$, но вновь X ≠ y. Аксиома экстенсиональности не выполняется и для атомов из *A*, если количество таких атомов более одного.

4. *Аксиома пары для множеств и атомов из A*:

$$\forall x \forall y \exists z \forall \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in z \leftrightarrow \mathbf{z}_1 = x \vee \mathbf{z}_1 = y).$$

Для любых множеств или атомов x и y, множество, существование которого утверждает эта аксиома, обозначается через {x, y}. Для данных x и y оно единственно в силу аксиомы экстенсиональности.

5. *Аксиома суммы или объединения для множеств и атомов из A*:

$$\forall x(\exists y \notin A)\forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in y \leftrightarrow \exists \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in x \ \& \ \mathbf{z} \in \mathbf{z}_1)).$$

Вновь множество, существование которого утверждается, единственно. Его обозначением является ∪x. В частности, ∪∅ = ∅ и если x – атом, то ∪x = ∅. Если в формулировке аксиомы опустить требование y∉*A*, то единственность уже не гарантирована: ничто не мешает для атома *a* из *A* положить ∪∅ = *a* и ∪*a* = *a*.

Чтобы сформулировать аксиому степени, нам понадобится понятие *реального атома*: $PA(X) \leftrightarrow_{Df} \mathbf{x}(\mathbf{x} \notin X)$. Таким образом, наряду с ментальными атомами из A в теории ZFAE могут иметься реальные атомы. Причем заранее не предполагается, в каких отношениях находятся реальные и ментальные атомы. Например, может существовать X такой, что PA(X) и при этом $X \in A$. Или же, напротив, $X(PA(X) \rightarrow X \notin A)$.

6. *Аксиома множества степени*:

$$\forall x \exists y \forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in y \leftrightarrow \mathbf{z} \subseteq x),$$

где $\mathbf{z} \subseteq x \leftrightarrow_{Df} \mathbf{z} \notin A \ \& \ \neg PA(\mathbf{z}) \ \& \ \forall \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in \mathbf{z} \rightarrow \mathbf{z}_1 \in x)$. Условие, что всякое подмножество $\mathbf{z}$ не является атомом (ни ментальным, ни реальным), обеспечивает верность предложения $\forall x(\varnothing \subseteq x)$, однако предотвращает $\boldsymbol{a} \subseteq x$ для любого x в том случае, если $\boldsymbol{a}$ – атом (реальный или ментальный). Например, $\neg(\boldsymbol{a} \subseteq \boldsymbol{a})$, но $x \subseteq x$, если x – множество. Единственность множества-степени для всякого x следует из аксиомы экстенсиональности, что позволяет ввести для него обозначение S(x). По аксиоме степени $S(\varnothing) = \{\varnothing\}$ и $S(a) = \{\varnothing\}$, если a – атом из A, то есть единственным подмножеством пустого множества и ментальных атомов является пустое множество.

7. *Аксиома бесконечности*:

$$\exists x(\varnothing \in x \ \& \ \forall y(y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x)),$$

где результат операции $x \cup y$, по определению, удовлетворяет условию $\forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in x \cup y \leftrightarrow \mathbf{z} \in x \vee \mathbf{z} \in y)$. Существование множества $x \cup y$ гарантируется аксиомой пары и аксиомой суммы: $x \cup y =_{Df} \cup\{x, y\}$, а его единственность – аксиомой экстенсиональности.

8. *Схема аксиом подстановки*:

$$x(\forall \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in x \rightarrow \exists! \mathbf{z} F(\mathbf{z}_1, \mathbf{z})) \rightarrow$$
$$(\exists y \notin A) \forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in y \leftrightarrow \exists \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in x \ \& \ F(\mathbf{z}_1, \mathbf{z}))),$$

где $\exists!$ означает «существует и единственный», а $F(\mathbf{z}_1, \mathbf{z})$ – любая формула, не содержащая переменную y свободно. Условие $y \notin A$ позволяет предотвратить появление ментальных атомов в качестве результатов применения схемы подстановки при ложности

$$\exists \mathbf{z}_1(\mathbf{z}_1 \in x \ \& \ F(\mathbf{z}_1, \mathbf{z})).$$

8′. *Схема аксиом выделения подмножества* (значок ′ указывает, что данная схема аксиом выводится из остальных):

$$\forall x(\exists y \notin A)\forall \mathbf{z}(\mathbf{z} \in y \leftrightarrow \mathbf{z} \in x \ \&\ F(\mathbf{z})),$$

где $F(\mathbf{z})$ – произвольная формула, в которую y не входит свободно. Как обычно, обозначим множество, являющееся результатом выделения, через $\{\mathbf{z} \in x \mid F(\mathbf{z})\}$. Вновь условие $y \notin A$ позволяет предотвратить появление ментальных атомов в качестве результатов применения схемы выделения в тех случаях, когда нет таких $\mathbf{z}$, что $\mathbf{z} \in x \ \&\ F(\mathbf{z})$, так что будет выполнено $\{\mathbf{z} \in x \mid F(\mathbf{z})\} \subseteq x$ для любого x.

9. *Аксиома регулярности*:

$$\forall x(\exists z(z \in x) \rightarrow \exists y(y \in x \ \&\ y \cap x = \varnothing)).$$

Здесь результат операции $y \cap x$ при помощи схемы выделения определен следующим образом: $y \cap x =_{Df} \{\mathbf{z} \in x \cup y \mid \mathbf{z} \in x \ \&\ \mathbf{z} \in y\}$.

Теперь можно показать, что A – действительно множество, а не ментальный атом, т. е. что $A \notin A$. В противном случае предположим $A \in A$ и возьмем синглетон $\{A\}$ (существующий в силу аксиомы пары: $\{A, A\} =_{Df} \{A\}$). Этот синглетон содержит единственный элемент A, и поэтому по аксиоме регулярности должно быть выполнено $\{A\} \cap A = \varnothing$. Однако $A \in \{A\}$ и $A \in A$ по предположению, что влечет $A \in (\{A\} \cap A)$ и $\{A\} \cap A \neq \varnothing$. Получили противоречие.

Сформулируем аксиому выбора. Чтобы избежать излишних технических деталей, воспользуемся тем известным фактом, что отношение «y есть функция с областью определения x» выразимо на языке теории множеств ZF.

10. *Аксиома выбора*:

$$(\forall x \notin A)\exists y(y \text{ есть функция с областью определения } x \ \&$$

$$\forall z(z \in x \ \&\ \exists z_1(z_1 \in z) \rightarrow y(z) \in z)).$$

На этом список аксиом теории ZFAE завершен. Никаких специфических аксиом для реальных объектов и отношения причастности ε, как мы видели, изначально не предлагается. Можно было бы даже не предполагать и того, что реальные объекты и отношение причастности ε подчиняются аксиомам равенства, но тогда мы лишились бы возможности сравнения реальных и ментальных объектов хотя бы на предмет их совпадения или несовпадения. В любом случае нам не избежать принятия некоторой логики реальных объектов. Можно было бы эту логику сделать неклассической (оставив классику для ментального мира), отрицать применимость равенства для реальных объектов (скажем, не принимать или даже отрицать, что $X(X = X)$) и т.п. Однако, повторим, все равно так или

иначе придется что-то принимать. Наша позиция состоит в том, что классическая логика, даже если она появилась и сформировалась скорее из опыта работы с идеальными математическими объектами, через применимость математики к реальному миру также обнаружила свою к нему причастность. В конце концов, любой исследователь реального мира фактически пользуется исключительно классической логикой. Даже в таких экзотических областях, как теория относительности или квантовая физика, использование какой-либо неклассической логики вовсе не обязательно. Вполне можно обойтись логикой классической, перенося тяжесть теоретических проблем на прикладные (нелогические) постулаты.

Сказанное напрямую касается и предмета данной работы. Мы не считаем проблему статуса реальности и её отношения к ментальному миру проблемой *чистой* логики. Как известно, логика как таковая (будь она классической, модальной, интуиционистской или релевантной) не отличает реально существующее от существующего в мысли или в воображении. Для проведения соответствующего различия вновь не обязательно менять саму логику. Достаточно расширить её принятием подходящих прикладных аксиом. Вопрос в том, что это за аксиомы, каковы наиболее общие свойства ментальных и реальных объектов, которые должны быть в них отражены.

Ментальные объекты принадлежат ментальному миру (сознанию, психике, мыслимому и т.п.). Это *мы* выбираем исходные индивиды (атомы и пустое множество), затем строим из них совокупности (множества) по определённым *нами* же выбранным правилам. Иными словами, ментальный мир хотя бы отчасти нам подконтролен. Вопрос же о свойствах реальных объектов и отношения ε открыт. В зависимости от выбора той или иной философской позиции принимаются соответствующие постулаты о реальности. Два основных вопроса, на которые необходимо ответить в связи с этим, следующие. Во-первых, возникает вопрос о том, как *соотносятся* реальные и ментальные объекты. Во-вторых, это вопрос о *познаваемости* реальных объектов. Основные философские концепции реальности вытекают из определенных ответов на данные вопросы. В отношении первого вопроса существуют три радикальные позиции, которые мы назовем солипсизмом и реализмом (две формы монизма) и дуализмом.

Солипсизм. Существует только ментальный мир. То, что называют реальным миром, – лишь часть мира ментального. Формально этой позиции соответствует постулат

$$\dot{X}x(X = x) \qquad (C).$$

(Всякий называемый реальным объект *X* является на самом деле некоторым ментальным объектом x.)

Реализм. Существует только реальный мир. В универсуме нет ничего, кроме объективной реальности. Ментальные объекты лишь разновидность реальных объектов:

$$\dot{x}X(x = X) \qquad (P).$$

(Всякий называемый ментальным объект *x* является на самом деле некоторым реальным объектом *X*.)

Дуализм. Реальный и ментальный миры различны. Никакой реальный объект не является ментальным, и наоборот. Соответствующий формальный постулат, стало быть, таков:

$$X\neg x(X = x) \qquad (Д).$$

Эквивалентной формой постулата (Д) будет аксиома

$$\dot{X}x(X \neq x) \qquad (Д^*),$$

которая наглядно демонстрирует симметрию реального и ментального миров как отделенных друг от друга феноменов.

По поводу таким образом введенных солипсизма и реализма могут возразить, что солипсисты и реалисты в действительности занимали и занимают несовместимые позиции, тогда как (С) и (Р) вполне совместимы между собой. Согласимся, что с исторической точки зрения это замечание верно. Однако формальный анализ позволяет увидеть другое: из растворения реальности в ментальности логически не вытекает запрет на реализм, а из тезиса, что нет ничего, кроме объективной реальности, логически не выводится отрицание солипсизма. Поэтому исторически существовавшим солипсистам и реалистам просто-напросто приходилось отвергать позиции друг друга путем *волевого постулирования* соответствующих отрицаний. Т.е. солипсист наряду с постулатом (С) вынужден будет принять и постулат ¬(Р), а реалист, в свою очередь, принять не только постулат (Р), но и постулат ¬(С). Другой вопрос, что они этого не осознавали, ошибочно полагая, что монистическое утверждение психики или, например, материи в качестве единственной реальности автоматически отбрасывает конкурирующую теорию. В любом случае позиции солипсизма и реализма сходятся в пункте признания возможности *совпадения* ментальных и реальных объектов, что формально выражается суждением

$$\dot{x}X(x = X) \qquad (CP).$$

Данное суждение тривиально вытекает как из (С), так и из (Р), но является несовместимым с дуализмом (Д).

Что еще более интересно, нашлись философы, которые, по сути, принимали конъюнкцию (С) & (Р). В качестве примера вспомним позитивистов второй волны, отстаивавших условность деления объектов на физические и психические и утверждавших, что любой объект может быть представлен в познании либо как физический, либо как психический. Недавно мне пришлось услышать от одного физика-теоретика, что физические явления проистекают из вещей, которые могут быть названы как материальными, так и идеальными. В общем, дух второго позитивизма еще жив. Однако эта позиция является эклектической и потому не заслуживает места в проводимой классификации. Также нет нужды помещать туда всевозможные метапозиции, например, типа юмовской. Как известно, суть скептической точки зрения Д. Юма на проблему реальности состоял в отказе дать определенный ответ на вопрос о статусе реальности, что в нашей терминологии выражается дизъюнкцией или (С), или (Р), или (Д) ((С) $\vee$ (Р) $\vee$ (Д)).

Реализм далее подразделяется на такие формы монизма, как материализм и идеализм (объективный), но обсуждение этого потребовало бы введения весьма сложных понятий пространства и времени, что выходит за границы решаемых в данной работе задач.

Термин «дуализм» используется не в традиционном смысле постулирования существования двух независимых друг от друга субстанций, а в более общем значении, связанном с жестким разделением ментального и реального миров. Разумеется, традиционный дуалист типа Р. Декарта окажется дуалистом и в нашем смысле, но не наоборот. В этом втором значении (но не в первом) дуалистом окажется, например, И. Кант. По видимости, он принимал более слабую версию дуализма, связанную с утверждением существования вещей самих по себе[1] за пределами ментальных конструкций: $\underset{\cdot}{X}x(X \neq x)$ Однако вряд ли бы Кант принял суждение (СР), выражающее возможность совпадения некоторой вещи самой по себе и ментального образования. А отсюда следует, что им был

[1] Ц Г Арзаканян отмечает, что данный Н О Лосским перевод знаменитого выражения Канта «das Ding an sich» как «вещи в себе» объективно «не передает смысла немецкого термина, в действительности означающего "вещь, существующая сама по себе" Выражение же "вещь в себе" не только искажает кантовское понятие, но в известной мере и мистифицирует его» См *Кант И* Критика чистого разума / Пер с нем Н Лосского сверен и отредактирован Ц Г Арзаканяном и М И Иткиным, Прим Ц Г Арзаканяна М , 1994 С 547 Аналогичной точки зрения придерживается Н В Мотрошилова.

бы принят постулат (Д), или, что логически то же самое, постулат (Д*). В то же время Платон, проповедовавший своеобразный дуализм идей и вещей, не был последовательным дуалистом в нашем смысле, поскольку источник ментальности – душа принадлежала миру подлинно реального бытия в качестве эйдоса. Тем самым вроде бы принимается неприемлемое для дуализма суждение $\dot{X}x(X = x)$ (эквивалентное (СР)).

Используя возможности языка теории ZFAE, уточним позицию дуализма, который назовем ε-дуализмом.

ε-дуализм. Эта форма дуализма принимает следующие постулаты:

Д*;

$\dot{x}\dot{X}Y((x \notin X) \& (X \notin Y))$;

$\dot{x}yX(\neg(x \varepsilon X) \& \neg(X \varepsilon x) \& \neg(x \varepsilon y))$.

Смысл этих постулатов в том, что предикаты ∈ и ε как бы разводятся по разным мирам. Но если в отношении предиката ε такое разведение оказывается полным (никакие ментальные образования не могут вступать в отношение ε с объектами любых типов), то в отношении предиката ∈ не запрещается ситуация X ∈ x для некоторых X и x. Почему эта ситуации не запрещена – рассматривается ниже. Теорию, получающуюся из ZFAE добавлением трех данных постулатов, обозначим через ZFAε.

Перейдем теперь к обсуждению вопроса о познаваемости реальности. На этот раз основных позиций окажется много больше, в зависимости от степени признания или отрицания *познаваемости реальности*, а также в зависимости от признания или отрицания достижимости *реальной истины*. Проблема, таким образом, сводится к логически и философски корректному формулированию постулатов о познаваемости реальности и о достижимости реальной истины.

Но что по сути означает познаваемость? Чтобы найти ответ на данный вопрос, обратимся вначале к ментальным объектам. Что такое *x*? – Нечто неизвестное, неопределенное, непонятное. Положение дел не изменится, если дать этому *x* новое имя, обозначив его, скажем, атомом $c \in A$, что формально может быть представлено упорядоченной парой $<c, x>$. Значит, проблема познания не решается раздачей имен, вопреки имевшему и имеющему место сейчас заблуждению. А если сказать, что *c* – натуральное число? Пусть $н \in A$ и *y* – множество натуральных чисел (существование этого множества доказуемо в ZF). Вновь воспользуемся атомом как

именем, на этот раз множества натуральных чисел y, образовав пару $<н, y>$. Конструкцию $<c, н>$ в этом случае можно рассматривать как внутреннее утверждение (построенное средствами теории ZFA как объект этой теории) о том, что c – натуральное число. Это утверждение будем считать истинным, если $x \in y$, и будем считать ложным, если $x \notin y$.

По-видимому, многие согласятся, что независимо от истинности или ложности внутреннего утверждения $<c, н>$ это будет первый познавательный акт в отношении неизвестного x, поименованного посредством c. Это верно при условии, что свойство «*Натуральное число(x)*», представленное множеством y, полагается известным в какой-то степени.

Каков гносеологический смысл этих простых рассуждений? Он заключается в том, что познание объекта осуществляется не непосредственно, а через приписывание ему известных познающему субъекту атрибутов, или, говоря более современным языком, через установление его предикатов, т.е. свойств и тех отношений, в которые он вступает с другими объектами. Неизвестные объекты обретают все бо́льшую познавательную определенность по мере выявления их предикатов, а последние также должны в той или иной мере быть познанными в том смысле, что должно быть частично или полностью известно, какие объекты ими обладают. Сказанное верно как для ментальных, так и для реальных объектов. Таким образом, *в самом общем виде познаваемость объекта состоит в обладании им познанными предикатами.*

Другой вопрос, что, в отличие от ментальных объектов, реальные объекты, если они вообще познаваемы, обладают реальными свойствами и вступают в реальные отношения независимо от того, есть ли на свете тот субъект, который реализует в исследовании эту познаваемость. Да и что может скрываться за реальными предикатами (повторим, если они вообще существуют) и, тем более, за их познанием? В целях простоты и краткости ограничимся в данной работе обсуждением только проблемы *реальных сингулярных предикатов*, т.е. *реальных свойств.*

Для концепции реальности $ZFAE_C$ ($ZFAE_C = ZFAE + C$) *все* реальные объекты безусловно познаваемы, поскольку любой реальный X совпадает с некоторым ментальным x, а с этим последним (а, значит, и с X) можно проводить любые операции, устанавливающие его свойства и отношения с другими объектами. Аналогичным образом, в теориях $ZFAE_P$ и $ZFAE_{CP}$ безусловно познаваемыми будут все реальные X, для которых найдется x такой, что $X = x$.

Другое дело дуалистические теории реальности $ZFAE_Д$ или ZFAε. Здесь не существует тривиального варианта ответа на вопрос о том, что означает познаваемость реального объекта *X*, поскольку реальный и ментальный миры на уровне объектов в силу постулатов этих теорий отделены друг от друга. Однако познаваемость реальности предполагает, тем не менее, какую-то связь между реальностью и ментальностью. Так как объекты не могут образовывать эту связь, остается искать ее в их предикатах.

Решающий шаг состоит в принятии тезиса о том, что *субъект познания в состоянии образовывать совокупности или множества хотя бы некоторых реальных объектов*. При этом, поскольку упомянутые множества образует именно субъект, нет никаких причин считать их реальными объектами. Логичнее было бы отнести такие множества к категории ментальных объектов.

Представим себе далекого от цивилизации человека, впервые увидевшего неработающий портативный компьютер. Этот человек совершенно не имеет представления о том, что находится перед ним, для чего это и т.п. Однако нет сомнений, что он в состоянии идентифицировать компьютер как единичный реальный объект, единственное очевидное свойство которого – быть самим собой. В рассматриваемой теории данной ситуации соответствует образование ментального синглетона $x = \{X\}$, где X – реальный портативный компьютер. Аналогичным образом, увидев настольный компьютер в привычной обстановке (в хижине, например), наш персонаж вряд ли идентифицирует его как один объект. Вместо этого он образует ментальную тройку или множество $y = \{X_1, X_2, X_3\}$, элементы которого соответствуют монитору, системному блоку и клавиатуре. Далее он может объединить все эти незнакомые предметы в ментальную четвёрку $z = \{X\} \cup \{X_1, X_2, X_3\} = \{X, X_1, X_2, X_3\}$, или образовать ментальные пары сходных по величине предметов $z_1 = \{X, X_3\}$ (портативный компьютер и клавиатура) и $z_2 = \{X_1, X_2\}$ (монитор и системный блок). И т.д.

Мы особенно настаиваем на том, что совокупности реальных предметов, коль скоро они образованы субъектом *познания* (речь сейчас не идет о субъекте *действия* – ведь действия субъекта составляют часть объективной реальности), должны быть отнесены к ментальному миру. Если кто-то образовал совокупность ведьм, включив туда самых что ни на есть реальных женщин, от этого множество *Ведьма* и соответствующее ему свойство *Ведьма(x)* не стали реальностью. Даже реальные действия по сжиганию этих

самых ведьм не сделали данное множество и свойство более реальными. Так что множество реальных предметов, прежде всего, – это ментальный объект.

Другой вопрос, что во всех построенных выше теориях, за исключением ZFAε, ничто не запрещает существования таких ментальных и реальных объектов z и Z, для которых выполняется формула $X(X \in z \leftrightarrow X \in Z)$. Хотя это логически возможно, но философски мало приемлемо. Отношение $\in$ указывает на принадлежность исходных объектов (пусть любой природы) ментальным совокупностям. Просто не очень понятно, в каком смысле может $X \in Z$ или, что еще более странно, $x \in Z$. Тогда получится, что Z – своего рода множество, и нет никаких препятствий для допускаемых теорией множеств манипуляций с этим объектом: $\cup Z$, $S(Z)$, $Z \cap X$ и проч. Недаром современные номиналисты отрицают реальное существование множеств. Также возможно, но философски неприемлемо принятие $X(X\ \varepsilon\ z \leftrightarrow X\ \varepsilon\ Z)$. Отношение причастности ε для того и вводилось, чтобы отличить неподконтрольные познающему субъекту реальные отношения между реальными объектами от контролируемых субъектом отношений на ментальных совокупностях. Эти и им подобные неестественности объясняют, почему понадобилось принятие постулатов ε-дуализма. В связи с этим *дальнейшие построения будут проводиться средствами теории* ZFAε.

При этом вовсе не требуется, чтобы из любых реальных предметов можно было образовать совокупности или множества. Теория ZFAε устроена таким образом, что в ней (при условии ее непротиворечивости) не доказуемы, например, утверждения вида $X_1X_2...X_nyY(Y \in y \leftrightarrow Y = X_1 \vee Y = X_2 \vee ... \vee Y = X_n)$. Но так и должно быть. Ведь не все реальные предметы вовлечены в сферу познавательных актов субъекта. Данное обстоятельство не мешает расширять теорию ZFAε принятием более слабых постулатов типа $X_1X_2...X_nyY(Y \in y \leftrightarrow Y = X_1 \vee Y = X_2 \vee ... \vee Y = X_n)$ или аналогичных.

Следующий шаг состоит в рассмотрении допущения, что существует реальный объект Z, в определенном смысле *соответствующий* ментальному объекту z, содержащему только реальные объекты в качестве элементов (т.е. верно $\neg x(x \in z)$; при этом выполнимость формулы $\neg x(x \in Z)$ для всякого Z гарантируется теорией ZFAε). Соответствие может принимать разные формы.

Будем говорить, что z ***экстенсионально включен в*** Z (сокращенно $z \angle Z$), если $\neg x(x \in z)\ \&\ X(X \in z \rightarrow X\ \varepsilon\ Z)$. Обратным обра-

зом, Z ***экстенсионально включен в*** z (сокращенно Z ∠ z), если ¬x(x ∈ z) & X(X ε Z → X ∈ z). Назовем z ***экстенсионально совпадающим с*** Z (сокращенно z ≡ Z), если z ∠ Z и Z ∠ z. Иными словами, z ≡ Z ↔$_{Df}$ ¬x(x ∈ z) & X(X ∈ z ↔ X ε Z).

Полученные отношения ≡ и ∠ не являются ни рефлексивными, ни симметричными, ни транзитивными. В итоге ≡ не будет отношением эквивалентности, а ∠ не будет отношением порядка, что несколько неожиданно. Причина в том, что сорта объектов слева и справа от знаков этих отношений различны. Впрочем, нет никаких оснований возражать против принятия эквиваленции z ≡ Z ↔ Z ≡ z, выражающей симметричность отношения ≡.

Реальный объект Z является ***познаваемым свойством*** (сокращенно ПС(Z)), если zX(X ∈ z & z ∠ Z). Реальный объект Z является ***истинно познаваемым свойством*** (сокращенно ИПС(Z)), если zX(X ∈ z & z ≡ Z). Наконец, реальный объект Z ***познаваем*** (сокращенно П(Z)), если X(ПС(X) & Z ε X) и ***истинно познаваем*** (сокращенно И(Z)), если X(ИПС(X) & Z ε X). Разумеется, достижимость истины в отношении Z влечет познаваемость Z: ИПС(Z) ⊢ ПС(Z) и И(Z) ⊢ П(Z). Но не наоборот.

Между познаваемостью реального объекта и его истинной познаваемостью с философской точки зрения имеется существенное различие. Из П(Z) не вытекает, что хотя бы для одного X такого, что (ПС(X) & Z ε X), найдется ментальное свойство z, для которого верно Z ∈ z. Иными словами, Z может находиться в актуально непознанной области познаваемых свойств Эта ситуация невозможна в случае истинной познаваемости: из (ИПС(X) & Z ε X) следует, что уже имеется ментальное свойство z, экстенсионально совпадающее с X (т.е. z ≡ X). Значит, верно Z ∈ z. Тем самым истинное познание, если оно вообще существует, всегда представлено актуально данным знанием. Не может быть нечто истинным, если оно еще не достигнуто. В итоге познаваемость указывает на потенциальное знание, а истинность – на актуально познанное. Познаваемость потенциальна, истинность актуальна.

Рассмотрим некоторые основные позиции по вопросу о познаваемости реальности (с учетом, если потребуется, позиции и по вопросу о соотношении реальности и ментальности).

Агностицизм. Реальный мир непознаваем.

¬ZП(Z) (¬П).

По контрапозиции из ¬П вытекает ¬И, так что в агностицизме о достижимости реальной истины и говорить не приходится. Такова, в частности, точка зрения Д. Юма.

Кантианство. Реальные объекты («вещи сами по себе») существуют отдельно от ментального мира, но они принципиально непознаваемы:

$\dot{X}x(X \neq x)$ (Д*);
$\neg\exists Z П(Z)$ ($\neg$П).

Кантианство, таким образом есть соединение дуализма и агностицизма.

Релятивизм. Кое-что о реальном мире мы знаем, но все эти знания относительны, поскольку истина недостижима.

$\dot{Z}П(Z)$ (П);
$\neg\dot{Z}И(Z)$ ($\neg$И).

Чрезвычайно модная в настоящее время точка зрения в философии. Ее проповедуют с такой убежденностью, что создается впечатление, что одну «Великую Истину» достичь все же удалось – окончательную истину о том, что истина недостижима.

Позиции, признающие познаваемость реальности или достижимость истины, как это ни удивительно, не имеют утвердившихся наименований, так что следующие ниже названия условны.

Эпистемологический оптимизм. Любые реальные объекты доступны познанию, но истина достигнута лишь в отношении некоторых из них.

$\dot{Z}П(Z)$ (ОП);
$\dot{Z}И(Z)$ (И);
$\dot{Z}\neg И(Z)$ (~И).

Эпистемологический констативизм. Ограничивается осторожной констатацией достижимости истины о некоторых (но не всех) реальных вещах, не отвечая на вопрос, все ли реальные объекты познаваемы.

$\dot{Z}И(Z)$ (И);
$\dot{Z}\neg И(Z)$ (~И).

Постулат о познаваемости (П) логически следует из (И), так что (П) нет нужды помещать в список аксиом для рассматриваемой позиции.

Эпистемологический дуализм. Признает познаваемость некоторых реальных объектов и достижимость истины по отношению к некоторым из них, но считает, что в реальности есть и непознаваемое.

$\dot{Z}И(Z)$ (И);

.Z¬П(Z) (~П).

Реальность, таким образом, расслаивается на познаваемую (поскольку, повторим, И ⊢ П) и непознаваемую (рассмотренный выше дуализм (в том числе ε-дуализм) теперь логично было бы назвать *онтологическим дуализмом*).

На основе предикатов П(Z) и И(Z) с использованием логических связок и кванторов можно эксплицировать и другие реально существующие или виртуальные эпистемологические позиции.

Определение понятия реальной истины

Далее в несколько этапов введём понятие *реальной истины*. Суть классической или корреспондентской концепции истины заключается в идее соответствия высказываний и реальности. Ее первую четкую формулировку мы находим у Платона: «тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет»[1]. Основоположник семантической теории истины А. Тарский неизменно считал, что его теория истины является уточнением идей классической концепции истины. Тем не менее Тарский вынужден был признать, что «Большинство авторов, обсуждавших мою работу о понятии истины, придерживаются мнения, что мое определение не соответствует классическому истолкованию этого понятия»[2]. Кто же прав – Тарский или его критики? Рассмотрим семантическую теорию истины. В этой теории «истина» рассматривается как предикат предложений или, что то же самое по определению, высказываний. Высказывания формулируются в точно определенных языках – формализованных языках. Пусть это будут языки классического первопорядкового исчисления предикатов В силу тезиса Гильберта, все, что можно сказать, можно сказать в подходящем первопорядковом языке, так что ограничение первопорядковыми языками по сути не является ограничением и общность подхода поэтому не будет потеряна.

Возьмем какое-либо высказывание *А*. Будет это высказывание истинным или нет? Пусть *А* есть 'Снег бел'. Тогда *Истинно*, что 'Снег бел' тогда и только тогда, когда Снег бел. Это пример самого А. Тарского и, прямо скажем, весьма неудачный. Скольких людей он заставил пойти по неправильному пути! Несмотря на все последующие разъяснения самого создателя семантической теории ис-

[1] *Платон* Кратил 385b // Собр соч , в 4 т Т I М , 1990

[2] *Тарский А* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия Становление и развитие (антология) М , 1998 С 116

тины, что это не определение истины, а лишь следствие из него и т д., многие пребывают в убеждении, что суть семантической теории в том, что кавычковое имя высказывания в левой части эквиваленции заменяется самим высказыванием в правой ее части. Но тогда ничего, кроме самих предложений и их имен для определения предиката истинности не нужно! Где уж тут вести речь об истине как каком-то соответствии внелингвистической реальности. Более того, в этой ситуации само понятие истины фактически оказывается избыточным, что и утверждают сторонники так называемой дефляционной концепции истины.

Еще одна неудачная особенность данного, так сказать, канонического примера состоит в том, что высказывание 'Снег бел' не является высказыванием языка первого порядка Это высказывание естественного языка. Оно требует перевода на логический язык. Для этого требуется сообразить, что термин 'Снег' – не имя собственное. Лишь обладающий необычайно раскованным воображением человек может думать, что термин 'Снег' является именем некоторого индивида, которому предицируется свойство 'Бел'. На самом деле оба эти термина являются сингулярными предикатами, так что адекватный перевод с естественного языка на язык первопорядковой логики выглядит так:

$$x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)).$$

Уже по причине сложности логической структуры данного высказывания оно не подходит на роль адекватного исходного примера.

Но все же. Что должно стоять в правой части эквиваленции после перевода? Может быть, для кого-то итоговая эквиваленция будет выглядеть так:

Истинно ('$x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$') $\Leftrightarrow$ $x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$.

Но это не соответствует подходу А.Тарского. Согласно его теории, во-первых, требуется найти некоторое *непустое множество объектов* U, которое, вообще говоря, совершенно не обязано быть множеством лингвистических объектов; напротив, и само это множество, и принадлежащие ему объекты, как правило, не являются объектами языка. В общем случае это *внелингвистические* сущности Во-вторых, надо ввести *функцию интерпретации* J, которая сопоставит сингулярным терминам 'Снег' и 'Бел' некоторые подмножества множества U. Наконец, в-третьих, необходимо убедиться, что наличествует теоретико-множественное включение $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$. В итоге имеем:

Истинно ('$x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$') $\Leftrightarrow$ $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$.

А если неверно, что J(Снег) ⊂ J(Бел)? Тогда можно воспользоваться предикатом ложности и записать:

Ложно ('x(Снег(x) → Бел(x))') ⇔ (J(Снег) ⊄ J(Бел)).

Таким образом, в левой части эквиваленции ⇔ стоит имя высказывания, а в правой – перевод высказывания во *внелингвистическую (семантическую) структуру*. Возразят, что нередко эти структуры строятся из лингвистических объектов, например, из индивидных констант языка. Но даже в таких случаях для достаточно богатых языков структуры для них окажутся принципиально более сложными и потому выходящими за рамки исходного объектного языка семантическими образованиями. В этом смысле подобные структуры все равно будут внелингвистическими по сути. Но дело вовсе не в этих нюансах, а в том, что функции интерпретации дескриптивных констант языка всегда можно вводить так, чтобы значения этих функций оказывались в области внелингвистических объектов. В том числе речь может идти о реальных физических объектах. Возможно, именно подобные аргументы имел в виду А. Тарский, когда настаивал на «классическом» происхождении своей теории истины.

Итак, несомненно, что семантическая теория истины определяет *истину* через *соотношение лингвистических и внелингвистических структур*. Но достаточно ли этого обстоятельства, чтобы признать рассматриваемую теорию уточненным вариантом корреспондентской концепции истины? А. Тарский, обсуждая возражения против своей теории, приводит следующий контраргумент. Один из критиков считал, что схема эквиваленции требует дополнения. Вместо недопустимо краткого

'p' истинно тогда и только тогда, когда p

следует говорить

'p' истинно тогда и только тогда, когда p истинно

или

'p' истинно тогда и только тогда, когда p имеет место.

Со своей стороны, А. Тарский считает такой подход недопустимо длинным и, более того, бессмысленным[1].

Согласны, что критическая идея выражена весьма неудачно. Но вот вопрос: такого рода критика вызвана лишь непониманием, или имеет в виду нечто большее? Что, собственно, хотят получить, когда неуклюже требуют истинности самого высказывания *p*, тогда как по теории Тарского предикат истинности применяется к име-

[1] Там же С 112–114

нам высказываний, а не к самим высказываниям? Думается, мы не ошибемся, если предположим, что одним из источников критики в подобных ситуациях является явно или неявно идея истины как результата соотнесения высказывания именно с реальностью, как она существует сама по себе. Предварительная постановка проблемы в связи с этим может быть сформулирована так.

Следует ли отождествлять два утверждения:

1) *Истина состоит в соответствии высказывания с внелингвистическим положением дел*

и

2) *Истина состоит в соответствии высказывания с внешней реальностью*?

По Тарскому, выходит, что 1) и 2) выражают (к тому же крайне неточно) одно и то же.

Для нас это далеко не одно и то же. Вернемся к примеру со снегом. Бел он все-таки или не бел, имеет место включение J(Снег) $\subset$ $\subset$ J(Бел) или верно J(Снег) $\not\subset$ J(Бел)? Совершенно очевидно, что ответ на поставленный вопрос зависит как от исходного универсума рассуждений U, так и от функции интерпретации J. А обе эти компоненты можно выбирать в поистине неограниченном диапазоне. Короче говоря, истинность или ложность некоторого высказывания *A* определяется в общем случае не тем, обладает оно или не обладает свойством «Быть истинным», а тем, на какой области объектов и как именно мы его интерпретируем, короче, зависит от структуры S вида <U, J>. Это означает, что «Быть истинным» является сингулярным предикатом или свойством лишь в том случае, когда структура S фиксирована. В общей ситуации в семантической теории истины имеем не свойство, а бинарное отношение «Быть истинным»:

Высказывание A ***истинно*** *в структуре S.*

Таким образом, вопреки широко распространенному заблуждению, предикат истины является не свойством предложений, а *бинарным отношением* между высказываниями и внелингвистическими структурами, которое можно записать еще в одной форме как *Истинно (A, S)*.

В теории истины, да и на практике, если мы захотим эту теорию применить, мы должны не только уметь строить первопорядковые высказывания, но и располагать методами получения структур для этих высказываний. А эти методы оказываются методами теории множеств. Как известно, основательное развитие получил такой раздел логики, как теория моделей, систематически изучающая отношения между высказываниями и множествами высказы-

ваний, с одной стороны, и структурами – с другой. Если согласиться с тем, что теоретико-множественные структуры по отношению к языкам являются внелингвистическими, то отсюда никак не вытекает, что эти структуры и есть внешняя реальность.

Основания для такого вывода следующие. Прежде всего, структуры в семантической теории истины определены так, что любое *непротиворечивое* высказывание *A*, не являющееся теоремой логики, в некоторой структуре истинно, а в некоторой другой структуре ложно. Между тем, если *A* соотносят с реальностью, то такого быть не может. В реальности либо снег бел, либо нет, и не должно существовать способа найти две реальные структуры, в одной из которых высказывание *A* истинно, а в другой *A* ложно. Правда, это так лишь при условии, что мы не меняем смысл терминов, например, не называем уголь снегом. Иными словами, если мы зафиксировали смысл имен и понятий, а затем соотнесли их с чем-то реальным, то вопрос об истинности или ложности высказываний по отношению к реальности должен решаться однозначно.

Могут возразить: давайте возьмем некоторую конкретную достаточно сложную структуру SR для некоторого богатого языка L, объявим ее реальной, и тогда вопрос об истинности или ложности высказываний из L в SR будет решаться однозначно. Это решение аналогично позиции, принятой в семантике для модальных логик. Один из постулируемых возможных миров объявляется действительным миром, и далее нет проблем с тем, чтобы отличить истинность в действительном мире от истинности в иных возможных мирах. Скорее всего, как явствует из работ А. Тарского, он также не видел здесь проблемы, и на вопрос о применимости семантической теории истины к эмпирическим наукам отвечал безусловно утвердительно.

С нашей позиции, проблема тут есть, и она не столь проста. Суть ее в следующем. Если любую структуру можно выбрать в качестве реальной, то отнесение к реальности окажется чистым произволом. Если же не любая структура может быть названа реальностью, то возникает вопрос, каков критерий демаркации между теми структурами, которые могут быть объявлены реальными, и теми, которые таковыми объявлены быть не могут. В стандартных семантиках модальных логик любой из возможных миров можно взять в качестве действительного. В нестандартных семантиках с «невозможными» возможными мирами область выбора претендента на реальность суживается до «нормальных» возможных миров. Но это только видимость выбора, поскольку, например, в «ненормальных» возможных мирах высказывание *A* и его отри-

цание $\neg A$ могут оказаться вместе истинными, что исключает их применимость в семантической теории истины А. Тарского, которая подобные ситуации запрещает. Один из аспектов проблемы реальности в том и состоит, что реальный мир надо выбрать из множества «нормальных» возможных миров на каком-то основании, а не по произволу.

Следующее возражение против использования одной из обычных математических теоретико-множественных структур в качестве аналога реальности состоит в том, что с точки зрения математики желательно, чтобы все такие структуры возникали закономерным образом. В идеале построение теории множеств начинается с постулирования существования пустого и бесконечного множеств, из которых с помощью разрешенных операций получаются все другие множества. Правда, в жизни идеал оказался неосуществимым по причине независимости ряда утверждений теории множеств от исходных аксиом. Так, существование недостижимых кардиналов доказать в этой теории нельзя, однако предположение об их существовании (или не существовании) к противоречию не ведет. В любом случае множества, существование которых не удается доказать из «естественных» аксиом, слишком экзотичны даже для математики, не говоря уже о том, чтобы использовать их для моделирования реальности. А если ограничиться только закономерно возникающими множествами, то они слишком регулярны и предсказуемы в своем поведении, что отнюдь не улучшает их шансы выступить в качестве модели реальности. На них явно лежит печать искусственности, поскольку они контролируемое произведение человеческого ума. Претендент на звание реального должен быть более естественным. И, в первую очередь, в отношении того, что проблема определения его свойств (по крайней мере, в значительной части) не должна быть чисто математической задачей. Например, мы можем быть уверены, что существует множество разумных животных. Однако это вовсе не означает, что мы должны быть готовы моделировать такое множество посредством некоторого построения, начинающегося с пустой совокупности. Натуральные числа, допустим, мы так и строим. объявляем, что $0 =_{Df} \varnothing$, $1 =_{Df} \{\varnothing\}$, $2 =_{Df} \{\varnothing, \{\varnothing\}\}$, $3 =_{Df} \{\varnothing, \{\varnothing\}, \{\varnothing, \{\varnothing\}\}\}$ и т.д. Поведение получаемых объектов регулярно, закономерно и предсказуемо. Но не будет ли бессмысленным предположение, что подобным путем можно получить множество разумных животных? Нам представляется, что будет. Абсурдно полагать, что множество разумных животных возникнет по правилам теории множеств на каком-то этапе порождения множеств из пустой совокупности.

Не означает ли сказанное выше, что похоронена надежда на использование логики и математики в построении структур, которые можно было бы обоснованно считать способными выступать в роли реальных? Ведь логика и математика (если отвлечься от экзотических объектов вроде «ненормальных» возможных миров или недостижимых кардиналов, явно не годящихся на эту роль) имеют дело с регулярными, закономерными и предсказуемыми структурами. Или это все-таки не всегда так?

Подведем промежуточный итог. Проблема реальности в семантической теории истины имеет, по крайней мере, два аспекта. Во-первых, вопрос об истинности или ложности высказываний в этой теории решается не однозначно (за исключением высказываний, которые истинны или которые ложны в любой структуре), тогда как высказывание, которое удалось соотнести с реальностью, должно однозначно оказаться либо истинным, либо ложным. Во-вторых, абсурдно пытаться моделировать реальность при помощи регулярных математических структур, что заставляет искать структуры иррегулярные.

Вытекает ли отсюда, что независимо от возможности решения поставленной проблемы реальности следует отказаться от семантической теории истины, в которой эта проблема заведомо не решается? Обычно от раскритикованной теории отказываются, предлагая вместо нее другую. Но есть иной путь. Вместо отказа от теории, в которой не решается некоторая проблема, можно попытаться построить консервативное расширение исходной теории. обеспечивающее решение. Такой путь принципиально закрыт для адептов пресловутого тезиса о несоизмеримости научных теорий, ибо консервативное расширение теории и сама теория сравнимы тривиальным образом. При этом они могут значительно отличаться друг от друга. Например, исчисление предикатов можно представить как консервативное расширение исчисления высказываний, но обе эти теории принципиально отличаются по дедуктивным возможностям. Аналогичным образом, мы собираемся решать проблему реальности в подходящем консервативном расширении семантической теории истины А. Тарского. Поскольку наше расширение предполагает прямую корреляцию с классической концепцией истины, это будет означать следующее: исходная теория А.Тарского не является вариантом корреспондентской концепции, но допускает (за счет добавления понятия реальности) расширение до корреспондентской теории.

Начнем построение требуемого консервативного расширения с решения второго аспекта проблемы реальности. На роль иррегу-

лярных объектов теории множеств мы предлагаем *праэлементы* или *атомы*. Атомы являются праэлементами потому, что они исходные объекты в том смысле, что не получены из каких-то ранее построенных множеств. Праэлементы являются атомами (неделимыми) потому, что им, как и пустому множеству $\varnothing$, ничего не принадлежит в качестве элемента. Тем не менее они не равны пустому множеству. Атом привлекателен тем, что с чисто математической точки зрения он почти ничего из себя не представляет. В этом плане он совсем не похож, например, на недостижимый кардинал, про который очень много можно сказать нетривиального в математическом смысле. Короче, атомы настолько свободны от математических свойств, насколько это вообще представляется возможным. Именно это обстоятельство дает нам шанс не перепутать математическую структуру с реальной структурой, представленной праэлементами.

Вернемся к вопросу о пустоте или непустоте множества атомов A. С философской точки зрения пустота этого множества означает, что объективной реальности как таковой не существует. Данная ситуация воспроизводит позицию субъективного идеализма берклианского типа. Если же принимается аксиома вида $x(x \in A)$, но при этом больше никакой иной информации о свойствах A и его элементов нет, то перед нами аналог кантовской непознаваемой вещи самой по себе, которая, несомненно существует, но ничего определенного о ней нельзя сказать в принципе. Как первый, так и второй вариант, ясное дело, интереса не представляют. Рискуя навлечь на себя негодующие голоса критиков, добавим, что формальная тривиальность этих вариантов отражает их философскую несостоятельность. Считать субъект познания настолько автономным, что он либо вовсе не нуждается в объективной (т.е. как раз независящей от существования субъекта) реальности, либо нуждается в ней только в качестве пускового механизма проявления своей собственной активности – значит игнорировать тот установленный наукой факт, что человек вместе с его познавательным аппаратом является частью природы и результатом эволюционного приспособления к окружающей среде. Работы эволюционных эпистемологов не оставили на сей счет никаких сомнений Таким образом, не субъект заключает в себе мир, а мир включает в себя субъекта как к тому же ничтожную свою часть. Мир без субъекта существовал и сможет при исчезновении последнего существовать и дальше, а вот субъект без внешнего мира превратится в ничто.

Поэтому проблема для современной эпистемологии вовсе не в том, существует ли внешний мир, а в том, как репрезентировать

его в эпистемологических концепциях. Ведь если ограничиться тезисом о существовании объективной реальности, без каких-либо уточнений о ее устройстве, то мы будем отброшены на позиции кантианства (любопытно, что И. Кант, первым взглянувший на Космос как на результат эволюции, не пожелал или не сумел распространить этот взгляд на познание). А если дать детализированную картину реальности, то она неизбежно окажется «нагруженной» теми историческими ограничениями, которые свойственны любому этапу познавательного процесса. Ясно ведь, что наше время отнюдь не сказало последнего слова в познании реальности, и что-то из принятого сейчас в будущем будет пересмотрено или отброшено вовсе. Так что мы должны пройти между Сциллой агностицизма кантианства, отказывающегося обсуждать структуру реальности, и Харибдой наивного реализма, отождествляющего реальность с наличным уровнем знания.

Мы не найдем ответа на вопрос о структуре реальности ни в биологии, ни в социологии, ни в химии, ни даже в физике. Часто именно в физике видят науку, дающую ответы на последние вопросы о внешнем мире. Однако это не так. Взгляды физиков на мир непрерывно меняются, уровень философской рефлексии в большинстве случаев невысок и потому их концепции реальности весьма неустойчивы и, более того, неопределенны. Чего стоят, например, заявления маститых физических авторитетов о единстве современной физики и восточных мистических учений о мире[1]. К счастью, есть наука, по степени общности превосходящая любые позитивные дисциплины (в том числе и физику), а по степени строгости не уступающая математике. Имеется в виду современная логика, лежащая в основаниях не только всех наук, но и любого рационального познания как такового. Именно логика формулирует те предельные онтологические предпосылки, которые оказываются на деле наиболее общими схемами членения универсума. В ряду этих предпосылок кратко сформулируем две: 1) реальность состоит из объектов, 2) объекты обладают свойствами и вступают между собой в отношения.

Реализуем приведенные онтологические схемы. Расширим язык теории ZFA, добавив к нему индивидные константы П и О, а также одноместный функциональный символ f. Построим в этом языке теорию ZFAI, аксиомами которой являются выше сформулированные аксиомы 1–9 и следующие аксиомы 11–14, которые, в отличие

[1] Чтобы убедиться в сказанном, достаточно заглянуть в книгу: *Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994.

от предыдущих, не будут иметь специальных названий (в результате теория ZFA будет подтеорией теории ZFAI).

11. $\Pi \cup O = A$.

12. $\Pi \cap O = \varnothing$.

13. $\exists x \exists y(x \in \Pi \ \& \ y \in O)$.

Нижеследующие построения стандартны и могут быть проведены средствами теории ZF без привлечения аксиомы выбора, так что существование описываемых множеств не вызывает сомнений. По аксиоме бесконечности, $\exists x(\varnothing \in x \ \& \ \forall y(y \in x \to y \cup \{y\} \in x))$. Определим множество ω следующим образом: $(\varnothing \in \omega \ \& \ \forall y(y \in \in \omega \to y \cup \{y\} \in \omega)) \ \& \ \forall x[(\varnothing \in x \ \& \ \forall y(y \in x \to y \cup \{y\} \in x)) \to \to \omega \subseteq x]$, то есть ω – наименьшее по включению множество x, содержащее $\varnothing$ и замкнутое относительно условия $y \in x \to y \cup \{y\} \in x$. Элементы ω будем считать натуральными числами. Исключив из ω пустое множество $\varnothing$, получим множество положительных натуральных чисел ω^+.

Если f – функция, то ее областью определения будет множество $\mathrm{dom}(f) =_{Df} \{x \mid \exists y(f(x) = y\}$, а областью значений $\mathrm{rng}(f) = =_{Df} \{y \mid \exists x(f(x) = y\}$. Для любого натурального $n \in \omega^+$ и для всякого непустого[1] x существует функция f, для которой $\mathrm{dom}(f) = n \ \& \ \mathrm{rng}(f) \subseteq x$. Такое f назовем *конечной последовательностью* длины n элементов из x. Для каждого непустого x существует множество всех конечных последовательностей длины n элементов из x, а также множество всех таких множеств. Вообще, множество функций с областью определения Y и множеством значений X называется *декартовой степенью* множества X и обозначается посредством X^Y. В нашем случае речь идет о декартовых степенях вида x^n и множестве $D_x =_{Df} \{x^n \mid n \in \omega^+\}$. При x = O получим множество $D_O =_{Df} \{O^n \mid n \in \omega^+\}$.

14. $(\forall x \ \ \Pi)(f(x) = \ . \ \& \ (\forall x \in \Pi)(\exists n \in \omega^+)(f(x) \subseteq O^n)$.

Ясно, что поскольку $O^n \cap O^m = \varnothing$ при $n \neq m$ (множества конечных последовательностей разной длины не могут иметь общих элементов), число n, существование которого утверждается в аксиоме 14, единственно, если только множество $f(x)$ непусто. Само отображение f ведет себя как функция выбора подмножеств на бесконечном семействе D_O непустых непересекающихся множеств. Однако нетрудно показать, что такое отображение можно опреде-

[1] «X непуст» означает не $X \neq \varnothing$ (атомы тоже не равны $\varnothing$), а $\exists y(y \in X)$, что, конечно, влечет $X \neq \varnothing$

лить без привлечения аксиомы выбора. Достаточно для всякого $x \in \Pi$ положить $f(x) = \varnothing$, чтобы тривиально обеспечить выполнение последнего конъюнктивного члена в аксиоме 14. Это же рассуждение показывает, что утверждение «$\mathrm{rng}(f)$ – множество» также непротиворечиво: в данном случае получим $\mathrm{rng}(f) = \{\varnothing\}$.

Факт 1. Теория ZFAI непротиворечива относительно ZF.

Доказательство этого факта было нами опубликовано ранее[1].

Факт 2. Теория ZFAI не является консервативным расширением ZF.

В самом деле, предложение $\exists xy(y \notin x \ \& \ x \neq \varnothing)$ сформулировано на языке ZF, но в ZF оно недоказуемо. Однако оно доказуемо в ZFAI в силу непустоты множества атомов (аксиома 13).

Не противоречит ли только что полученный результат обещанию консервативного расширения теории А.Тарского? Нет, поскольку эта теория имеет неформальный характер. Применительно к ней идея консервативного расширения является лишь идеей, вектором движения вперед, а не формальным утверждением. Мы всего лишь намереваемся дополнить теорию Тарского рядом новых понятий без того, чтобы ввести какие бы то ни было новые утверждения в системе исходных понятий этой теории. В частности, неформальный характер исходной семантической теории виден и из того, что в ней отнюдь не фиксирована конкретная теория множеств, в которой будут строиться семантические структуры. Почему бы в качестве такой теории не взять ZFAI? Мы как раз намереваемся это сделать. Более того, ZFAI мы будем в дальнейшем использовать как неформальную, содержательную теорию.

Неформальная интерпретация введенных в язык новых символов состоит в следующем. Множество Π – это множество реальных предикатов (свойств и отношений), а множество O – множество реальных объектов. Обычно n-местные ($n \geq 1$) предикаты трактуются как подмножества множества объектов (при $n = 1$) или как подмножества n-местного декартова произведения множества объектов (при $n > 1$). Вместо этого можно было бы говорить о множествах конечных последовательностей объектов длины n, например, для двухместного предиката R вместо $R \subseteq O \times O$ писать $R \subseteq O^2$, то есть вместо множества упорядоченных пар рассматривать множества двухчленных последовательностей. При этом каждой упоря-

[1] *Анисов А М* Представление интенсиональных отношений в теории множеств с атомами // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН 1997. М., 1998.

доченной паре <a, b> взаимно однозначно сопоставляется последовательность (a_0, b_1).

Однако препятствием к реализации этого плана является то, что в теории ZFAI предикаты, будучи элементами множества П, то есть атомами, не могут содержать каких-либо объектов в смысле отношения принадлежности $\in$. Функция f позволяет обойти это препятствие. Она каждому предикату-атому из П либо сопоставляет некоторое подмножество множества O^n конечных последовательностей длины n из множества объектов O, либо (что пока неважно) сопоставляет некоторый элемент O. Теперь все готово для введения важного определения *интенсиональной принадлежности* ε.

$$x \varepsilon y \leftrightarrow_{Df} x \in f(y).$$

Будем говорить, что совокупность *y интенсионально (экстенсионально) непуста*, если и только если x(x ε *y*) (x(x ∈ *y*)). В противном случае совокупность *y интенсионально (экстенсионально) пуста*. Как ясно из определения функции *f*, если x(x ε *y*), то это означает, что *y* ∈ П и x(x ∈ *f*(*y*)). Отсюда следует, что все множества интенсионально пусты, зато все атомы экстенсионально пусты. Наряду с экстенсионально непустыми множествами есть одноединственное экстенсионально пустое множество , в то время как может быть сколько угодно интенсионально пустых и интенсионально непустых атомов.

Вернемся теперь к проблеме определения истины. Мы оставляем все конструкции, имеющиеся в семантической теории истины. Проверка конструкции «Высказывание A истинно в структуре S» остается прежней, с учетом того, что S строится в универсуме теории ZFAI. Последнее замечание означает, что в S = <U, J> совокупность U по-прежнему должна быть непустым множеством, т.е., в новой терминологии, должна быть экстенсионально непустой, хотя ничто не препятствует тому, что U может содержать атомы. Отсюда заключаем, что U не может быть ни пустым множеством, ни атомом, даже если этот атом интенсионально непуст. Точно так же теория ZFAI ничего по существу не меняет в понятии интерпретации J.

Принципиальная новизна нашего подхода состоит в том, что бинарный предикат *Истинно (A, S)* будет расширен (именно расширен, а не просто заменен) тернарным предикатом *Истинно (A, S, R)*, в котором третья компонента представляет реальность. Идея в том, что схема *язык – семантика* дополняется схемой *язык – семантика – онтология*. За счет этого будет осуществлен прорыв

к реальности. И помимо старого *семантического* определения истины появится новое *онтологическое* определение истины.

В языках первого порядка к символам, требующим приписывания значения из универсума U, относятся индивидные константы (короче, имена), индивидные переменные и предикатные константы[1]. Начнем с индивидных констант. В каком случае функция интерпретации J может обрести онтологическую компоненту в отношении имени α? Очевидно, что только в том случае, когда $J(\alpha) \in O$, т.е. когда интерпретация указывает на реальный индивид. Если же $J(\alpha) \notin O$, то имени приписан, если позволите так выразиться, виртуальный, а не реальный индивид. В этом втором случае мы вынуждены ограничиться парой $<\alpha, a>$, где $J(\alpha) = a$. Зато в первом случае ситуация позволяет вести речь о реальности в форме принятия тройки $<\alpha, a, a>$, где вновь $J(\alpha) = a$, но теперь $a \in O$. Фактически та же самая ситуация имеет место в отношении функции оценки значения индивидных переменных v. Либо $v(x) \notin O$, и тогда ограничиваемся парой $<x, a>$, где $v(x) = a$; либо $v(x) \in O$, и тогда берем тройку вида $<x, a, a>$.

Перейдем к описанию интерпретации предикатных символов языка. Для n-арного предиката R^n функция интерпретации J дает, как и обычно, $J(R^n) \subset U^n$. Получаем пару $<R^n, R>$, где $R \subset U^n$. При каком условии можно приписать R реальность? Здесь мы подходим к ключевому пункту нашей теории. Если найдется такой реальный предикат $\Pi \in \Pi$, что $x_1x_2...x_n(<x_1x_2,..., x_n> \in R \Leftrightarrow (x_1x_2,..., x_n) \varepsilon \Pi)$, то это и есть некоторый род *совпадения* семантического предиката R и реального предиката Π. Именно, совпадения в отношении того, что семантический и реальный предикат состоят из *одних и тех же реальных объектов*, только семантический предикат состоит из них *экстенсионально*, а реальный – *интенсионально*. Формально, разумеется, $R \neq \Pi$.

Осталось учесть, что поскольку все наши высказывания относятся к некоторому универсуму, семантический универсум U также должен быть соотнесен с неким реальным универсумом $W \in \Pi$, если мы хотим нечто утверждать о реальности. Помня о том, что универсум – это универсальное свойство (которое, однако, не обязано быть представлено в языке), по аналогии с предыдущим получим эквиваленцию $x(x \in U \Leftrightarrow x \varepsilon W)$. Поскольку та часть эквиваленции, которая содержит знак $\in$, всегда отсылает к виртуаль-

[1] Процедуру добавления онтологической компоненты легко сформулировать и для функциональных констант, однако функциональные константы местности n *сводимы к n+1-местным предикатным символам, так что можно обойтись без них*

ному универсуму, в дальнейшем вместо U будем использовать V: $x(x \in V \Leftrightarrow x \varepsilon W)$. Если указанная эквиваленция имеет место, то дать имя в виртуальном универсуме и в реальном универсуме – это почти одно и то же: поскольку $J(\alpha) \in V$, постольку $J(\alpha) \varepsilon W$. То же самое касается приписываний значений индивидным переменным. Это позволит не упоминать имена и индивидные переменные в итоговом определении реальной истины.

Завершающие построения теперь почти очевидны. Что означают выражения типа «*A* реально истинно», или «*A* действительно истинно», «*A* истинно в реальности» и т.п.? Это означает, что *A* *истинно,* по А. Тарскому, и притом *соотносимо с реальностью* в указанном выше смысле. Формально это выглядит следующим образом.

Первопорядковое высказывание *A* **реально истинно** $\leftrightarrow_{Df}$ 1) существует структура $S = \langle V, J\rangle$ такая, что *A* *истинно* в S; 2) существует реальный унарный предикат $W \in \Pi$, для которого $x(x \in V \Leftrightarrow x \varepsilon W)$; 3) для всякой n-местной предикатной константы R^n из *A* найдется реальный n-местный предикат $\Pi \in \Pi$ такой, что $x_1x_2\ldots x_n(\langle x_1x_2,\ldots, x_n\rangle \in J(R^n) \Leftrightarrow (x_1x_2,\ldots, x_n) \varepsilon \Pi)$.

Весьма интригующим выглядит вопрос, как определить реальную ложь. Здесь не подойдет определение через простое отсутствие реальной истинности. Скажем мы, что русалки на ветвях сидят, скажем, что не сидят, объявим нынешнего короля Франции лысым или не лысым – какое отношение все эти высказывания и их отрицания имеют к реальности? Ясно, что никакого. На наш взгляд, титул реальной ложности могут иметь лишь те высказывания, которые соотнесены с реальными объектами и предикатами. Мы имеем основание считать высказывание «Сократ – мужчина» не только истинным, но и реально истинным, в то время как высказывания «Сократ – русалка» и «Неверно, что Сократ – русалка» с полным правом можем отлучить от реальности. Зато высказывание «Сократ – женщина» не просто ложно, но и реально ложно, поскольку реален не только исторический Сократ, но и женщины. Этими соображениями мотивируется принятие следующего определения реальной ложности.

Первопорядковое высказывание *A* **реально ложно** $\leftrightarrow_{Df}$ 1) существует структура $S = \langle V, J\rangle$ такая, что *A* *ложно* в S; 2) существует реальный унарный предикат $W \in \Pi$, для которого $x(x \in V \Leftrightarrow x \varepsilon W)$; 3) для всякой n-местной предикатной константы R^n из *A* найдется реальный n-местный предикат $\Pi \in \Pi$ такой, что $x_1x_2\ldots x_n(\langle x_1x_2,\ldots, x_n\rangle \in J(R^n) \Leftrightarrow (x_1x_2,\ldots, x_n) \varepsilon \Pi)$.

Как видно, определение реальной истинности от определения реальной ложности отличается только в первом пункте. Реальная ложность появляется тогда, когда мы верно соотнесли исходные предикаты и имена с реальностью, но напутали в утверждениях о соотношении предикатов и имен или о соотношении предикатов между собой. Для иллюстрации последнего случая опять вернемся к примеру со снегом. Можно быть в состоянии правильно идентифицировать вещество как снег, и можно прекрасно знать реальное значение слова «белый». Но при этом утверждать, что «Снег не бел». Я действительно встретил отрицание белизны снега в одной из философских статей. Не думаю, что я снегом и белым называю не то, что автор этой статьи. Просто в реальности снег может содержать примеси, меняющие его цвет, но он остается снегом! Упоминание о примесях объясняет принятие ложного высказывания «Снег не бел», но отнюдь не делает его не реальным. Стало быть, это высказывание реально ложно.

Если некоторое высказывание *A* оказалось реально истинным (реально ложным), то существует непустое подмножество $R \subset \Pi$ тех праэлементов, которые обеспечивали его истинность (ложность) в аспекте реальности. В этом плане реальная истина (ложь) оказывается тернарным предикатом: *Реально истинно (ложно)* (*A*, S, R).

Назовем вторую компоненту S из тройки (*A*, S, R) *смыслом* высказывания *A*. В исходной теории мы фиксировали *A*, но варьировали S, получая за счет этого истинностный релятивизм, когда одно и то же высказывание оказывалось в зависимости от выбора S то истинным, то ложным. Если же нас интересует реальная истинность высказывания *A*, то теперь надо зафиксировать не только *A*, но и его смысл, т.е. S. При этих условиях *реальная истинность A определяется* ***однозначно***, к чему мы и стремились. То же самое верно относительно *реальной ложности*. Уточним сказанное.

Факт 3. Для любого высказывания *A* и любой структуры S, если существует R такое, что *Реально истинно* (*A*, S, R), то не существует Q такого, что *Реально ложно* (*A*, S, Q), и наоборот, если существует R такое, что *Реально ложно* (*A*, S, R), то не существует Q такого, что *Реально истинно* (*A*, S, Q).

Данный факт вытекает из того, что в силу принятых определений структуры S и R по сути изоморфны. Но так и должно быть. Истинное познание и состоит в установлении изоморфизма между смыслом высказывания и реальностью. И если бы Q существовало, имели бы еще, что S изоморфно Q, а отсюда Q изоморфно S и по транзитивности получается, что R изоморфно Q, что невозможно.

Принятые определения реальной истинности и реальной ложности требуют развернутого обсуждения, для которого в рамках данной статьи нет места. Поэтому в заключение ограничимся лишь одним комментарием к построенным конструкциям. Понятие реальной истинности заведомо *уже* понятия истинности, но, быть может, все еще слишком широко с философской точки зрения, по крайней мере, в следующем аспекте. Спросим, могут ли в реальности существовать интенсионально пустые свойства и отношения? Аксиома 14 не препятствует их появлению. Например, для некоторого свойства $\pi \varepsilon \Pi$ может оказаться, что $x\neg(x \varepsilon \pi)$. Возьмем теперь язык, в котором есть свойство *Круглый_квадрат*(x). Логично потребовать, чтобы функция интерпретации J приписала этому свойству пустое множество: J(*Круглый_квадрат*) = $\varnothing$. В силу пустоты, свойство *Круглый_квадрат*(x) не будет выполнено ни при каком приписывании значений индивидным переменным, так что высказывание x*Круглый_квадрат*(x) окажется ложным в структуре S = = <V, J>. Предположим, удалось найти $W \in \Pi$ такое, что $x(x \in V \Leftrightarrow x \varepsilon W)$. Тогда в силу наличия интенсионально пустого $\pi \varepsilon \Pi$ утверждение x*Круглый_квадрат*(x) будет реально ложным, ибо $x\ (x \in J($*Круглый_квадрат*$) \Leftrightarrow x \varepsilon \pi)$. Аналогичным образом, при этих же предположениях высказывание $\neg x$*Круглый_квадрат*(x) окажется реально истинным. Следуя по указанному пути, можно прийти к реальной истинности утверждений о не существовании в реальности квадратных кругов, русалок, химер, флогистона, теплорода и т.д. Короче, любое измышленное нами фантомное образование окажется соотносимым с реальностью. Может быть, кого-то это устраивает, и так и надо делать. Но есть и другой путь. Устранив саму возможность появления интенсионально пустых свойств и отношений (с помощью новой аксиомы или модифицировав соответствующим образом аксиому 14), можно будет вообще отлучить высказывания, подобные вышеприведенным, от реальности. Причем как в смысле их реальной ложности, так и в смысле их реальной истинности. Тогда глубокомысленное утверждение традиционных логиков о том, что русалки реально не существуют, получит статус не реальной истинности или ложности, а менее почетный статус обычной семантической истинности или ложности в зависимости от выбранного универсума рассуждений и соответствующей функции интерпретации.

Н.М. Смирнова

Эпистемология жизненного мира: эвристический потенциал и когнитивные границы

Новые тенденции в эпистемологии, обусловленные философским осознанием как социально-конструирующих функций языка, так и телесной организации субъекта познания, актуализируют поиск концептуальных средств их «встраивания» в общий контекст современной теории познания. Важнейшим понятийным конструктом, вобравшим в себя и опыт изучения когнитивных оснований речевых коммуникаций, и осознание философского статуса телесности, является понятие жизненного мира человека. Не вполне оцененный по достоинству в философии XX века, концепт жизненного мира обретает второе рождение в современной эпистемологии как инструмент теоретического синтеза результатов, достигнутых в рамках как «культурно-антропологического», так и «натуралистического» поворотов в современной теории познания.

Когнитивный смысл понятия «жизненный мир человека»

Понятие жизненного мира (Lebenswelt) восходит к работам Э. Гуссерля. Виднейший историк феноменологического движения Г. Шпигельберг считал концептуальную разработку этого понятия в поздних работах Э. Гуссерля (сер. 30-х гг.) одним из наиболее выдающихся результатов развития феноменологической философии[1]. Однако основоположник трансцендентальной феноменологии спорадически использовал его еще в работах 1910–1920 гг. Феноменологической дескрипции жизненного мира свойственна как бытийно, так и когнитивно окрашенная метафорика. Э. Гуссерль использует целый кластер метафор («действительный», «конкретный», «здесь, перед нами», «сущий», «пред-данный»)[2], онтоло-

---

[1] *Speigelberg Herbert* The Phenomenological Movement A Historical Introduction The Hague. Nijhoff, 1960. P. 159.

[2] Впоследствии весь этот кластер метафор М. Хайдеггер стягивает в один трудно переводимый термин Da Sein.

гический смысл которых синонимичен понятию Umwelt (окружающий мир). В рамках концептуальной схемы трансцендентальной феноменологии понятие жизненного мира соотносимо с фундаментальным феноменологическим понятием *горизонта сознания* как «почвы и горизонта теоретической и внетеоретической практики»[1]. Жизненный мир древнего грека, например, – это не только универсум его материальной культуры, но и его историческая и духовная аура. Это пантеон языческих богов, демонов, Олимпа и священных рощ. Но это и мир его повседневных интерпретаций, жизненных смыслоотношений, социальных кодов, на которых зиждется его повседневная жизнь.

Специфическая трудность выявления смыслового ядра понятия «жизненный мир» состоит в том, что в различных исследовательских контекстах оно отсвечивает различными смысловыми гранями. Это обстоятельство породило специфическую трудность экспликации его базовых смыслов. Появившись в Идеях II (1917) как оппозиция абсолютизации естественно-научного сциентизма, в «Кризисе европейских наук» (1936) понятие жизненного мира выполняет роль смыслового «оселка» феноменологической программы: критики физикалистского объективизма с позиций трансцендентального субъективизма. Далее, если в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерль говорит о конкретных жизненных мирах (античного грека и т.п.), то в «Кризисе европейских наук» он тяготеет к его всеобъемлющей, философской характеристике как мира в аспекте его *данности* человеку – *явления* бытия. Жизненный мир предстает как *конечная область значений* естественного языка и культурной символики. Ментальные конструкции жизненного мира, по Э. Гуссерлю, первичны в отношении теоретических репрезентаций природы и культуры. Последние даны человеку не иначе, как в формах и содержаниях жизненного мира. Мир «сам по себе» – *это идеализированная абстракция жизненного мира, элиминирующая человека и его смыслы бытия из структуры универсума.* Жизненный мир – феноменологический аналог кантовской «вещи-для-нас», архетип восприятия реальности, культурно детерминированная совокупность способов духовного освоения мира (когнитивных паттернов).

Однако известная недоопределенность содержания понятия «жизненный мир» в контексте его противопоставления научному мировоззрению, справедливо замечает Дэвид Карр[2], у Э. Гуссерля

---

[1] *Husserliana.* Bd.VI. S. 461

[2] *Carr David* Husserl's Problematic Concept of the Life-World // American Philosophical Quarterly. Vol. 7, № 4. P. 332–334.

все же сохраняется: наука оперирует абстракциями, тогда как жизненный мир – конкретная полнота всего сущего, материнское лоно всех возможных абстракций. Это царство изначальной очевидности, к которой ученый обращается для верификации своих теорий. Наука интерпретирует данное, тогда как жизненный мир выступает локусом всех возможных «данностей». Известная трудность возникает в и интерпретации жизненного мира как культурного фундамента жизни человека («жизненный мир древнего грека»). Мир культуры – это мир артефактов, опосредованных человеческим сознанием и деятельностью, и его онтология отлична от «мира непосредственной данности». Непосредственность жизненного мира также контрастирует с опосредованностью научных конструктов и артефактов культуры. Подобная противоречивость, по мнению Д. Карра, может быть устранена лишь при условии понимания когнитивных функций понятия жизненного мира, учета его роли в контексте критики Э. Гуссерлем абсолютизации физикалистского объективизма. В такой интерпретации мир культуры располагается на одном онтологическом уровне с миром непосредственного опыта, т.к. и тот, и другой совместно *конституируют базис научного знания.*

Рассуждения Э. Гуссерля о том, что мир дан нам не иначе, как в формах нашей «схваченности», презентации в сознании, почти всегда ускользающих от нашего внимания, существенна. Они выражают ту в сущности бесспорную мысль, что мы часто видим вещь, но не замечаем «способов ее видения», существенным образом определяющих увиденное. Человеческое познание не трансцендирует до мира «самого по себе» – он представлен в познании в само собой разумеющихся (а потому и незамечаемых) культурно-антропологических формах. В контексте общих установок феноменологии на анализ *логоса* бытия, трансцендентально чистых мироотношений в сопряжении с формами их презентации в сознании («ноэтико-ноэматическое единство») жизненный мир предстает как *совокупность дорефлексивных очевидностей сознания в «естественной установке».* Это не мир сам по себе, но то, каким он является биографически и социально обусловленному сознанию. Таков первичный пласт когнитивных смыслов понятия «жизненный мир человека».

Для экспликации онтологических смыслов понятия жизненного мира следует соотнести его содержание с содержанием понятия мира в целом. И здесь мы опять сталкиваемся с парадоксальной амбивалентностью. С одной стороны, мир в целом как онтологическая и социокультурная реальность превосходит границы как ин-

дивидуального опыта, так и сферы онтологической и социокультурной интерсубъективности. Онтологически мир как целое «мощнее» жизненного мира, последний конституируется на его бытийном фундаменте и черпает из него свои содержания. В силу этого жизненный мир имеет свои границы на фоне мира как целого. Но, с другой стороны, мир представлен сознанию человека не иначе и только в формах и содержаниях жизненного мира. По Э. Гуссерлю, – и это, пожалуй, самое существенное, – мир природы «вторичен» по отношению к жизненному миру. *Мир природы – это абстрагирующее упрощение жизненного мира за счет отвлечения от человека и смыслов его бытия.* Мир природы производен, вторичен в отношении жизненного мира человека. Такова парадоксальная амбивалентность его онтологического содержания. Но какой бы аспект жизненного мира мы не затронули, в любом из них это реальность, *проживаемая* человеком. Проживаемая – значит наделенная значением, осмысленная. Жизненный мир человека – это «мир, светящийся смыслом» (М. Натансон). Концепт жизненного мира – это форма социокультурной презентации реальности. Конечность индивидуального опыта, схваченного в понятии *горизонта,* компенсируется многообразием форм культуры.

Жизненный мир интерсубъективен. «Другие» изначально «встроены» в структуры жизненных миров. Они его опорные пункты, центры мировых смыслоотношений. Присутствие других расширяет горизонт жизненного мира, обогащает его новыми перспективами, своего рода «окнами в мир», сквозь которые происходит расширение и обогащение личного опыта. Концепт жизненного мира включает в себя мир интерсубъективного опыта и культурных значений, продуцируемых интерсубъективным сообществом в процессе когнитивного освоения реальности.

Понятие жизненного мира как инструмент анализа проблем новоевропейской науки

Хотя сам термин «жизненный мир» родился еще в работах Э. Гуссерля 1910–1930-х гг., его философское крещение произошло в контексте идей, изложенных в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»[1] (1936). В ней не только представлено богатство смысловых содержаний этого понятия, но

[1] *Husserl E* Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transcendentale Phanomenologie. Nijhoff, Hamburg. 1977

и использован его эвристический потенциал для анализа проблем неклассической науки XX века.

Э. Гуссерль развивает мысль о том, что любые используемые человеком понятия, включая изощренные научные абстракции высшего уровня, имеют глубокие жизнемировые корни, т.е. вырастают на почве жизненного мира человека. Сколь бы абстрактны они ни были, они всего лишь «наивности более высокого уровня», данные «интеллектуальной стенографии», оставляющие неистолкованной интенциональную работу сознания, если не сопровождаются исследованием их происхождения из донаучной деятельности мысли и чувства в жизненном мире человека. Это очевидно в отношении классической науки, фундаментальные идеализации которой, как правило, имеют чувственные прообразы в повседневной практике.

Но, возникнув на почве жизненного мира, научные понятия со временем утрачивают с ним видимую связь. Э. Гуссерль связывает исток этого процесса – отрыва естественнонаучных понятий от конечной сферы их значений – с переходом от натурфилософии к математизированному естествознанию. Галилей впервые представил характеристики природы в абстрактно-всеобщих символах, не имеющих непосредственных чувственных аналогов в жизненном мире человека. В отличие от «качественной» (квалитатилистской) физики Аристотеля и наследующих ему натуралистов Возрождения, Галилей разработал количественно-геометрический подход к природе, означающий сведение характеристик естественнонаучных объектов к величине, конфигурации и количеству. Современные историко-научные исследования свидетельствуют о том, что основоположник феноменологии, безусловно, прав, усматривая в основании исследовательской программы математизированной новоевропейской науки пифагорейско-платоновскую онтологию, отдававшую безусловный приоритет абстрактно-всеобщему перед чувственно-наглядным. «Два процесса – геометризация природы и математизация науки – слились в работах Галилея, дав мощный импульс переходу от натурфилософии к физике»[1], – констатирует А.П. Огурцов. В отрыве научных конструктов от жизненного мира человека Э. Гуссерль усматривал исток глубочайшего кризиса европейских наук и европейского человечества вообще.

Нет сомнений в том, что утрата неклассической наукой чувственной наглядности по образцу механической модели отразилась

[1] *Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П.* Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995. С. 33

и в способах предметной интерпретации научных формализмов. В рамках механицизма, например, не артикулированы различия между самой действительностью и ее теоретической моделью (хотя законное право на это имеет лишь господь Бог, обживший место абсолютного наблюдателя). Ученый-«классик» склонен отождествлять концептуальные связи научно-теоретической конструкции с объективными связями в самой природе. Погруженный в идеализированную реальность математизированной науки, он одержим «демоном реификации» – интеллектуальной привычкой отождествлять искусственную систему теоретических объектов с самой реальностью как объектом исследования. Как показывает В.С. Степин, реифицирующая установка приводит к тому, что классическое естествознание обнаруживает в природе слепки собственной теоретической и инструментальной деятельности. Реификация научных процедур элиминирует проблему относительности научного результата к операциям и средствам деятельности, что приводит к подстановке небеспредпосылочных и теоретически нагруженных научных конструктов на место характеристик самой природы. Так происходит замещение реальности жизненного мира искусственной реальностью идеализированных объектов науки, а ученый принимает за характеристики природы когнитивные продукты собственной объективирующей методологии.

Отчуждение философского разума от жизненного мира человека к началу XX века инспирировало когнитивный вызов всей несущей конструкции европейской культуры – научному и философскому рационализму, культурному авторитету науки, а вместе с ним – и европейскому человечеству вообще. Возрождение европейских наук Э. Гуссерль мыслил на пути развития правопреемницы европейского рационализма – трансцендентальной феноменологии, задачей которой полагал восстановление связи науки с жизненным миром человека посредством феноменологического анализа общих, фундаментальных предпосылок человеческого мышления – как обыденного, так и научного.

Отрыв науки от структур жизненного мира переживается как гипертрофированная экспансия абстрактного разума, насилие теории над жизнью. В подобной ситуации рациональная деятельность отождествляется с насильственным переустройством мира – «терроризмом законодательного разума» (З. Бауман). На всем протяжении XX века антирационалистические интенции нередко оборачивались подлинным бунтом против компетенции разума, ниспровержением установок новоевропейского рационализма под лозунгами оживления чувственности, интуитивизма, прагматизма.

В подобной ситуации и сами представители научного и философского разума готовы признать его ограниченность, относительность, недостаточность. Они апеллируют к религиозным ценностям, смыслам архаичных (дописьменных) культур как гаранту когнитивных полномочий разума. Ситуацию самоограничения научного и философского разума и суетливые реверансы в адрес иррационализма Э. Гуссерль характеризует не иначе, как кризис европейских наук и европейского человечества вообще.

Преодоление кризиса европейских наук, а в значительной мере и кризиса всей новоевропейской культуры, сердцевину которой составляют воплощенные в галилеевско- ньютоновском естествознании ценности классического рационализма, Э. Гуссерль мыслил как реставрацию связи науки с порождающими структурами жизненного мира человека. А это задача методологическая, философская. Для преодоления интеллектуального нигилизма и духовного возрождения Европы, убежден Э. Гуссерль, необходимо возродить дух критического рационализма, удержать культурный авторитет науки. Сегодня этот призыв актуален, как никогда. Сам же Э. Гуссерль надеялся внести свой вклад в решение этой задачи посредством феноменологического анализа генезиса базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий (культурных универсалий) из донаучного опыта человека в жизненном мире.

Заметим, что постановка задачи исследовать генезис основополагающих научных понятий отнюдь не родственна классическому редукционизму позитивистского образца, будь то в его феноменалистической (сведение к чувственным данным) или физикалистской (сведение к протокольным предложениям) интерпретациях. Феноменологическое прояснение научных понятий не направлено и на достижение чувственной наглядности – нормативной установки классического естествознания, подчас заставлявшей ученых сомневаться в ценности научных моделей, не поддающихся интерпретации по образцу механических (электродинамики Максвелла, квантовой механики и т.п.). Гуссерлева программа прояснения базовых научных и фундаментальных общекультурных понятий означает не их наглядную интерпретацию (на манер механической модели), а исследование интенциональных процедур их феноменологического конституирования. Конститутивный анализ позволяет понять их как «продукт интенциональной работы сознания». Этот вид понятности, убежден Э. Гуссерль, есть высшая мыслимая форма рациональности, доступная философии как строгой науке[1]. Фе-

[1] *Гуссерль* Э Парижские доклады Логос 1991 № 2 С 25

номенологическая критика мыслится Э. Гуссерлем как исследование интенциональных горизонтов основополагающих общекультурных понятий (человека, социального сообщества, души, числа, предикативных отношений, ценностей, целей и т.п.), когнитивных механизмов конституирования их предметного смысла – логоса всех форм человеческого опыта. Конституируя всеобщие формы идеальных предметностей – логос априорных форм бытия, – феноменология порождает систему понятий, определяющих фундаментальные смыслы всех областей человеческой деятельности. И тот факт, что подобный анализ осуществляется в трансцендентально-феноменологическом поле опыта, не умаляет его значения в отношении структур жизненного мира. Ибо редукция к трансцендентальной сфере, убежден Э. Гуссерль, не только не приводит к утрате какого-либо содержания из состава знания, но и позволяет более строго осуществить такой анализ, т.к. трансцендентально-редуцированная сфера сохраняет все значения естественной установки сознания в более отчетливом, «трансцендентально-чистом» виде.

Социально-эпистемологическое содержание понятия жизненного мира

Важнейшим эпистемологическим содержанием концепта жизненного мира является проблема понимания. Феноменологический смысл понимания состоит не в реконструкции готового, заложенного автором смысла, подлежащего «раскрытию», а как процесс смыслотворчества, феноменологического конституирования. Несозерцательный, конститутивный характер смысла феноменолог М. Мерло-Понти выразил в следующих словах: «Смысл невидим, но невидимое не противоположно видимому: видимое само имеет невидимое членение, а невидимое – это потаенное дополнение к видимому, оно являет себя только в нем... Это не явленное в изначальной данности, которое именно в качестве такового представляет мне себя в мире, – его невозможно увидеть в мире, и любое усилие, направленное на то, чтобы его *там увидеть,* приводит к его исчезновению; оно лежит в черте видимого, является его виртуальным средоточием, оно вписывается в него (между строк)»[1].

Феноменология жизненного мира отказывается от честолюбивых претензий достичь абсолютного понимания[2] и анализирует условия, при которых возможно *практически достаточное* пони-

[1] *Мерло-Понти М* Видимое и невидимое Минск, 2006 С 293

[2] Исходя из презумпции того, что любой человек пребывает в биографически определенной ситуации, детерминированной его личным опытом

мание. Какое соотношение интерпретативных схем делает возможным понимание в принципе? К каким идеализирующим допущениям нужно прибегнуть, чтобы описать условия, при которых понимание практически возможно? Можно ли предвосхитить (апперцепировать) референциальную схему, под которую собеседник подведет слова коммуникативного партнера? И при каких условиях можно понять человека наилучшим образом, будь он мой современник, человек из прошлого или даже потомок? – вот комплекс взаимосвязанных проблем, которые ставит перед собой феноменологическая эпистемология жизненного мира.

Наиболее фундаментальным из них является вопрос о *когнитивных основаниях приписывания смысла – интерпретации.* Он глубоко укоренен в традиционных проблемах эпистемологии, и, прежде всего, – проблеме *оснований* познания. Эпистемология жизненного мира исходит из того, что не существует «изначальных», когнитивно фундаментальных «данных» – «исходных клеточек» или «краеугольных камней», подпирающих все здание человеческого знания. Так называемые «объективные факты» позитивистской концепции науки суть результат когнитивного отбора и интерпретации. Они отобраны из общего массива «данных» интерпретирующей и селективной деятельностью нашего разума, направляемого научным и прагматическим интересом.

Истоки проблемы природы и сущности интерпретации (и целый кластер взаимосвязанных проблем и понятий) можно обнаружить еще в учениях древнегреческих скептиков[1]. В античной эпистемологии проблема субъективного измерения знания занимала почетное место – не в последнюю очередь благодаря деятельности скептической Академии, оспаривавшей стоическую догматику. В середине XX века эпистемология жизненного мира реставрирует эту важную со времен античной философии проблему, задвинутую на второй план объективистским пафосом новоевропейской эпистемологии абстрактного гносеологического субъекта. Так, еще скептик Карнеад, по свидетельству Секста Эмпирика, пытался разграничить понятия правдоподобия, возможности и вероятности, задаваясь вопросом, при каких условиях суждение выражает правдоподобное, возможное, вероятное? Какую роль в различении этих понятий играет степень субъективной уверенности того, кто выносит суждение? Критикуя учение стоиков о «постигающем впечатлении», Карнеад полагал, что любое впечатление может быть как

[1] См Проблема Карнеада вариации на тему (пер. с англ Смирновой Н М) // *А Шюц* Избранное. мир, светящийся смыслом М , 2004. С. 246–277

истинным, так и ложным. Убежденный в невозможности достижения объективной истины, он полагал, что то, что мы привыкли называть знанием, – не более, чем «вооруженная вера» в то, что наши ожидания сбудутся. Однако и Карнеад, а впоследствии также А. Бергсон и Э. Гуссерль сходились в том, что любая интерпретация так или иначе воплощает человеческие предвосхищения, предпочтения, ожидания, страхи или, в феноменологической терминологии, *апперцепируемый порядок релевантности.* Представим себе, что в пределах определенного поля сознания несколько перцептивных конфигураций состязаются за право стать интерпретацией. Которая из них победит, перевесив остальные, зависит не только от объективных условий, но и не в последнюю очередь от человеческих предпочтений, опасений, ожиданий. И пример Карнеада призван засвидетельствовать не то, что любое знание – лишь когнитивно вооруженная вера в свершение ожиданий, а то, сколь велика роль субъективных человеческих пристрастий, страхов и предвосхищений в процедуре приписывании смыслов, т.е. интерпретации. Вот этот пример.

Войдя в дом, человек обнаружил в углу комнаты предмет, напоминающий моток веревки. Уж не змея ли это? И если верна первая интерпретация («моток веревки»), нет, конечно же, оснований его опасаться и можно смело расположиться в этой комнате на ночлег, тогда как если верна вторая («змея») следует поостеречься. Сообразно этому, среди множества признаков предмета он выделяет те, которые помогают определить предмет как опасный или безопасный – для решения жизнепрактической проблемы ночлега. Если в доме проживает моряк, то это, скорее всего, моток веревки. Но если расширить представление о ситуации и принять во внимание то, что на дворе зима, а в холодное время года змеи, как известно, заползают в теплые помещения, то чаша весов, вероятно, склонится ко второй интерпретации. Оба предположения правдоподобны, и необходимо оценить степень вероятности каждого, распутывая хитросплетения объективных и субъективных обстоятельств. Осуществляя процесс интерпретации, – приписывания смысла данному предмету путем подведения его признаков под «родовые» характеристики уже знакомых вещей – человек вынужден различать условия, при которых его суждение будет правдоподобным, а при каких – возможным и даже вероятным. Предмет недвижим, значит, он не живой? Но ведь и впавшие в зимнюю спячку змеи тоже неподвижны. Его здесь не было прежде, а в дом, скорее всего, никто не входил, значит, он проник туда сам? Но утром тени падают иначе, и можно было попросту не заметить ле-

жавшего в углу предмета. А если в доме все же побывал посторонний: нет ли его следов? Над человеком довлеет проблема безопасного ночлега, и, движимый страхом перед змеями, он вынужден вновь и вновь обращаться к анализу причудливых хитросплетений жизненных обстоятельств.

Но вот, наконец, он отважился пошевелить незнакомый предмет палкой. Тот остался неподвижен – не змея! Но для мотка веревки слишком уж мягок. Это дает пищу иному фантазийному предположению, претендующему на роль новой интерпретации: а не ворох ли это тряпья? Однако с элиминацией одного из предыдущих предположений (змея) исчезает и прагматический мотив, управляющий процессом интерпретации. Ведь если человек вознамерился расположиться на ночлег, то не все ли равно, тряпье или веревка, если и то, и другое можно убрать, не подвергая себя опасности? Новая дилемма (тряпье-веревка) *не релевантна* его проблеме (найти безопасное место для ночлега). Проблема считается решенной, хотя процесс интерпретации не завершен. Такое состояние дел феноменологическая эпистемология жизненного мира описывает как «исчезновение темы» – сдвиг луча внимания в область горизонта. Пример Карнеада иллюстрирует важный для эпистемологии жизненного мира вывод: процессом интерпретации управляет прагматический мотив. Именно он конституирует тему и управляет ее перемещением из фокуса сознания в область его горизонта и наоборот.

«Исчезновение темы» может носить как временный, так и окончательный характер. Исчезнувшая тема может быть возобновлена, если вновь окажется релевантной. В таком случае процесс интерпретации может быть продолжен. Но выдвижение темы в фокус сознания может и не состояться даже в случае высокой релевантности проблемы, если основные элементы ситуации существенно не определены. Позаимствуем другой пример Карнеада, приведенный Секстом Эмпириком.

Человек, спасаясь бегством от врагов, заметил на своем пути пещеру. Засада ли это или возможное укрытие? И если в первом примере человек имел достаточно времени для обдумывания своих предположений, а также и возможность проверить их с помощью палки, находясь на безопасном расстоянии, то во втором случае он лишен и той, и другой возможности. Так что попавшая в поле зрения спасающегося бегством пещера просто не выдвигается в фокус из области горизонта, несмотря на высокую степень релевантности самой проблемы (найти укрытие). Это *несостоявшаяся* тема, или *пробел* (Leerstelle).

Сознание человека в естественной установке тематически сложно структурировано. Одна тема главенствует, временно вытесняя или замещая другие, подобно тому, как некстати разразившаяся болезнь нежданно-негаданно исцеляет другой застарелый недуг. Поясним на примере. Предположим, человек занят решением научной проблемы, которая в данный момент обладает для него наивысшей тематической релевантностью. Его занятия неожиданно прерывает оглушительный шум за окном. Что это? Взрыв? Обвал дома? Грохот падения подгнившего дерева? Человек подходит к окну. В этот момент причина необычного звука обладает для него наивысшей тематической релевантностью. Решение научной проблемы временно приостановлено. Это *отложенная релевантность*. Но вот человек убедился, что ничего страшного не произошло, и причина столь необычного звука ему не угрожает. В таком случае он может возобновить решение своей научной проблемы, которая вновь стала его главенствующей темой его сознания. Это *возобновленная релевантность*. Если же, напротив происшествие за окном требует немедленных действий, например, оказания помощи пострадавшим, то человек, вероятно, не скоро вернется к своим научным занятиям. Это *прерванная релевантность*.

Для невовлеченного наблюдателя остается открытым вопрос, когда, с какого момента проблему считать решенной, т.е. когда происходит безвозвратное *исчезновение темы?* А. Шюц, в отличие от М. Вебера разграничивающий субъективную и объективную мотивации, убежден в том, что ответить на этот вопрос может лишь сам действующий на основе приписывания собственному действию субъективных значений. Только он, «определяя ситуацию», может сказать, где начинается, а где завершается его действие. Представим себе, что вы решили составить заявку на грант. Ваш коллега видит, что вы садитесь за компьютер. Если вы не сочли нужным поделиться с ним своим замыслом, то для не вовлеченного в ваш проект наблюдателя ваше действие заканчивается в тот момент, когда, завершив процесс составления текста заявки, вы отключили компьютер. Для вас же, действующего лица, это действие может длиться либо до объявления результатов (если заявка отклонена), либо до завершения заявленного исследования, растянувшегося на несколько лет, либо до его опубликования – в зависимости от того, как вы сами определили ситуацию на основе Ваших субъективных значений и порядка релевантностей.

Важнейшей составляющей проблемы понимания является анализ условий возможности понимания речевых действий. «Нам не

дано предугадать, как слово наше отзовется», – поэтически выразил проблему сложности языковых коммуникаций Ф.И. Тютчев. Социально-феноменологический анализ коммуникативной функции языка состоит в исследовании его способности транслировать социальные значения. С помощью языка человек облекает в слова и сообщает партнерам по коммуникации содержание личного опыта. Как вариант неклассической когнитивной установки, социальная феноменология отвергает свойственную классической науке метафору языка как неискажающего переносчика социальных значений – идеального подобия светоносного эфира классического естествознания. Она вводит сильное идеализирующее допущение: непременным условием адекватного восприятия речи является совпадение, по меньшей мере, частичное, субъективных контекстов значения. В ситуации лицом к лицу, где симптомы чужой субъективности максимально открыты, в этом, как правило, можно убедиться, наблюдая за выражением лица коммуникативного партнера. Говорящий интерпретирует реакцию партнера как гнев, отчаяние, безразличие *аппрезентативно*, т.е. на основании «эмпирически сходной манеры собственной телесной экспрессии». Но феноменологическая теория аппрезентации содержит и серьезное ограничение: для того, чтобы подобная интерпретация чужой телесной экспрессии стала возможной, использующий коммуникативные знаки должен иметь сходные переживания в собственном опыте. Ибо наличие гуссерлевского «первого творения» (в данном случае – опыта собственного переживания) – непременное условие феноменологически понятой аппрезентации.

Сложность адекватного восприятия языковых знаков существенно возрастает в ситуации непрямых взаимодействий. Обращаясь к анонимному коммуникативному партнеру, использующий языковые знаки лишен возможности наблюдать за выражением его лица и телесной экспрессией. В таком случае говорящему следует иметь в виду, что ему не удастся скорректировать возможное (а отчасти и неизбежное) несовпадение субъективных контекстов значений в самом процессе языкового взаимодействия. Поэтому чтобы быть правильно понятым, говорящий должен провести воображаемую «репетицию» чужого восприятия, т.е. осуществить антиципацию аппрезентативной и референциальной схем восприятия своего адресата – предвосхитить, «как слово наше отзовется». Если же коммуникативный партнер представлен идеальным типом, то использующий языковые знаки должен по возможности избегать их ситуативных коннотаций, т.е. придерживаться их социально санкционированного, «словарного» значения. Чем более анони-

мен коммуникативный партнер, тем более «объективно» следует использовать языковые знаки.

Эпистемология жизненного мира осознает необходимость специального исследования интерпретативных процедур как способов приписывания интерсубъективных значений. Она исходит из того, что нормативные правила сами по себе не содержат инструкций по приписыванию значений окружающим объектам или событиям. Поэтому, «чтобы решить проблему формулировки всеобщих правил в определенном социальном контексте, – рассуждает А. Сикурел, – я использую понятие интерпретативных процедур как инвариантных свойств или принципов, которые позволяют приписать субъективное значение правилам, называемым социальными нормами»[1]. Усвоение языковых правил сходно с усвоением норм: и то, и другое предполагает умение их интерпретировать. Ребенок должен учиться интерпретировать общее правило или норму вкупе с конкретными случаями их употребления – невозможно научить ребенка быть вежливым, не предъявляя образцов (когнитивных паттернов) вежливого поведения. «Члены общества, – убежден А. Сикурел, – должны усвоить знание того, как приписывать значение их окружению, так чтобы общие правила могли быть артикулированы применительно к отдельным случаям»[2]. Внешние правила, следовательно, всегда требуют осознания и знания некоторых особенностей, которые делают эти правила полезными для использования в каждом конкретном случае.

В философско-методологическом плане это означает, что проблема понимания в рамках эпистемологии жизненного мира требует исследования «правил интерпретации». При этом она исходит из допущения, что любые интерпретации суть временные конвенции, и могут быть приняты лишь до тех пор, пока не опровергнуты последующими интерпретациями. И задача эпистемолога – изучать культурные детерминанты таких интерпретаций в социально-санкционированных способах мышления и деятельности.

Наука и жизненный мир человека

Методологически важнейшей областью когнитивной тематизации жизненного мира является феноменологическое соотнесение («возврат») всеобщих понятий «объективных» наук к изначальным очевидностям жизненного мира человека. И эпистемология жиз-

---

[1] *Cicourel A.* Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction Penguin, 1973. P. 85.

[2] Ibid. P. 51.

ненного мира дает существенно иное решение этой проблемы, чем классический рационализм. Рационализм Просвещения считал обыденное знание низшим, «темным», исполненным предрассудков («идолов») и подлежащим исправлению с позиций науки – когнитивного идеала классического рационализма. Когнитивный опыт, не отвечавший требованиям строгой научности, и не считался подлинным знанием, а «в каждом знании столько науки, сколько в ней математики» (Декарт). И хотя сциентизм Просвещения не отрицает воздействия на науку вненаучного знания, но полагает его следствием исторических обстоятельств генезиса науки из донаучных форм когнитивного освоения мира. «Дух просвещения» придавал обыденному знанию внекогнитивные функции (объективации жизненных впечатлений, социальной адаптации, сплочения социальных групп и т.п.).

Однако монополизировавшее интерес классической методологии научное знание, конечно же, не исчерпывает собою всего корпуса человеческого знания. Абстрагируясь от вненаучного, повседневного социального знания, невозможно реконструировать скрытые механизмы социальной динамики – пресловутую «логику жизни». Обыденное мышление является той «фабрикой социальных значений» (П. Бергер, Т. Лукман), которая обеспечивает слаженную жизнедеятельность всего социокультурного сообщества. И хотя с разреженных с высот теоретических абстракций оно выглядит поверхностным, фрагментарным, а подчас и вводящим в заблуждение, не следует забывать, что повседневная жизнь человека протекает преимущественно на основе обыденных, а не научных представлений. И в силу «мягкой рациональности» обыденного знания и недоопределенности его высказываний индексными выражениями (я, мы, тут, там, сейчас, завтра и т.п.) его эпистемологический анализ гораздо более сложен, чем упорядоченного и формализованного научного знания.

В рамках эпистемологии жизненного мира повседневное знание предстает как система *типизированных конструктов*[1] – смысловых конфигураций, сложившихся эмпирически в синтезе опытов. Все интерпретации социальной реальности укоренены в предшествующем опыте ее восприятия, как нашем собственном, так и социально унаследованном. Феноменологически это означает, что незнакомый объект воспринимается в горизонте уже знакомого и приписывается к типу до тех пор, пока обстоятельства не требуют

[1] *А Щюц* Мыслительные конструкты здравого смысла (пер с англ. Смирновой Н.М.) // Избранное· мир, светящийся смыслом М., 2004. С 10–34

его проблематизации. Система типизированных конструктов функционирует как *схема референции.* В терминологии Э. Гуссерля это означает, что опыт восприятия объекта апперцептивно переносится на другой сходный объект, воспринимаемый не в полноте своей конкретности, но лишь как тип. Последующий опыт восприятия подтверждает или не подтверждает такой антиципации. Если типическое сходство с другими объектами подтверждается, антиципируемое содержание типа расширяется. Если же нет, тип может быть разбит на подтипы. Если объект не демонстрирует типичных свойств, то его идеально-типический статус может быть «отозван». В таком случае следует поискать другой тип, под который можно подвести его характеристики, или же разбить данный тип на подтипы. В пределах жизненного мира человек, как правило, имеет типизированные представления о том, как иметь дело не только с обыденными, но и с экстраординарными ситуациями и даже с трансцендентным[1].

Элементы повседневного знания проникают в науку не в последнюю очередь благодаря «онтологическим обязательствам естественного языка», который невозможно полностью элиминировать из языка науки. С позиций эпистемологии жизненного мира, ученому следует стремиться не к недостижимой стерильности научного языка, но теоретически осознать факт нагруженности научных суждений закодированными в естественном языке типизациями здравого смысла. Настаивая на этом, феноменологическая эпистемология жизненного мира исходит из того, что когнитивная нагруженность содержанием естественной установки сознания – не свидетельство несовершенства научного знания, обусловленного его происхождением из донаучных форм, но сущностная черта знания как такового, укорененного в реальности жизненного мира человека.

Акцент исследовательского внимания лишь на научном знании не только существенно обедняет сферу анализа человеческого знания, но и не позволяет составить адекватного представления о его истоках и генезисе. Феноменологическая эпистемология жизненного мира ориентирована на выявление корней специализированного социального знания в жизненном мире человека – *жизнемировых констант научной интерсубъективности* как почвы и гори-

[1] Опыт выпадения из обжитых типизаций жизненного мира под воздействием чрезвычайной ситуации вооруженного грабежа и последующая коррекция этих типизаций описана в статье: *Thomas Meisenhelder* A Further Investigation of the Life-World // Human Studies. Vol. 2. № 10 Jan., 1979. P. 21–28.

зонта теоретической и внетеоретической практики В рамках эпистемологии жизненного мира обыденное знание образует не только важнейшую составную часть общего корпуса знания, но и не может быть противопоставлено научному в принципе. Относительность исторически подвижных границ научного и вненаучного знания в современной эпистемологии В.А. Лекторский характеризует термином «скользящая граница»[1], В.Г. Федотова – размыванием жестких границ между episteme и doxa. Добавим, что исторически подвижной, «скользящей» является не только граница между научным и вненаучным социальным знанием, но и между философией, специализированным знанием и жизненным миром человека[2].

Одной из важнейших проблем философии науки XX века является проблема демаркации. Сформулированная в рамках логического позитивизма, она занимала умы философов науки и постпозитивистского направления. Как известно, в философской методологии выдвигались различные критерии демаркации: принцип верификации Р. Карнапа, фальсификации К. Поппера, «позитивного решения проблем» И. Лакатоса и др. Замечу, что упомянутые критерии относились к естественнонаучному, преимущественно физико-математическому естествознанию. Однако и здесь проблема так и не была решена. Эпистемологии жизненного мира элиминирует саму проблему, поскольку специализированное научное знание предстает в ее рамках как генетически обусловленное обыденным – его *вторичная научная интерпретация*. Поясним.

В отличие от символического универсума высокой схоластики, картина мира классического естествознания не наделяет природу сакральным смыслом. Десакрализированный универсум природы в культуре Нового времени лишен имманентного смысла и внутренней структуры релевантности. Социальный же мир имеет собственное значение и структуру релевантностей для людей, живущих обыденной жизнью в естественной установке сознания. Он уже предварительно проинтерпретирован и расчленен в обыденном мышлении до того, как стал предметом специализированного научного анализа. Объект социальных наук – в отличие от объектов естествознания – уже наделен смыслом до и независимо от того смысла, который придан ему сообществом ученых. Смысл не

---

[1] *Лекторский В А* Научное и вненаучное мышление скользящая граница // Научные и вненаучные формы мышления М ИФРАН, 1996

[2] См *Смирнова Н М* Философия, специализированное социальное знание и жизненный мир человека // Наука глазами гуманитария (отв ред В А Лекторский) М , Прогресс-Традиция, 2005 Гл VII С 167–201.

привносится в него исследователем. Социальный, очеловеченный мир – это «мир, светящийся смыслом». Игнорирование этой специфики социального объекта ведет *к искажающему овеществлению социального мира и теоретической дегуманизации человека* Одержимое «детской болезнью» самоопределения, социально-гуманитарное знание поначалу копировало естественнонаучные идеалы и нормы познания, дабы отмежеваться от спекулятивной философии истории и причислить себя к «лику святых» культуры того времени – корпусу подлинно научных дисциплин. Но отождествление методов естественно-научного и социально-гуманитарного познания имеет как разумные когнитивные основания, так и свои границы. Социогуманитарное знание, равно как и естественнонаучное, выстраивает теоретическую реальность идеализированных объектов, использует общенаучные процедуры логического вывода и верификации. Но есть и существенное отличие, бросающее вызов уютному и методологически необременительному «методологическому изоморфизму» упомянутых сфер знания – *смысловая нагруженность* социального мира и отсутствие таковой у мира физических объектов. Смысл – важнейший, конститутивный концепт социальной эпистемологии[1]. Физический, дочеловеческий мир «ничего не значит» для молекул, атомов и элементарных частиц, его составляющих. Неокантианец Г. Риккерт, полемизировавший с позитивистской традицией в методологии социогуманитарного знания, прозорливо заметил, что в науках о культуре познание есть «отнесение к ценности», т е. к смыслам важнейших универсалий культуры.

«Вторичность» научного социального знания по отношению к обыденному означает, что научные интерпретации социального мира «надстраиваются» над представлениями здравого смысла. Условием методологической легитимации научных конструктов в когнитивных науках о человеке является экспликация их смысловых корней в структурах жизненных миров. Их научная осмысленность гарантирована сохранением генетической связи с конструктами обыденного сознания. Научное знание основывается на жизнемировых содержаниях как на фундаментальной культурной предпосылке. Этот важнейший методологический императив развивает – применительно к когнитивным наукам о человеке – идеи Э. Гуссерля о том, что преодоление кризиса европейских наук возможно на пути восстановления связи науки с жизненным миром

[1] См редакционную статью *Касавин И Т* Смысл как проблема эпистемологии и науки – Эпистемология и философия науки, Т XIII, № 3 2007 С 5–14

человека. Хорошим примером применения этого принципа является, на мой взгляд, работа немецкого ученого Формана «Веймарская культура, причинность и квантовая механика», где автор связывает вероятностный характер описания квантового объекта («бог играет в кости») с умонастроением немецких интеллектуалов после поражения Германии в Первой мировой войне. Проиллюстрируем этот принцип на примере социального знания – взаимоотношения обыденной «исторической интуиции» и профессионального знания ученого-историка.

Прошлое культурного сообщества так или иначе осмыслено в обыденном сознании, т.е. включено в его смысловую структуру. Даже далекий от профессиональных занятий историей человек имеет обыденное представление о своем месте в социальном процессе, отношении к другим; ему присуще интуитивное (дорефлексивное) ощущение разрывов в привычном течении жизни («мир перевернулся», «распалась связь времен»). Повседневное сознание вырабатывает и схемы «феноменологического прощупывания» истории, оценивает стабильность заведенного порядка и качество повседневной жизни. Поэтому огромной – теоретической и практической – важности вопрос состоит в их отношении к научной историографии. Должна ли и если да, то в какой мере, профессиональная историография учитывать ценностно-смысловые содержания исторических реконструкций обыденного сознания? Эта, на первый взгляд, исключительно теоретико-методологическая проблема обретает жизнепрактическую значимость в случае кардинальных расхождений массового исторического опыта и официальных идеологически нагруженных исторических реконструкций. Так, в массовом сознании советского периода отечественной истории закрепилось представление о коллективизации как геноциде крестьянства, тогда как официальная идеология интерпретировала ее как крупное достижение на пути социалистического строительства. Другой пример: официальная точка зрения на переходный период в России 90-х гг. («духовное возрождение России», «обретение суверенной демократии») резко контрастировала с обыденными интерпретациями тех же событий как вакханалии воровства и коррупции, снятия фундаментальных нравственных и культурных запретов.

Для адекватной оценки этих событий необходимо, по меньшей мере, принять во внимание *седиментацию важнейших социальных значений в структурах жизненных миров.* Ибо исторические оценки обыденного сознания глубже укоренены в реальности, чем научные реконструкции «ценностно нейтральной» (но политически

ангажированной) классической историографии. И задача эпистемологии жизненного мира, ориентированной на выявление жизнемировых корней научной историографии, – изучать социальные функции различных исторических реконструкций, их относительность к социально-групповым идентификациям, идеалам и нормам профессионального сообщества и здравого смысла.

Социальная память представляет собой глубокие отложения социокультурного опыта, седиментацию важнейших социальных значений. Лишь ядро этого опыта кристаллизуется в когнитивных паттернах, общий же фонд исторической памяти пополняется непрерывно. Процесс обогащения исторической памяти не носит кумулятивного характера, но чреват парадигмальными сдвигами и сменами когнитивной установки. Феноменологически это означает, что человек непрерывно (но не всегда осознанно) «переписывает» свою духовную биографию, наделяя новыми смыслами пережитое, дабы согласовать его с вновь обретенным опытом. То же (хотя и на ином уровне общности) происходит и с исторической памятью народа. Поэтому расхожие суждения о «непредсказуемости советского прошлого» скорее остроумны, чем глубоки. Процесс модификации смысловой структуры исторической памяти непрерывен, как сама жизнь. И адекватность научных исторических реконструкций определяется не только их соответствием императивам метода исторической науки, но и ценностно-смысловому содержанию исторической памяти обыденного сознания.

Заметим, что когнитивная установка на поиск корней специализированного социального знания в жизненном мире человека имплицитно заряжена гуманистическими идеалами. Ценностное основание этой установки – запрет на насильственное разрушение жизненного мира – «структур коммуникативной рациональности» (Ю. Хабермас). Императивы эпистемологии жизненного мира налагают запрет на «обвал» привычной смысловой структуры интерсубъективных социальных значений, – «повседневной метафизики» как средства ориентации человека в бытии. Разрушение отлаженных механизмов седиментации значений приводит к тому, что мир обессмысливается, предстает как чуждый и враждебный. Феноменологически это означает *разрушение базисных структур ориентации в жизненном мире.*

В рамках социальной феноменологии сознание в естественной установке рассматривается в качестве первичной сферы социальных значений. Поэтому обыденное, повседневное знание – исходный пункт профессиональной рефлексии феноменологического социолога. Но встроенный в структуры жизненного мира социаль-

ный ученый всегда имеет предварительное жизнепрактическое (дорефлексивное) знание о том социальном явлении, которое изучает. Вопрос лишь в том, осознается ли теоретически сам факт наличия предваряющих научные обыденных интерпретаций. Эпистемология жизненного мира считает осознание такой зависимости важнейшим методологическим императивом когнитивных наук о человеке, критерием осмысленности модельных конструктов социальных наук. Опираясь на представления в естественной установке, социальный методолог путем логических рассуждений (по возможности, воздерживаясь от введения дополнительных идеализирующих допущений) должен продемонстрировать соответствие между «контекстом первичных значений» и специализированным научным знанием. Установление такого соответствия – это процесс «седиментации научных значений», отслеживание генетической связи специализированного научного знания со значениями жизненных миров. Ибо научные конструкты, повторим, генетически вторичны в отношении жизнемировых значений. На практике это означает, что научное описание социального объекта начинается с выявления его субъективных смыслов у тех, кто его продуцирует. М. Бэкас формулирует этот методологический императив в следующих словах: «Научное понятие того или иного социального явления ...должно основываться на понимании употребления работающих понятий данного предмета в естественном языке»[1]. Социальному ученому следует начинать с документирования и интерпретации этих первичных процедур. Он должен показать, что используемые им процедуры основываются на интерсубъективных значениях самих участников исследуемого процесса, и тем самым продемонстрировать их ситуативную обусловленность. Его объяснение будет считаться обоснованным, если социальный ученый сможет продемонстрировать, что оно основано на значениях, используемых индивидами в повседневных практиках конституирования социальной реальности. Основополагающий методологический постулат эпистемологии жизненного мира, таким образом, можно сформулировать в следующих словах: теоретические конструкты социального ученого должны сохранять преемственность с первичными социальными значениями в структурах жизненных миров, т.е. генетическую связь со здравым смыслом людей в естественной установке сознания. Это означает, что понятийные кон-

[1] *Baccus M D* Sociological Indication and the Visibility Criterion of Real World Social Theorizing // *Garfinkel G* (ed) Ethnomethodological Studies of Work Studies in Ethnomethodology London, 1986 P 2

структы социальных наук «отсылают нас к объектам мышления, созданным здравым смыслом людей, живущих повседневной жизнью среди других людей, и основаны на таких объектах. Так что используемые социальным ученым конструкты являются, так сказать, конструктами второго порядка (second–order), а именно, конструктами конструктов, созданных действующими лицами, чье поведение социальный ученый наблюдает и пытается объяснить в соответствии с процедурными правилами своей науки»[1].

В рамках эпистемологии жизненного мира различие между предметно интерпретированной и спекулятивной теорией состоит в том, что в первом случае связи между теорией и переживаемой реальностью выявлены, во втором – нет. Возможность продемонстрировать связи между конструктами первого и второго уровня отличает эпистемологию жизненного мира от социологического позитивизма. В отличие от последних, феноменологические объяснения, принимая во внимание неизбежную зависимость любых теоретических построений от здравого смысла, осуществляют систематическое прояснение этой зависимости.

Подобный «принцип соответствия» составляет бесспорное методологическое достижение эпистемологии жизненного мира. Утратив позицию Абсолютного наблюдателя, но сознав себя полноправным участником сотворения социального мира («социального конструирования реальности»), социальный теоретик должен освоить навыки саморефлексии в отношении когнитивных оснований выбора *значимого* в любой исследовательской ситуации. Он должен искать и выявлять предпосылочность, «скрытую метафизику» собственных, на первый взгляд, философски «нейтральных» теоретических рассуждений. Проведем аналогию с известным методологическим императивом М. Вебера, согласно которому отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту столь же морально предосудительно, сколь и отсутствие дистанции по отношению к человеку. Перефразируя веберовский методологический императив, можно утверждать, что недостаток (или отсутствие) рефлексии исследователя в отношении как личных, так и социально-групповых предпосылок в работе с иными типами социокультурного опыта так же предосудительно методологически, как и эгоизм в повседневной жизни.

Стремясь к постоянной экспликации зависимости научной аргументации от здравого смысла, эпистемология жизненного мира

[1] *Щюц А.* Специфическая структура конструктов социальных наук (пер. с англ. Смирновой Н.М.) // Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 9.

сталкивается с методологической проблемой особого рода, названной А. Сикурелом «парадоксом бесконечной триангуляции». Он состоит в следующем. Исследование человеческой деятельности в повседневной жизни требует предписывать ей субъективные значения. Однако они не могут быть полностью эксплицированы. Тот же здравый смысл и обыденное повседневное понимание, которые действующие лица имеют и используют, должен обрести и использовать в своей работе и научный наблюдатель. Но процесс экспликации тем самым становится потенциально бесконечным, поскольку как только такие значения обнаружены, допущения, сделанные в их анализе, также должны быть прояснены. В свою очередь, их экспликация привлекает дополнительные допущения, требующие прояснения, и так ad infinitum. Но наблюдатель не может бесконечно прояснять собственные допущения. Однако цель, мотивирующая его анализ, и не требует экспликации каждого последующего шага, т.е. выявления предпосылок каждого вновь сделанного допущения. Поэтому социальный ученый может достичь если не исчерпывающего, то практически вполне достаточного объяснения. И до тех пор, пока оно не опровергнуто новыми интерпретациями, найденное объяснение должно быть временно принято как социальная конвенция. Сам же процесс понимания бесконечен, и научные открытия являются временными, относительными истинами, зависящими и от путей познания, и способов интерпретации, которые впоследствии могут быть изменены. Это означает, что эпистемология жизненного мира не претендует на окончательное понимание своих предметов. Она лишь открывает новый доступ к условиям возможности понимания в социальных науках. «Постулат адекватности» требует, чтобы каждый термин в научной модели человеческого действия был определен так, чтобы исполняемое в жизненном мире человеческое действие указывало бы на типические конструкты, понятные самому действующему лицу в терминах здравого смысла повседневной жизни. Постулат адекватности гарантирует согласованность конструктов социальных ученых с понятиями данного в опыте здравого смысла[1]. Формируя новые (в сравнении с классически-рационалистическими) образцы взаимодействия научного и обыденного социального знания, эпистемология жизненного мира развивает стратегии неклассической рациональности применительно к когнитивным наукам о человеке. Проиллюстрируем сказанное на примере феноменологической социологии.

[1] *Schutz A* On Phenomenology and Social Relations. P. 279.

Социально-онтологические импликации понятия «жизненный мир»

Честь создания феноменологии социального мира принадлежит американскому философу и социологу австрийского происхождения А. Шюцу[1]. Он с огромным уважением относился к своему учителю и постоянно подчеркивал его заслуги в создании новой парадигмы философского мышления. Вместе с тем, он полагал, что Э. Гуссерль, сосредоточившись на общефилософских проблемах, был недостаточно сведущ в конкретных проблемах когнитивных социальных наук[2]. А. Шюц вспоминает, как Э. Гуссерль объяснял ему, что недостаточная проясненность именно социальных проблем, в частности, проблемы интерсубъективности (феноменологического конституирования Другого) и статуса общества как интерсубъективности высшего порядка помешала ему решиться на публикацию II тома «Идей к чистой феноменологии»[3].

Основоположник феноменологической социологии полагал, что значение Э. Гуссерля для социальных наук состоит прежде всего в богатстве содержаний, относящихся к жизненному миру человека[4]. Высоко оценивая эвристический потенциал этого понятия для анализа когнитивных проблем социальных наук, он замыслил посвятить исследованию смысловых структур социального мира итоговую работу своей жизни – «Смысловые структуры жизненного мира». И завершить ее он завещал своим ученикам.

А. Шюц освобождает понятие жизненного мира от трансценденталистских предпосылок и существенно расширяет его содержание. Место опыта самопостижения чистого сознания трансцендентального Эго в социальной феноменологии занимает опыт встречи с другим сознанием как соучастником процессов смыслообразования. Поэтому фундаментальной задачей феноменологической социологии становится описание процессов феноменологического конституирования интерсубъективной смысловой структуры социального мира. В социологическом измерении жизненный мир предстает как всеохватная сфера человеческого опыта переживания реальности. Апеллируя к общему массиву человеческого опыта, понятие «жизненный мир человека» сопрягает социальное, индивидуальное и общечеловеческое.

---

[1] *Альфред Шюц* (1899– 1959). Философ и социолог. Его работы представляют собой «прививку» феноменологических идей к социологии.

[2] *Schutz A.* Collected Papers. Vol.1. P.140.

[3] Ibid. P.144.

[4] См. *А Шюц* Значение Гуссерля для социальных наук (пер. с англ. Смирновой Н.М.) // Избранное: мир, светящийся смыслом.М., 2004. С. 151–160.

Включая опыт общечеловеческого, понятие жизненного мира становится содержательно богаче и эвристически плодотворнее большинства современных теоретико-социологических конструктов (фигурации Элиаса, структурации Э. Гидденса, габитуса П. Бурдье и т.п.), направленных на преодоление традиционной социально-философской дихотомии «социальное-индивидуальное».

Жизненный мир принципиально *интерсубъективен* Он с необходимостью включает в себя переживание человеком других людей. «Жизненный мир, который может быть конституирован активностью трансцендентальной субъективности, – комментирует утверждение Э. Гуссерля его последователь А. Шюц, – не является моим частным. К нему принадлежат другие, и не только как тела или объекты моего опыта, но как Alter Egos, т.е. субъективности, наделенные такой же активностью, как и я»[1]. Только в совместном опыте возможно конституирование устойчивых порядков социальных значений, которыми наделяются социальные объекты и посредством которых формируются устойчивые социальные порядки. Поэтому роль других в структурах жизненных миров куда важнее неодушевленных предметов. Присутствие других раздвигает горизонт личного опыта, обогащает его новыми перспективами, своего рода «окнами в мир», через которые и происходит расширение и обогащение личного опыта.

Именно в интерсубъективной природе жизненного мира заложены возможности применения этого понятия в области когнитивных социальных наук. Осмысленный социальный мир необходимо содержит «имманентную отнесенность к Другому»[2]. Анонимный или персонифицированный Другой всегда «имеется в виду», присутствует в горизонте сознания даже в случае беспросветного одиночества или затерянности в толпе. Поэтому, в отличие от М. Вебера, ограничившего круг собственно социальных действий «ориентированными на Другого», т.е. протекающими в определенной системе коммуникативных ожиданий (антиципаций), социальные феноменологии, относят к таковым и физические упражнения, и одинокую молитву, и воздержание от действия – терпеливое приятие. Замечание же Э. Гуссерля об имманентной социальности сознания содержит скрытую полемику с присущим социологическому позитивизму Э. Дюркгейма разделением уровней человеческой психики на социальные слои (коллективные представления,

[1] *Schutz A* Phenomenology and the Social Sciences P 125

[2] *Schutz A* The Phenomenology of the Social World. Northwestern Univesity Press, Chicago, 1968 P 218

высшие психические функции, научные понятия) и не являющиеся социальными индивидуальные представления, житейские образы и предрассудки. Нетрудно видеть, что в дюркгеймовой интерпретации социальность сознания сведена лишь к одному из ее уровней.

Современная психология склоняется скорее к феноменологической, нежели к позитивистской точке зрения. Сходную с гуссерлевой позицию выражают и ведущие отечественные психологи. Критикуя ранее широко распространенный в психологии (да и в социально-философском мышлении) подход «от социального к индивидуальному», А.В. Брушлинский по сути солидаризируется с тезисом Э. Гуссерля об имманентном присутствии Другого в горизонте сознания личности. Он отмечает **изначальную** (выдел. авт.) социальность любого человеческого индивида. «Тем самым социальны не только субъект-субъектные, но и субъект-объектные взаимодействия. А потому остается в силе вопрос о том, до каких пределов оправдано и перспективно разделение этого взаимодействия на два указанных типа»[1]. Гуссерлевское понятие интенциональности и фиксирует их как неразрывное единство, переживаемое в опыте сознания.

Интерсубъективность жизненного мира не проблематизируется. Феноменологически это означает, что в рамках жизненного мира коммуникативная сфера первична, тогда как опыт моей собственной «самости» (Self) появляется лишь в рефлексивном повороте. Интерсубъективность жизненного мира означает, что в его рамках происходит синтез персональных интерпретаций мира в общезначимую картину мира культурного сообщества. Это возможно благодаря использованию когнитивных паттернов (стандартизированных образцов и формулировок), представляющих когнитивные конвенции культурного сообщества. Члены иной культурной общности, имея собственные относительно устойчивые системы социально-групповых значений, воспринимают чужую группу как внешнюю. Эти неписаные правила – социокультурные коды – в когнитивном отношении характеризуются как «фоновое знание», которое «само собой разумеется» (taken for granted). Это то неявное знание, которое необходимо «присвоить», личным усилием преодолев «эпистемологический разрыв» (М. Полани). И задача социального эпистемолога – «выговаривать умолчания», т.е. эксплицировать и сформулировать неявное (tacit) знание. Именно такую задачу ставит перед собой «поздняя» феноменологическая социология – этнометодология.

---

[1] *Брушлинский А.В.* Проблема субъекта в психологической науке. (статья первая) // Психологический журнал. Т. 12. № 6. 1991. С. 4.

Этнометодология – направление социолингвистического анализа знания. Она использует методологический опыт этнографического исследования дописьменных культур для реконструкции интерсубъективных смыслов различных сфер социальной деятельности: от поведения масс в мегаполисах до описания повседневных взаимодействий в научной лаборатории. Этнометодологический анализ науки ориентирован на способы конституирования и интерпретации научных фактов и схем деятельности в повседневной научной практике (Б. Латур, С. Уолгар).

«Онтологическим допущением» этнометодологии является представление о конститутивном характере социальной реальности как продукте повседневных взаимодействий и интерпретаций. Предпосылкой этнометодологического анализа любого взаимодействия является представление о системе интерсубъективных значений, конституирующих малые группы. Этнометодологическое изучение культурных образцов (когнитивных паттернов) подобно этнографическому исследованию чужой культуры: ее методологическим императивом является воздержание от привнесения в исследуемую ситуацию «побочных» социальных значений, почерпнутых исследователем из повседневности своей социальной группы, традиций образования, научной школы, научного сообщества (постулат чистоты метода). Теоретически «когнитивная стерильность», т.е. исчерпывающее «заключение в скобки» повседневных и научных значений невозможно, однако в каждой конкретной ситуации можно достичь практически достаточного уровня «чистоты метода».

Этнометодологическая программа родилась в трудах Г. Гарфинкеля (*Harold Garfinkel*. Studies in Ethnomethodology, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New-Jersey, 1967) и развивалась в работах Г. Сакса (Harvey Sacks), А. Сикурела, Дж. Дугласа, Э. Блама, П. Мак-Хью, Дж. Мак-Кини, М. Поллнера как социолингвистическая конкретизация идей, развитых в рамках социальной феноменологии. К числу сторонников этнометодологической программы, помимо упомянутых выше Г. Сакса и Г. Гарфинкеля, причисляют себя А. Сикурел (Cicourel Aaron), Мак-Эндрю (Mac-Andrew Crag), М. Поллнер (Pollner Melvin), Э. Роуз (Rose Edvard), Д. Циммерман (Zimmerman Don). Перечисленных выше авторов объединяет убеждение в том, что для уяснения формальных структур повседневной рациональности необходимо знание индексных свойств естественного языка. Индексные выражения содержат указатели либо эгологического характера (как правило, личные местоимения), либо пространственно и темпорально относительные выражения, содержащие индексы типа «здесь», «там», «справа», «слева», «дале-

ко», «близко», «раньше», «позже», «сегодня», «завтра», «потом», т.е. указатели конкретной ситуации, понятной лишь для вовлеченного в нее. Именно индексные свойства естественного языка способны, по их мнению, прояснить связь между макросоциальным уровнем и рациональностью повседневных практик. Исследование индексных выражений, т.о., позволяет заглянуть в «плавильный тигель рациональности» (Б. Вальденфельдс).

Сторонники этнометодологической программы стремятся к реконструкции имплицитных смыслов – *«фонового знания»*, – посредством анализа и сравнения повседневных разговоров. Задача этнометодологии сформулирована как *«выговаривание умолчаний»*, т.е. содержания, принимаемого участниками речевого взаимодействия как «само собой разумеющееся» (taken for granted). Без схватывания подразумеваемых смыслов взаимное понимание немыслимо. Но если факт взаимопонимания налицо, этнометодологу надлежит сформулировать содержание того неявного знания, которое составляет когнитивный фундамент понимания. Представители этнометодологии особо подчеркивают то обстоятельство, что речевое взаимодействие основано на фонде неявного, подразумеваемого, «нетематизируемого» знания, принимаемого речевыми партнерами как само собой разумеющееся. Этот имплицитный фонд когнитивных презумпций необходимо обнаружить и выразить в «формулировках». «Мы полагаем, – убежден Г. Гарфинкель,- что такого рода формулировки не только всегда присутствуют, но и осознаются как существенный конститутивный элемент беседы, в которой они продуцируются. Мы также предполагаем, что они поддаются трансляции и комментарию»[1].

Основываясь на данных логики и лингвистики о невозможности полной «деконтекстуализации индексов», этнометодология исследует принятые в культурном сообществе *правила приписывания значений* («рационализации индексов»). С этой целью в рамках этнометодологической программы осуществляется изучение повседневных разговорных взаимодействий. Поле исследования этнометодолога – кипящая событиями улица, инструмент – магнитофон. Объект исследования – речевые аспекты «реалити-шоу». Записывая и комментируя повседневные речевые взаимодействия, исследователь ищет упомянутые выше «формулировки» («фигуры умолчания») и заключает их в скобки. Использование скобок призвано напомнить, что непроговариваемые смыслы являются неотъемлемой (но скрытой, подобно подводной части айсберга) частью

[1] Ibid. P. 171.

процесса речевого взаимодействия. Содержание *формулировки* носит существенно контекстуальный характер. Неявное знание, неизбежно входящее в беседу, – контекстуальный феномен. Он не устраним. От него нет моратория, тайм-аута. Но как его «уловить»? Как сформулировать пресловутые «фигуры умолчания»?

Идеалом этнометодологов, стремящихся эксплицировать «фоновое знание», является нахождение «простых речевых правил» (plain spoken rules) для обеспечения адекватного описания, адекватного объяснения, адекватной идентификации и анализа повседневных практических взаимодействий. И задачей «практической» (конверсационной) логики является найти простое правило обеспечения каждого индексного выражения дополнительной контекстуальной информацией. Идеал подобного рода, равно как и любой идеал, недостижим. И, сознавая неразрешимость проблемы деконтекстуализации индексов в общем виде, этнометодологи предлагают ограничиться «практически достаточным» ее решением. Таким образом, «формулировки» предлагаются как способ, посредством которого социальные науки могли бы осуществлять более строгий анализ практических действий, адекватных всем практическим целям.

Г. Сакс исходит из того, что формы коммуникаций продуцируются в процессе повседневного общения. Подобное общение осуществляется с помощью естественного языка. Поэтому *практика интерпретации повседневных бесед и является ключом к пониманию когнитивных механизмов социальных коммуникаций* «Продуцирование локального социального порядка существует как линейный порядок практик беседы (conversational practieces), на котором основывались все предыдущие изучения, но упускавшие это из виду»[1], – констатирует он. Исследуя индексные свойства обыденного языка, этнометодология изучает механизмы конституирования эмерждентных (контекстуально относительных) смыслов.

В рамках эпистемологии жизненного мира повседневные беседы – инструмент коммуникативной поддержки субъективной реальности. Они апеллируют к самоочевидным истинам, «фоновым ожиданиям». которые могут быть эксплицированы лишь путем сопоставления с себе подобными в «антропологически чуждой среде». Этнометоды воплощают «повседневную рациональность» – социально санкционированные способы поддержания привычных структур взаимодействия Выговаривая «умолчания» (фоновое знание), этнометодология дает дополнительные средства для выявления когнитивного фундамента социальных взаимодействий.

---

[1] *Garfinkel H Saks J* Ethnomethodological Studies of Work Studies in Ethnomethodology L, 1986 Introduction P VII

Б.И. Пружинин

Наука и эпистемология в «цивилизации знания»

В многочисленных публикациях о грядущем «постиндустриальном обществе», об «информационном обществе», об «обществе знания», о «цивилизации знания», о «когнитивном капитализме» и пр.[1] можно без особого труда выявить и элементы утопии, и моменты идеологического конструирования, и попытки научного предвидения. Но то, что делает все эти рассуждения о будущем действительно интересными для исследователей, в том числе и для эпистемологов, связано с реальными процессами, происходящими здесь и теперь – в обществе ныне существующем Ведь, в конечном счете, лишь процессы, протекающие на наших глазах - технологические, социальные, культурные – порождают все эти надежды и прогнозы. Порождают и определяют. Так что и в данном случае, обсуждая будущее эпистемологии, ее горизонты и перспективы в грядущем обществе, имеет смысл посмотреть, что происходит с современной наукой, роль и статус которой, как предполагается, «неизмеримо возрастет» в наступающей «цивилизации знания».

Предварить свои рассуждения о перспективах эпистемологии (да и философии в целом) в «цивилизации знания», довольно тривиальным, в общем, замечанием я счел необходимым, потому что сегодня в науковедческих исследованиях обозначилась странная ситуация. Анализируя социокультурные параметры и статус науки, экономисты, социологи, когнитологи и др исследователи выявляют ряд серьезных и весьма разнообразных изменений в самом характере коллективной научно-познавательной деятельности. Но, оценивая значение этих изменений для науки, они, как правило, проецируют их в будущее, на «будущую науку в будущем общест-

---

[1] См *Варакин Л Е* Глобальное информационное общество Критерии развития и социально-экономические аспекты М Междунар акад связи, 2001, *Коротков А В Кристальный Б В, Курносов И Н* Государственная политика Российской Федерации в области развития информационного общества // Под науч ред А В Короткова М ООО «Трейн» 2007

ве», где основополагающим элементом, как предполагается, будет именно научное знание. То что происходит с наукой сегодня не оценивается в отношении к условиям ее эпистемологической и культурно-исторической возможности, но рассматривается именно в такой перспективе[1]. Тем самым предполагается, что все эти изменения (от нарастающей информатизации науки до расширяющегося участия менеджеров в организации собственно научно-познавательной деятельности) носят заведомо положительный характер, что все изменения, так сказать, идут во благо науке, как раз и обеспечивая ее высокий статус в грядущей «цивилизации знания».

При этом эпистемология, ее прогнозы и оценки ситуации, как правило, во внимание не принимается. Более того, она подвергается весьма жесткой, порой уничтожающей критике[2]. В целом ряде весьма популярных сегодня направлений собственно эпистемологические суждения по поводу состояния современной науки, зачастую, просто игнорируются, а специфические когнитивные функции эпистемологии передаются концептуальным конструкциям, выработанным внутри позитивных науковедческих исследований. Причем делается это походя, как нечто само собой разумеющееся; а иногда даже сопровождается демонстративным наполнением самого термина «эпистемология» совершенно иным, чуждым философской традиции содержанием (таковы, например, некоторые современные варианты «натурализованной эпистемологии»). В результате, вырисовывается своеобразная дилемма. Либо в очередной раз сама эпистемология предлагает науке окончательно избавиться от эпистемологии как чего-то, по сути, избыточного и начать, наконец, удовлетворять свои, по сути эпистемологические же потребности своими силами (с помощью комплекса когнитив-

---

[1] См.: *Арефьев П. Г.* Интеграция российского академического сообщества в глобальные коммуникации // Социологический журнал. 2001. № 2; *Мирская Е. З.* Новые коммуникационные технологии и перспективы трансформации науки // Науковедение. 2000. № 1; *Мирская Е. З.* Профессиональное самочувствие российских академических ученых // «Благой фонд, благое дело». К десятилетию РГНФ / Под ред. Ю.Л. Воротникова и др. М.: РГНФ–Наука. 2004; *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. L. & Beverly Hills: Sage, 1979; Transforming European Science through Information and Communication Technologies: Challenges and Opportunities of Digital Age. Luxemburg: European Commission. 1999; *Качанов Ю.Л, Шматко Н.А.* Эффективность управления научно-исследовательским коллективом. М.: Университетская книга, 2010; *Журавлева Е. Ю.* Научно-исследовательская инфраструктура Интернет // Вопросы философии. 2010. № 8.

[2] См., например, из самых последних работ такого рода, весьма популярную сегодня: *Fuchs Stephan.* Against Essentialism A Theory of Culture and Society. Harvard Univ. Press, 2001.

ных наук или каких-либо других). Либо что-то серьезное произошло сегодня с эпистемологическим статусом самой реальной науки, с ее эпистемологическими параметрами, так что никакой потребности в эпистемологии эта область интеллектуальной деятельности теперь вообще не испытывает.

Конечно, можно было бы добавить и третий вариант понимания сложившейся ситуации: нынешняя эпистемология просто отстала от развития науки и не соответствуют ее эпистемологическим запросам. Но это утверждение предполагает ясную формулировку эпистемологической проблематики, которую призвана решать сегодня эпистемология, т.е. ясную формулировку эпистемологического запроса современной науки. В противном случае, она ничего не прибавляет к сформулированной выше дилемме, касающейся будущего не столько эпистемологии, сколько самой науки. Ведь перспективы эпистемологии, ее горизонты в принципе всегда были связаны с судьбами научного познания. Учение о путях и условиях достижения истинного знания всегда сопутствовало научному познанию, именно «со-путствовало», шло с ним одним путем, в одном направлении, ибо претендовало на роль самосознания ученых, точнее, на роль самосознания ученых, достойного науки. Совместная, коллективная деятельность познающих людей нуждается в особом, надстраивающимся над их индивидуальной деятельностью, идейном образовании – нуждается в рационализированном самосознании ученых, способном выступать в качестве идейной основы их консолидации в сообщество. Именно такого рода идейное образование позволило однажды самоопределиться сообществу ученых и в когнитивном и в социально-культурном планах, а затем позволяло этому сообществу[1] сохранять себя на достаточно крутых виражах истории. Эпистемология берет на себя функции рациональной проработки этого идейного образования – функции осмысления когнитивных и культурно-исторических условий и норм общения внутри научного сообщества. И при всех различиях в трактовках таких норм и условий, эпистемология до недавних пор, в общем, удерживала единое поле общения внутри сообщества ученых (единое и исторически и логически).

Менялась наука – менялась эпистемология. В ее рамках зарождались программы, уточнявшие требования к единству научного сообщества. Иногда попытки реализации этих уточняющих программ приводили к идее ненужности собственно эпистемологии в

[1] Я предпочел бы в данном случае употребить термин Л Флека – «мыслительный коллектив», но это предполагает целый ряд дополнительных пояснений

научном познании. Но даже в те времена, когда в рамках, скажем, позитивизма провозглашалось требование отвергнуть теорию познания как нечто бессмысленное, в те же времена достаточно веские возражения на эти декларации находились внутри самой эпистемологии. В результате, все эти дискуссии вокруг статуса эпистемологии оказывались формой ее саморазвития, ибо, с одной стороны, позитивизм фактически принимал на себя функции эпистемологии (как рационализированного самосознания научного сообщества) и, более того, черпал из нее свои основополагающие идеи (тот же эмпиризм), а с другой, – развертывалась и обогащалась антипозитивистская эпистемологическая аргументация. Сегодня, однако, когда утверждение о ненужности эпистемологии даже не формулируется, а ее тысячелетиями работавший концептуальный аппарат просто игнорируется (идея истины, идея рациональности, обоснования, объективности знания и пр.), все это выглядит как действительно радикальная форма ее отрицания. Эпистемологические суждения о современной науке по большей части просто игнорируют как дурной «метанарратив».

Позволю себе, однако, высказать гипотезу на счет превалирующего ныне взгляда на эпистемологию. Возникает подозрение, что эпистемологию игнорируют, прежде всего, потому, что ее оценки происходящих ныне в науке процессов не совпадают с представлениями, навеянными верой в неизбежность торжества науки в «цивилизации знания». Эпистемология «не вписывается» ни в господствующие в современной науке тренды, ни в господствующие социальные оценки этих трендов. Наука сегодня все более ориентируется на прикладные задачи, и массив прикладных исследований в ней нарастает. При этом производство знаний для технологий, производство знаний с параметрами, отличными от традиционных (например – рецепт как форма представления знания, или – не истинностная оценка знания, а оценка его по эффективности в плане решения частной задачи в конкретной ситуации и пр.), как раз и делает ненужными и даже невозможными общезначимые эпистемологические суждения о нормах и ценностях научного познания. Наука, с этой точки зрения, воспринимается и, действительно, предстает как совокупность локальных (и именно поэтому допускающих внешнее, т.е. отнюдь не на собственные познавательные задачи направленное ориентирование) исследовательских процессов. Более того, собственно познание, собственно познавательная активность осуществляется в ней как совокупность достаточно изолированных познавательных актов, что приводит к утрате исторической целостности научного познания и рациональ-

ного единства добытого знания, т.е. к утрате его фундаментальных эпистемологических измерений. И в той мере, в какой эпистемология действительно принимают во внимание эпистемологический смысл происходящих в современной науке процессов, концентрируется она теперь на осмыслении обстоятельств, в силу которых наука теряет свою основную культурную функцию – нацеленность на объективное познание мира. Соответственно, в контексте постоянных приговариваний и ссылок на определяющую роль науки и научного знания в грядущем «обществе знания», суждения эпистемологии на этот счет демонстративно отвергаются. С точки зрения эпистемологии, судьба науки в грядущем обществе знания как раз и вызывает опасение. Именно по этой причине, я думаю, эпистемологию и «деконструируют» ныне весьма последовательно.

Сегодня в разнообразных исследованиях науки внятно представлены два типа редукционизма, не оставляющего места для эпистемологии – философско-методологическая рефлексия над наукой сводится либо к социологии, к анализу социальных отношений внутри научного сообщества (посткуновская эпистемология), либо «натурализуется» (в смысле «натурализованной эпистемологии» У. Куайна или «эволюционной эпистемологии»). Подчеркну, я имею в виду не сами по себе исследования когнитивных процессов и социальных структур науки средствами науки же – результаты таких позитивных исследований эпистемология всегда учитывала и в принципе всегда должна соотносить с ними свои оценки и требования. Определяя эти направления как редукционистские, я имею в виду отказ (в той мере, в какой он присутствует в этих направлениях) от выполнения традиционных задач эпистемологии по культурно-историческому осмыслению и рационально-логической проработке самосознания ученых. Целью такой эпистемологической работы является формулирование общезначимых рациональных оснований консолидации научного сообщества. Редукционизм, в данном случае, означает социологическое или психо-физиологическое сведение этих функций, если угодно, к научно-организационным, выполняемым на базе позитивных исследований (социологических, когнитологических, предпринимаемых в рамках биоэволюционных теорий и пр.). Причем, в том, что касается отказа этих направлений от собственно эпистемологических задач, замечу, фундаментальных различий в затронутом здесь плане между ними я не вижу. «Натурализованные эпистемологии» заявляют о себе сегодня столь же громко, как и социологизирующие. Но в данном случае меня просто более интересуют социоло-

гизированные направления в силу их большей представленности и их, как мне кажется, большей востребованности сегодня.

Конечно же, можно и даже нужно представлять современную науку как социальную систему (подсистему общества), изучать ее таким образом и оценивать эффективность механизмов, направляющих деятельность ученых на получение социально-приемлемого продукта их усилий. Можно рассуждать о социально-культурном смысле внутринаучных дискуссий – о социальных механизмах установления авторитета в науке, о репрессивных механизмах, обеспечивающих господство того или иного типа научного дискурса и пр., и пр. Важность и нужность исследования этих аспектов научно-познавательной деятельности сомнений не вызывает. Но коль скоро речь идет о самосознании ученых, а не только о прагматически значимых аспектах работы научного сообщества, то следует все же иметь в виду, что философский взгляд, акцентирующий именно такого рода аспекты познавательной деятельности в качестве сущностной характеристики науки, помимо всего прочего, представляет также в качестве иллюзии и все то, что до сего дня мотивировало в культуре коллективную познавательную деятельность людей, а тем самым, само существование сообщества ученых (как, впрочем, и философов).

Возможно, в «обществе знания» вообще сменится вся мотивационная структура познавательной деятельности, позволившая в свое время возникнуть и 2,5 тысячи лет существовать науке, и на смену традиционному самосознанию ученых придет иное, ясное самосознание, не замутненное иллюзиями истины, объективности и прочими «эпистемологическими фантомами». Возможно, наука продолжит свое победное шествие в следующем тысячелетии, опираясь на вполне прагматичные и потому вполне прозрачные социальные интересы, с одной стороны, и стимулируя вполне натуральные когнитивные способности индивида, с другой. Но ведь возможна и иная перспектива: под звонкий дискурс о «цивилизации знания» наука может просто исчезнуть как самостоятельный феномен европейской культуры. Точнее, она вполне может переродиться, скажем, в одну из отраслей хозяйственно-производственной деятельности, обслуживающей экономико-технологические нужды будущего «информационного общества». И эпистемология ей в таком случае будет точно не нужна. Но чтобы оценить эти перспективы следует, наверное, посмотреть на смысл процессов, протекающих сегодня в науке не с точки зрения ее возможного социально-экономического статуса в грядущем состоянии социума, но с точки зрения историче-

ского опыта ее бытия в культуре, опыта, в значительной мере сконцентрированного именно в эпистемологии[1].

Очевидно, обсуждение с эпистемологической точки зрения всего комплекса процессов, идущих в современной науке по мере, так сказать, приближения к «цивилизации знания», процессов, фактически меняющих ее облик – обширная и многогранная тема. В данном случае я хочу обратить внимание лишь на один пункт этой темы. То, что более или менее определенно можно сегодня сказать о «грядущем обществе» связано с его информатизацией. В данном случае я попытаюсь уточнить соотношение эпистемологических аспектов понятий «информация» и «знание». Прежде всего, в интересующем меня плане важно отметить, что информация, по самой своей сути, всегда предполагает реакцию на нее – будь то человека, живого организма, технической или природной системы. Иными словами, информация является характеристикой не данных самих по себе, но характеристикой отношения между данными и ее «потребителем». Без наличия «потребителя», хотя бы потенциального, говорить об информации бессмысленно, ибо, в конечном счете, только с его точки зрения и могут быть оценены количественные параметры сведений о мире, т. е. как раз то специфическое содержание, которое собственно и несет в себе понятие информации в отличие, скажем от понятия «сведения». Поэтому именно особенности «потребителя» необходимо учитывать в анализе роли информации и информационных сетей в грядущей цивилизации вообще, и в ее науке, в частности.

На сегодня «возникающая научно-исследовательская инфраструктура Интернет не является массовой и доступной для каждого ученого, но по данным голландских ученых уже 28% объемов исследований в мире осуществляется с использованием цифровых хранилищ [Отчет по исследованию стандартов для цифровых хранилищ и сервисов 2008] и согласно прогнозам эта цифра имеет

---

[1] Думаю, что в подтверждение своей позиции, предполагающей эффективность взгляда на нынешнее состояние науки с точки зрения, прежде всего, эпистемологической традиции, эпистемологической классики, я здесь могу сослаться на концепцию «неклассической эпистемологии» В.А. Лекторского. См.: *Пружинин Б.И.* Владислав Лекторский: неклассический мир классической эпистемологии. // Российская философия продолжается: из XX века в XXI. М., РОССПЭН, 2010; *Пружинин Б.И.* Эпистемология, философия, современная культура. Беседа Б.И. Пружинина с В.А. Лекторским.// Там же, *Пружинин Б.И.* Познавательное отношение в классической и неклассической эпистемологии // Субъект, познание, деятельность. М. Канон+ ОИ «Реабилитация», 2002.

тенденцию к увеличению»[1]. Но при этом следует иметь в виду, что в поле зрения исследователя данных аспектов научно-познавательной деятельности попадают, прежде всего, обслуживающие функции информационных систем. И практически не прослеживаются собственно эпистемологические обстоятельства их вхождения в научно-познавательную деятельность. В случаях, когда говорят об автоматизированной работе с информацией посредством каких-либо технических устройств, обычно в первую очередь интересуются не сутью сообщения, а тем, сколько символов это сообщение содержит. Применительно к компьютерной обработке данных под информацией понимают некоторую последовательность символических обозначений несущую смысловую нагрузку и представленную в понятном компьютеру виде. Каждый новый символ в такой последовательности увеличивает информационный объем сообщения. И это как бы придает объективность процессам передачи и трансформаций смысла информации, придает как бы самодовлеющий характер её движению и трансформациям.

Применительно к оценке эпистемологических характеристик науки в перспективе «цивилизации знания» сказанное означает следующее[2]. Сегодня мы наблюдаем нарастание технической составляющей в формировании знания – возникают мощные посредствующие технические системы, обеспечивающие передачу, обработку и хранение информации о мире. В результате, в самых различных областях общественной деятельности, включая научно-познавательную, происходит непроизвольное смещение акцентов, и практических и теоретических, именно в этом направлении. Благодаря чему на передний план выходит и становится предметом пристального внимания именно, так сказать, количественная сторона информационных аспектов познавательной деятельности. Ведь если иметь в виду, прежде всего, технические, т. е. вне собственно осознания и рефлексивной фиксации реализующиеся аспекты информационных процессов, то важны именно параметры информации, перемещающейся, передающейся от устройства к устройству.

Главным в постижении мира оказывается тогда отнесенность информации не к человеку, а к техническим устройствам, внутри которых она функционирует, к их внутренним техническим возможностям реагирования. Что чрезвычайно стимулирует различ-

---

[1] *Журавлева Е Ю* Научно-исследовательская инфраструктура Интернет // Вопросы философии 2010 № 8 С 156

[2] См Информационный подход в междисциплинарной перспективе (материалы «круглого стола» // Вопросы философии 2010 № 2

ного рода когнитологические исследования. Но, тем не менее, это вряд ли меняет саму суть познания. Ведь конечным пунктом всех технических трансформаций информации все равно остается человек, как-то осознающий и сознательно реагирующий на получаемые данные. Конечно, типы социокультурного поведения людей, для которых возникает настоятельная необходимость, усваивать и перерабатывать информацию, также становятся одним из важнейших факторов изменения индивидуального и коллективного самосознания. Тем не менее вопрос о сути самого феномена знания, добываемого в науке, остается центральным и здесь. Так что именно эпистемологическое осмысление научно-познавательной деятельности и ее результатов, включающее деятельность ученых в культурно-историческую среду, дает нам систему координат, в которой мы можем понять смысл происходящих в современной науке процессов также и в случае ее повсеместной информатизации.

Нарастание сегодня массива передающих (коммуникационных) систем и как бы отдаление от них «человеческих» систем, для которых, собственно, и выполняется, в конечном счете, передача информации, как раз и лежит в основании практически всех проблем информатизации современного общества, в том числе, и проблем науки. Технические и даже социально-экономические задачи внедрения информационных технологий отнюдь не исчерпывают сути этого процесса, но зато они вполне могут подменять проблематику, связанную, так сказать, с восстановлением статуса «потребляющего» информацию человека. В аспекте, о котором идет речь в данной статье, для осмысления проблематики этого восстановления необходимо принять во внимание ценностную ориентированность сознания «человека познающего», позволяющую ему удерживать «знаниевый» ракурс информации. Что также во все времена было задачей именно эпистемологии. Сегодня выполнение этой функции требует, на мой взгляд, усиления знаково-символической, семиотической трактовки всей сферы культуры, включающей в себя и сферу научно-познавательной деятельности.

Последний тезис может быть иллюстрирован простейшим примером, который обычно приводят для пояснения соотношения знания и информации. Человек как живой организм, как самоорганизующееся биологическое тело реагирует на информацию, идущую от мира, до, а зачастую, и без всякого участия сознания – скажем, рефлекторно отдергивает руку при соприкосновении с огнем. Участие же сознания высвечивает важный момент информации – ее знаковую природу. Соприкосновение с огнем осознается как знак боли, что и позволяет избегать такого соприкосновения в

дальнейшем. А высветить этот момент в трактовке информации применительно к познанию как раз и позволяют семиотические подходы в эпистемологии. Подходы, которые, между прочим, имеют глубокие основания в отечественной философской традиции (от Густава Шпета до Павла Флоренского)[1].

Эти подходы учитывают момент телеологической заданности познания, его принципиальной обращенности к Другому, и, соответственно, смысловой направленности знания на общение. Таким образом, эти подходы (семиотические, семиологические) позволяют учесть не просто факт коммуникативной передачи информации внутри научного сообщества, но передачи со-общения, выраженного для конкретного Другого, для культурно и исторически конкретного человека, с целью создания оснований для общения. Семиотические подходы в эпистемологии – это именно выявление культурных целей научно-познавательной деятельности, выявление глубинных культурно-исторических мотивов научного познания и анализ с этой точки зрения знаковых систем знания. Знание – это всегда информация выраженная в языке, выраженная для Другого В этом плане, как мне представляется, и лежит перспектива анализа эпистемологической проблематики «цивилизации знания», нацеленной на консолидацию современного сообщества ученых и, тем самым, преодолевающая прагматизирующую и социологизирующую направленность процессов «прикладнизации» науки

Я думаю, что эпистемологическую суть и последствия изменений, которые переживает наука по мере вхождения в «цивилизацию знания», еще предстоит оценить и осмыслить в полной мере В частности, мне представляется, что описанные выше трансформации эпистемологических характеристик научного знания отчетливо демонстрируют нам: внутренняя динамика рационального познания мира удерживается в науке (как культурном феномене) ценностными установками ученого, которые сегодня оттесняются на второй план под напором прагматических интересов. Сегодня социально-культурная автономия науки отступает. Фундаментальные для науки ценностные ориентации разрушаются. И это обстоятельство очень чувствительно воспринимает именно эпистемология. Можно, конечно, полагать, что эти ориентации просто изменяются и перестраиваются. Но тогда как раз и требуется серьезный эпистемологический анализ происходящих изменений.

---

[1] *Пружинин Б И* П А Флоренский и проблема социокультурной обусловленности знания Серебряного века // На пути к синтетическому единству европейской культуры Философско-богословское наследие П А Флоренского и современность Серия «Религиозные мыслители» М Библейско-богословский институт св апостола Андрея, 2006

Черткова Е.Л.

Проблема когнитивного смысла и культурной ценности науки

. Наука является, правда, знамением нашей эпохи, но в таком облике, в котором она перестает быть наукой

К Ясперс

Противостояние блага и истины, разума и свободы, познания и творчества постоянно присутствует в философских спорах о природе и смысле знания В истории философии со времен античности эти два подхода к знанию – аксиологический и гносеологический – существовали параллельно Как отмечает А П Огурцов, «Центральным вектором истории всей западноевропейской философии было расхождение между теоретической философией, ориентирующейся на понятие Истины, и практической философией, ориентирующейся на понятие Блага. Хотя и в том и в другом случае речь идет о знании . начиная с античной философии эти виды знания не просто дифференцируются друг от друга, но и все более и более отдаляются друг от друга, замыкаясь внутри собственной области и в рамках своих особых регулятивов, норм и идеалов»[1]. Задача сочетания в единой системе разнонаправленных дискурсов и лежащих в их основе ценностей никогда не была простой. Но такие попытки периодически предпринимались в истории философии, и особенно интересной и значимой для современности может оказаться наиболее ранняя из них, осуществленная Сократом и Платоном Для современной цивилизации, явно обнаруживающей свой катастрофический характер с повторяющимися и усиливающимися кризисами и катаклизмами, открывающей перед человечеством пропасть небытия, эта задача стала не просто актуальной, но насущной по «жизненным показаниям». Теоретиче-

[1] *Огурцов А П* Благо и истина линии расхождения и схождения// Благо и истина классические и неклассические регулятивы М , 1998 С 6

ский и практический модусы бытия уже не могут существовать изолированно, поскольку их согласование стало условием сохранения природы и человека как её части. Эпистемология как философское осмысление знания, должна внести свой вклад в решение этой проблемы.

Важнейшей задачей эпистемологии всегда было обоснование ценности и смысла познания, и прежде всего научного знания. Это выражается не только в исследовании логики и методологии науки, но и в критической рефлексии над основаниями теоретической деятельности и способами взаимодействия науки и культуры, участия науки в создании культурных смыслов и ценностей. Являясь частью философии, эпистемология встраивает науку как особый тип теоретического отношения к действительности в общую систему культуры с позиции достигнутого в данное время целостного мировоззрения. Размышляя о насущных проблемах философии в условиях грядущего общества знания, В.А. Лекторский в качестве наиболее значимой выделил именно осмысление науки: «анализ науки в ее эпистемологических, метафизических, этических измерениях остается важнейшим делом философского исследования, тем более сегодня»[1].

Сайентификация общества и коммерциализация науки

Основные проблемы и пути развития эпистемологии как философского учения о знании, в том числе и научном, во многом определяются теми существенными разнонаправленными и противоречивыми изменениями, какие происходят с наукой во всех её ипостасях – как социальном институте, познавательной деятельности и феномене культуры. Наряду с теми проблемами, которые бурно вторгаются в эпистемологию из конкретных наук, прежде всего из психологии и когнитивных исследований, важно отметить и другие, возникающие в связи с новой ситуацией, сложившейся для науки в современном обществе.

Реальное значение науки в жизни современного общества трудно переоценить. Если еще в 1954 г. в своем докладе «Наука и осмысление» М. Хайдеггер смог написать, что «действительность, внутри которой движется и пытается оставаться сегодняшний человек, все больше определяется тем, что называют западно-

[1] *Лекторский В.А.* Философия, общество знания и перспективы человека // Вопросы философии, 2010. № 8. С. 32.

европейской наукой»[1], то общество в начале третьего тысячелетия стало уже поистине обществом овеществленного знания, настолько интенсивно оно пронизывает все его поры. В.П. Визгин очень точно назвал это явление «сциентификацией общества». «Вполне правомерно говорить о наступившей «сциентификации» общества, состоящей в том, что процесс взаимодействия человека с миром, как и с другими людьми, между странами и народами в значительной степени опосредован наукой... научные знания нужны абсолютно везде, они стали самой тканью общественной жизни, производства и управления»[2]. В таком обществе бессмысленно говорить о «применении» науки, оно просто живет ею, или, как это выразил В.П. Визгин, «работает в режиме объективной истины», а не «применяет науку как нечто им самим глубоко чуждое»[3].

Такое практическое единение общества и науки имеет своим следствием то, что развитие общества все больше зависит от науки, но также верно и обратное – возрастает зависимость развития науки от потребностей и финансовых возможностей общества. Активное внедрение науки в сферу материального производства повлекло за собой не только преобразование последнего, но и приспособление научного разума к потребностям развития производства, что существенно деформирует природу науки в её исходной ипостаси как теории действительности, что глубоко исследовал М. Хайдеггер. Единство постигающей и преобразующей деятельности разума было нарушено преобладанием технико-инструментальных задач над проблемами целостного познания истины. Понимание цели науки как познания истины приобретало все более декларативный характер, все более вытеснялось и заменялось проектами достижения пользы и эффективности, пока совсем не сошло на нет. Сама по себе такая «специализация» разума (в форме науки) в определенных пределах необходима и оправданна, но лишь как одна из его функций. Гипертрофия инструментальной стороны разума сопровождается подавлением его познавательной и критической способностей, из критического он становится конформистским. Разум теряет свою критическую напряженность: способность постигать основания и границы своего опыта, отделять сущее от должного, видеть в существующем потенции иного существования, т. е. выходить за пределы данного в мир умопостигаемый. Иначе говоря, он перестает быть путем к истине.

---

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 239.

[2] *Визгин В.П* Истина и ценность // Ценностные аспекты развития науки М., 1990. С. 36–51.

[3] Там же.

Какова политика, такова и наука

Теперь траектория развития познания существенно определяется не столько внутренней логикой «предположений и опровержений», появления новых проблем, возникающих в результате решения предыдущих, сколько соображениями политического, военного или социально-экономического характера. И если первую половину XX века еще можно называть «веком науки», то со второй его половины уместнее будет говорить о веке «коммерциализованной политики», под прямым воздействием которой стала развиваться наука. Но когда такая политика начинает определять пути развития науки, ученые невольно становятся кто заложниками, а кто и сподвижниками определенных политических сил, вольными или невольными участниками в реализации целей, зачастую чуждых науке. В этих условиях сохранение духа науки и её предназначения как осуществления теоретического, познавательного отношения к миру требует усиления её критико-рефлексивного осмысления, что и составляет ядро философского и эпистемологического подхода к науке. Проблематизация науки, рациональности, истины, объективности и других базисных категорий эпистемологии связана как с интерпретацией происходящих в современном знании изменений, так и с дефицитом рациональности и осмысленности в окружающей нас социальной реальности. Каждый новый этап в развитии цивилизации требует от философии нового осмысления места науки в культуре и в жизни общества, а также цели и смысла научной деятельности.

Власть и знание, политика и наука составляют ядро техногенной цивилизации. Начатый в Новое время переход от знания-мудрости к знанию-силе завершился отождествлением силы и власти, доминирующим стало восприятие научного знания как знания-власти. Это повлекло за собой соответствующие изменения в понимании как природы власти, так и сущности знания. Причем ведущей стороной в этом процессе взаимной трансформации является власть, которая воспринимает и усиленно развивает лишь небольшую часть того архипелага, который обобщенно именуется знанием, игнорируя основной его массив, не участвующий непосредственно в процессах господства, контроля и управления. Когда говорят о кризисе науки в современной культуре, то в отличие от предшествующих этапов критики науки подразумевают нечто совсем иное, чем трудности процесса роста знания или процесса получения, обработки, хранения и передачи информации, т.е. это уже не кризисы гносеологического или эпистемологического плана.

В науке как системе методов получения знания о мире такого кризиса, а тем более катастрофы, не наблюдается, нет в этом смысле и кризиса рациональности. Речь идет прежде всего об изменении отношения общества к науке, о смещении её положения на шкале человеческих ценностей. Науку критикуют, с одной стороны, за то, что она не оправдала возлагаемых на нее надежд – не стала средством устроения мира на разумных началах. В этом состоит корень критики «проекта Просвещения». С другой стороны, за то, что она реализует свои притязания на преобразование мира, но больше в техническом отношении. И от этого в целом становится не лучше, а хуже, хотя бы в связи с проблемами экологии природы и человека. То, что на первый взгляд облегчает и улучшает условия жизни и деятельности, в дальнейшем обнаруживает и свою теневую сторону, негативно отражаясь на каких-то более значимых, витальных сторонах человеческого существования, превышая его адаптационные возможности[1]. Суть интересующей нас проблематизации науки четко сформулировал Э. Гуссерль: «...сдвиг, происшедший в последние столетия во всеобщей оценке науки... относится не только к научности, но и к тому значению, которое наука имеет и может иметь вообще для человеческого существования»[2].

Для современной России проблема культурной ценности науки является еще и частью животрепещущей задачи определения своего исторического пути, становления национального самосознания в изменившихся условиях. Наши современные реформы начинались под лозунгом европеизации России, понимаемой как вхождение её в мировую цивилизацию. Но характер и направление реформирования дает основания полагать, что когда у нас говорят о европейской культуре и цивилизации, то имеют в виду не столько синтез христианских ценностей, рационального познания и правовой культуры, составляющих её фундамент, но прежде всего тип жизнедеятельности и мировосприятия, основанный на продуцируемом наукой техническом прогрессе, иначе говоря, наша цель –

[1] Исследователь души человека К. Юнг в своих размышлениях приходит к выводу, что улучшения в образе жизни, связанные с техническим прогрессом, носят сомнительный характер, и «в большинстве своем дают иллюзорное облегчение, как всякого рода сокращающие время мероприятия на поверку до невыносимости ускоряют темп жизни и оставляют все меньше времени». *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 234.

[2] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 138.

материально-техническая цивилизация в отрыве от её духовной основы. Особенно поражает то крайне негативное или, в лучшем случае, пренебрежительное отношение к науке, которое проявляется как в массовом сознании российского общества, так и в кругах, ответственных за формирование государственной политики в области науки. Создается впечатление, что у западной цивилизации мы хотим перенять только ее стандарты потребления, и готовы принести в жертву за это как культуру, включая науку, так и природную среду. При этом теряются как раз те ценности, которым обязана своим расцветом европейская культура, и прежде всего воспринятое от античности единство рационально-теоретического, художественного и нравственного постижения мира, воплотившееся в философии, науке и культуре в целом.

В наше время «столпы общества» – политики и финансисты – все меньше прислушиваются к авторитетным ученым, чаще руководствуются сиюминутными интересами власти и денег. Разразившийся «внезапно» финансово-экономический кризис отнюдь не случаен и является следствием более глубокой болезни – потери цивилизацией ясных ценностных ориентиров человеческого существования, в том числе и самой экономической деятельности. Исторический опыт показывает, что абсолютизация ценности какой-либо одной ветви человеческой деятельности неизбежно приводит к деформациям в других сферах жизни общества. Современный финансовый кризис наряду с угрозами экологической и даже антропологической катастрофы сигнализирует обществу о необходимости изменения этих пагубных тенденций. И самая главная и опасная из них – возрастающая *дегуманизация* всех видов человеческой жизни, потеря ясных нравственных ориентиров.

Для науки самым очевидным следствием этого является изменение траектории развития теоретического, фундаментального или «чистого» знания. Все больше (а скоро наверное будет и всецело) оно направляется внешними стимулами – политическим, военным, социальным (в широком смысле) заказом, зависит от системы грантов и других способов финансирования[1]. Конечно, внутрен-

[1] Эта ситуация возникла, конечно, значительно раньше, проницательный К Ясперс уже давно предвидел, что это приведет к кризису науки «Там, где в науке еще сохраняется континуум продолжающегося открытия, она часто возможна только посредством критерия технического подтверждения своей значимости, ибо изначальное желание знать больше не является целью Тогда только премии за научные открытия двигают научное исследование, которое продолжается, несмотря на то что силы его парализованы» // *Ясперс К* Смысл и назначение истории М , 1991 С 371

нюю логику развития знания совсем отменить едва ли удастся, невозможно по заказу найти решение задачи, если средства для этого еще не выработаны. Но из веера подлежащих решению проблем выбираются лишь те, в которых есть насущная потребность с точки зрения финансирующей стороны. Иногда это может совпадать с логикой познания, но чаще путь развития знания направляется извне принудительно. Ни о каком свободном интеллектуальном поиске вскоре вообще невозможно будет и помыслить. А ведь именно благодаря творческой свободе, полету мысли были сделаны многие эпохальные научные открытия, прикладное, практическое значение которых обнаружилось далеко не сразу[1]. И эта закономерность опережающего характера научных открытий представляет великую ценность науки. С развитием научного знания связаны наши надежды на выход из того положения, в котором оказалась современная кризисогенная (а не просто техногенная) цивилизация. Невозможно не согласиться с выводом Е.А. Мамчур: «Не преследуя утилитарных целей и просто создавая все более верные модели мира, ученые, занятые в сфере фундаментальных исследований, могут, даже не осознавая этого, закладывать фундамент для решения практических задач, важных для выживания человечества»[2]. Но и для настоящего времени значение фундаментальных научных знаний трудно переоценить, поскольку, как пишет Е.А. Мамчур, «зависимость современных технологий – биотехнологии, биомедицинской технологии, нанотехнологии и т.п. от фундаментальной науки в настоящее время возрастает»[3]. Поскольку «нет пророка в своем отечестве», приведем слова Президента Французской Республики – страны, не только не сократившей свои расходы на науку в связи с экономическим кризисом, но и увеличившей их. В своем выступлении на 35-й Международной конференции по физике высоких энергий в июле 2010 года он сказал: «Недоброжелателям (а они существуют), сетующим на то, что ваши исследования оторваны от жизненно важных вопросов, стоящих перед планетой, – болезней, нищеты, отставания в развитии – я бы сказал, что насущные вопросы момента никогда не должны служить компромиссом для будущего. Видеть две реальности – краткосрочные и долгосрочные перспективы – и рассматривать их

[1] Примеры «отложенного» практического использования законов науки см в статье *Мамчур Е А* Фундаментальная наука и современные технологии // Вопросы философии, 2011 № 3

[2] Там же С 82

[3] Там же С 81

как конфликтующие между собой, значит свое будущее упустить. *Знание – неделимо*»[1] (курсив мой. – *Е.Ч.*).

Недальновидная «практическая» политика отказа от «непрактичных» расходов ресурсов на фундаментальные теоретические изыскания, внешнее давление, изменяющее вектор развития науки, в конечном счете не только не отвечает насущным интересам людей, но, и это самое опасное следствие такой позиции, изменяет и саму гуманистическую направленность науки, о которой еще на заре Нового времени было так много сказано её знаменитыми провозвестниками, к чему мы вернемся несколько ниже.

Несоответствие декларируемых целей модернизации общества и реальных действий, чреватых разрушением отечественной науки, является следствием ситуации, в которой влияние общества (прежде всего властных структур) на развитие научных идей превосходит влияние научных идей на развитие общества. Современная техногенная цивилизация являет собой материализацию научных идей и теорий, и социальная ценность науки намного превосходит уровень ее оценки обществом. Институция науки, научное знание и ученые – творцы этого знания – ценятся обществом много меньше, чем овеществленные плоды их деятельности – материально-технические ценности. В этом состоит технократическая суть идеологии, на которой базируется отношение общества к науке.

Власть признает науку в той мере, в какой она способна усилить эту самую власть. Конечно, когда декларируется курс на переход от индустриальной к постиндустриальной и к информационной эпохе, к «обществу знания», где науке по определению отводится ведущая роль как основной институциональной ценности общества, было бы абсурдно не признавать ценность научного знания. Власть использует научный дискурс для придания себе большего авторитета: раз научно обосновано, значит правильно. Однако учитывая все вышесказанное, мы не должны забывать, что в данных условиях признание авторитета науки на самом деле служит лишь средством легитимизации власти, укрепления авторитета её политического курса, провозглашаемого от имени или под «брендом» науки. Для науки же такое признание её престижа имеет своим следствием реальное падение доверия к ней, поскольку те риски, с которыми связана жизнь в современном обществе, выставляются как оборотная сторона развития именно знания, а не антигуманной политики и экономики. В реальности цепочка целе-

[1] Цит. по *Батурин Ю М* Стратегический взгляд на фундаментальную науку // Вопросы истории естествознания и техники, 2011 № 1. С. 171.

полагания разворачивается теперь от политических целей к техническим и уже от них – к определению приоритетных направлений научных исследования. Не ученые, а политики определяют путь развития как общества, так и науки. В таком случае есть основания утверждать, что какова политика, такова и наука.

Чем мы обязаны Просвещению?

Защита науки от необоснованных обвинений не означает отсутствия критического отношения к ней, и прежде всего со стороны самих ученых, поскольку критицизм – неотъемлемое качество научной рациональности. В эпистемологии и философии в целом наука с момента своего зарождения постоянно подвергается всесторонней критике. Беспредельная рационализация и дегуманизация всей жизни общества – вот два коренных порока, за которые наука постоянно подвергается критике. Источник дегуманизирующего воздействия усматривают прежде всего в установке на господство над природой, которая якобы изначально присуща науке Нового времени. Именно тогда наука стала понимать исследование как «*испытание*» природы с целью её *изменения*. Реализация этой установки на испытание, т.е. вмешательство в природные объекты, и изменение – как волюнтаристское воздействие на мир, сначала природный, а потом и социальный, была источником всех тех негативных тенденций, которые лишь теперь проявились в полной мере. Известный лозунг «знание – сила» истолковывается теперь как заключенный *в самой сущности науки* импульс к неограниченному покорению природы с помощью знания, из чего и вытекают все разрушительные последствия наступления цивилизации на природу. Идеологии Просвещения ставится в вину и обожествление науки и научного разума, в чем нередко видят причину чрезмерной рационализации жизни общества, ведущей к его дегуманизации. Принимая справедливость критики указанных последствий, все же невозможно полностью согласиться с объяснением причин, обнаруженных в философии науки, развиваемой в русле Просвещения. Известно, что знание следствий не означает еще понимания причин, их вызвавших. К тому же одни и те же явления могут в зависимости от условий вызывать самые разные следствия. Такой агрессивный, активистский и сверхрационалистский образ науки никак не подтверждается работами его основоположников и наиболее видных философов, близких по духу к Просвещению – Ф. Бэкона, И. Канта, И. Фихте и др. Попытки современных критиков вывести порожденные техногенной цивилизацией характеристики науки из самой ее сущности не представляются убедительными. Обращение к работам классиков философии науки Нового

времени, в которых формулируются цели и идеалы науки, не подтверждают подобных обвинений и порождают сомнения в справедливости утверждений о несовместимости идеалов науки с гуманистическими ценностями. В Просвещении авторитет разума действительно был поднят на небывалую высоту. Была предпринята попытка соединения *гуманизма* Возрождения с *рационализмом* Нового времени. При этом всеобщее *благо и истина* как цели науки все еще сохраняют свое единство. Благодаря этому философское осмысление природы и ценности науки осознавалось как *единство знания и нравственности, гносеологии и этики.* Этот воспринятый от античной философии импульс включенности науки в целостное миросозерцание был утрачен позднее, но не по вине философии Просвещения.

Образ науки, данный в трудах провозвестников и признанных методологов новой науки, существенно отличается от распространенного сейчас ее утилитаристско-прагматистского изображения. «Знание-сила» как расхожий символ агрессивности и властности современной науки от частого употребления совсем утерял свой первоначальный смысл. Авторство этой формулы приписывают то Роджеру Бэкону, то Френсису Бэкону. Но ни тот, ни другой не утверждали ничего враждебного человеку. Провозвестник новой науки Роджер Бэкон просто не мог понимать науку в прагматистски-техницистском ключе, поскольку это несовместимо с интеллектуальной атмосферой или духовностью (как теперь сказали бы «менталитетом») позднего Средневековья и с социально-экономическими реалиями того времени. Он был тесно связан с платоновско-сократической традицией, для которой познание и любовь к истине – условия добродетельной жизни человека, а не инструмент власти и господства. Р. Бэкон еще не отделял знание от мудрости и силу знания видел в его влиянии на нравственность человека.

Техницистское понимание науки чуждо и Френсису Бэкону, хотя мотив покорения природы и господства над ней звучит у него вполне явственно. Однако господство над природой является для него лишь средством достижения всеобщего процветания человечества. В отличие от Р. Бэкона у него весьма силен акцент на полезности науки, но трактует он ее в контексте достижения общего блага, а не удовлетворения «частного интереса». В работе «О достоинстве и приумножении наук» он пишет: «...Наиболее серьезная из всех ошибок состоит в отклонении от конечной цели науки. Ведь одни люди стремятся к знанию в силу врожденного и беспредельного любопытства, другие – ради удовольствия, третьи – что-

бы приобрести авторитет, четвертые – чтобы одержать верх в состязании и споре, большинство – ради материальной выгоды и лишь очень немногие – ради того, чтобы данный от Бога дар разума направить на пользу человеческому роду»[1]. Заметим, что почти все названные здесь мотивы научной деятельности обсуждаются и современными социологами науки, с той, однако, разницей, что они видят нечто нормальное в том, в чем Бэкон усматривал явное отклонение от истинного понимания и предназначения науки. Он твердо верил, что истина и благо, могущество и мудрость достигают гармонии в ходе преобразования природы в соответствии с нуждами людей и для пользы всего человечества. «Ведь речь идет не о созерцательном благе, но поистине о достоянии и счастье человеческом и о всяком могуществе в практике. Ибо человек слуга и истолкователь (заметим, не покоритель и разрушитель. – *Е.Ч.*) природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может... и природа побеждается только в подчинении ей»[2].

Несмотря на столь высокую оценку роли знания в жизни людей, Ф. Бэкона никак нельзя заподозрить в чрезмерном уповании на знание как панацею от всех человеческих бед. Уже тогда, задолго до применения достижений науки в промышленных масштабах и с корыстными целями, он предвидел опасность бесконтрольного, не ограниченного этическими ценностями использования результатов познания, ибо «если такое знание лишено благочестия и не направлено на достижение общего всему человечеству блага, то оно скорее породит пустое тщеславие, чем принесет серьезный, полезный плод»[3]. Теперь-то мы на собственном опыте знаем, чем грозит человечеству это «пустое тщеславие», масштабы и опасности которого вряд ли мог вообразить Бэкон. Таким образом, «покорение природы» в его понимании ограничивается, с одной стороны, религиозным благочестием, а с другой – ответственностью человека за общее благо. В дальнейшем оба эти препятствия опасного развития науки были сняты прогрессирующим процессом секуляризации и непомерным разрастанием частнособственнического эгоистического интереса. Поэтому не сама по себе идея господства и могущества человеческого разума над внешними условиями бытия ведет к современному кризису, а прежде всего ее неадекватное истолкование и применение. Следовательно, необходимо про-

[1] *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1971. С. 121.
[2] Там же. С. 81.
[3] Там же. С. 92.

вести границу между безответственным «покорением природы» ради сиюминутных экономических и политических интересов отдельных групп людей и «господством над природой» как продуманным и ответственным распоряжением и управлением ею во благо каждого человека, руководствуясь идеей ценности человеческой жизни, что включает и «благоговение перед жизнью» вообще (А. Швейцер). Каким же смысловым и ценностным содержанием должна наполниться идея «господства над природой» теперь, когда мы имеем столь трагический опыт кризисогенного развития нашей цивилизации? Видимо, это один из тех вопросов, без ответа на который человечество едва ли сможет выжить.

Другая поистине судьбоносная идея философии Просвещения, о которой часто забывают её критики, – это идея *свободы* человека и связанная с ней идея рациональной *критики* как основы научного познания. Человеку напомнили о его свободе как *обязанности* самостоятельного мышления. Причем, как подчеркивал Кант, самостоятельность критического мышления развивается в коммуникации идей и людей, обмене мыслями, идеями, результатами, в их взаимной критике, посредством чего происходит дальнейшее продвижение в познании. Решающее значение придавалось осмыслению оснований познавательной деятельности для того, чтобы давать обществу проверяемое и обоснованное знание. Это свидетельствует об осознании учеными своей ответственности за предъявляемое обществу знание. Познавательным усилиям и присущей природе человека страсти к исследованию придавалось *не только когнитивное, но и нравственное значение*. Как писал А.А. Гусейнов, «Пафос истины поддерживается жаром морального пафоса»[1]. Иначе говоря, само познание рассматривалось и как нравственное деяние. Гуманизм, рациональность, свобода и критицизм не противостояли друг другу. Просвещение вооружило ученых привлекательными стимулами развития теоретического мышления. Все эти «плоды Просвещения» не потеряли своей ценности для нас, хотя предложенный ими идеал науки в его единстве с идеями гуманизма сейчас кажется не более достижимым, чем тогда. Из вышесказанного можно сделать вывод, что не Просвещение повинно в появлении тех угроз, в причастности к которым обвиняют современную науку. Видимо, начало движения к нынешнему состоянию науки надо искать в событиях, поворотных для истории всей европейской цивилизации. Таковыми, прежде всего, являются две ми-

[1] *Гусейнов А А* Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 15.

ровые войны XX века. Они подорвали веру в ценности гуманизма и прогресса, а вместе с этим и истины, повернули развитие науки (и не только) в совершенно иное русло.

Чтобы яснее увидеть особенности науки нашего времени, полезно будет вспомнить еще одного представителя позднего Просвещения – И.Г. Фихте. В своих лекциях «Основные черты современной эпохи» Фихте, исходя из своего понимания цели земной жизни человечества как установления всех отношений «свободно и сообразно с разумом», выделил два больших исторических периода. Первый – когда род человеческий живет еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму; второй – когда он свободно осуществляет это разумное устроение. Под разумом он понимает основной закон жизни человечества. Этот закон действует всегда и везде, различие состоит лишь в том, действует он через свободу или как естественный закон. Наука и является тем звеном и той силой, посредством которой происходит переход от подчинения естественному закону к свободной деятельности в соответствии с разумом. Но Фихте делает еще одно важное уточнение: только знания, которое может дать наука, недостаточно, требуется еще искусство устроения всех отношений человечества сообразно научно познанному разуму. Отметим, что в этом пункте заключено существенное отличие от сайентизма с его всецелым упованием на науку.

В первом периоде, по Фихте, разум властвует через инстинкт и авторитет, во втором – через науку и искусство (в оговоренном ранее понимании искусства). Свое время Фихте относил к переходному периоду от эпохи 1 к эпохе 2 – т. е. между эпохой «слепого господства разума» через инстинкт и потом авторитет и эпохой его «зрячего господства» посредством проникновения разума сначала в знание (науку), а потом и в жизнь. Это промежуточное состояние между двумя большими периодами определяет и характер описываемой им эпохи как смешение мира темноты и мира ясности, мира принуждения и мира свободы, не принадлежа, однако, ни к одному из них. Уже отказались от водительства инстинкта и авторитета, но еще не пришли к разуму, вследствие чего образовалась эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнузданности, не опирающейся ни на какое руководство. Это – эпоха разрушения власти авторитета и вместе с ним – самого разума. Поэтому он называет её «эпохой пустой свободы» и противопоставляет «эпохе науки». Разница между ними состоит в том, что первая делает мерилом бытия *свое понимание*, принимает человеческий рассудок в качестве мерила обязательного и сущего, тогда как эпо-

ха науки «делает *бытие мерилом понимания*, и последнее здесь отнюдь не существует заранее, но понимается как задача, которую еще необходимо выполнить»[1].

Эпоха «пустой свободы»

Современная наука эту задачу успешно выполняет, но, в соответствии с законами развития познания, приращение знания одновременно расширяет и сферу непознанного. Вновь возникающие проблемы познания порождают и новые задачи в эпистемологии, и на эти вызовы философия не может не откликаться. Если следовать предложенной Фихте схеме, наше время при всех оговорках все-таки можно назвать «веком науки» в его понимании, т. е. поместить его в начало второго периода. И хотя масштабы достигнутого наукой знания дают основания надеяться, что мы уже переходим или почти перешли из третьей эпохи в четвертую, все же нельзя не признать, что некоторые очень важные и не очень отрадные черты третьей эпохи все еще не преодолены.

Для современной эпистемологии остается актуальным принцип, с помощью которого Фихте проводил границу между «эпохой пустой свободы» и «эпохой науки», состоящий в различении двух противостоящих позиций: «понимание как мерило бытия» или «бытие как мерило понимания». То, к чему сейчас приходят популярные эпистемологические концепции, прежде всего – радикальный конструктивизм и более завуалировано – социальный конструкционизм, можно с полным на то основанием относить к «эпохе пустой свободы» по Фихте, когда наше собственное понимание воспринимается как мерило бытия и граница возможного познания. К этому же можно добавить и свойственное некоторым направлениям в современной эпистемологии «равнодушие к истине», о котором также говорил Фихте. В отличие от философии Нового времени и Просвещения, легитимизация науки основывается теперь не на истине как идеале и цели познания, а совсем на других основаниях: пользе, смысле, эффективности и т.д. Мы наблюдаем движение, противонаправленное усилиям Канта определить границы науки, чтобы уже в этих пределах обосновать возможность объективного универсального знания. Сейчас границы науки наоборот со всех сторон размываются, что и приводит к новому скептицизму, если даже не агностицизму. На этой «плодородной» почве наблюдается расцвет релятивизма в эпистемологии, о чем

[1] *Фихте И* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М., 2000. С. 23–24.

много и убедительно пишут и говорят В.А. Лекторский[1] и Е.А. Мамчур[2].

Парадоксальность современной ситуации в осмыслении науки состоит прежде всего в том, что на фоне обсуждений «общества знания», «экономики знания», признающих за наукой социальную, экономическую и политическую силу, происходит усиление критики науки и, в первую очередь, именно её познавательных притязаний. Более того, отказ от познавательной доминанты исходит уже не только от эпистемологов, но и от самих ученых, исследователей. Даже собственно научное познание, т.е. исследования, осуществляемые внутри науки, все больше осознаются самими учеными не столько как реализация познавательного интереса и стремления к истине, сколько как профессия, дающая средства к существованию, где не истина, а успех и связанные с ним материальные блага определяют направление усилий. Познавательное отношение к миру, сформировавшее теоретическую установку как базовую ценность европейской культуры, все более отступает под натиском утилитарного отношения к познанию как со стороны общества, так и со стороны самих участников научного процесса. Ценность знания отождествляется с его практической применимостью, когда на передний план выступает возможность его быстрого применения, а не его истинность. Воля к истине как «последнее apriori» всякой науки (Г. Риккерт), понимание теории как «оберегающего внимания к истине» (М. Хайдеггер) все больше заслоняется и вытесняется проективно-конструктивной, технологической деятельностью, направляемой прагматическими понятиями пользы и эффективности.

Такая ситуация в науке способствует возникновению диссонанса между «революцией в эпистемологии» и теми философскими выводами, которые из этого делаются. С одной стороны, бум когнитивных наук, с разных сторон исследующих сознание и познание, проникновение конкретно-научных исследований в область, традиционно близкую эпистемологии. Но когда близость осознает-

---

[1] *Лекторский В.А.* Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм, Вопросы философии, 2005. № 8; *Лекторский В.А.* Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009.

[2] *Мамчур Е.А.* Объективность научного знания и релятивизм. К дискуссиям в современной эпистемологии. М., 2004; *Мамчур Е.А.* Образы науки в современной культуре. М., 2008; *Мамчур Е.А.* Еще раз о концепции эпистемологического релятивизма // Полигнозис, 2009. 4(37).

ся как тождественность, возникает соблазн необоснованного и часто неотрефлексированного переноса данных науки в область философии и эпистемологии. На основе конкретных и частных знаний делаются универсальные философские утверждения. В сущности, это старая болезнь позитивизма. В результате возникает парадоксальная ситуация, когда на фоне углубления в исследование познавательного процесса возрастают сомнения в познаваемости мира, в способности науки постигать объективную реальность. Такие выводы характерны для радикального конструктивизма, социальный конструкционизм в более мягкой и завуалированной манере в сущности тоже приходит к этому. В эволюционной эпистемологии познаваемость мира признается, но само познание понимается не как теоретическое освоение субъектом реальности, а как форма жизни, как взаимодействие организма и среды, а не субъекта и объекта. В социальной эпистемологии мы видим другой способ отказа от когнитивной функции науки: познание заменяется коммуникацией, а истина – смыслом.

Возрастание роли субъекта и субъективности в процессе познания, понимание конструктивного характера познавательной деятельности не снимает и не отменяет проблему согласования результатов научного творчества с объективной реальностью. Проблему, вызванную изменением роли субъективности в познании, остро и точно сформулировал В.И. Моисеев: это «проблема такой субъектности, которая способна порождать объективность»[1]. И чем более влияет научное знание на жизнедеятельность человека, тем существеннее становится задача обоснования его объективности, и тем бóльшая моральная нагрузка ложится на науку и её творцов. Сколь бы творческой ни была научная деятельность – это все же не область самовыражения личности, что и отличает её от искусства и литературы, например. Говорить о знании как власти и в то же время не признавать истину как цель научного познания – значит сознательно предлагать обществу заведомо сомнительное «знание», иначе – сделать общество объектом и заложником рискованных манипуляций.

Мы также не можем забывать, что научное познание выполняет свою собственную культурную миссию. История философии и науки показывает, что наука существует не только ради развития техники, что у неё есть и иное предназначение. Не пора ли вспомнить о миссии теоретического исследования во времена антично-

[1] *Моисеев В.И.* Этос науки как символ новой объективности. // Философия науки. Вып. 11. Этос науки на рубеже веков. М., 2005. С. 122.

сти, – служить средством познания истины, осмысления человеком мира и себя в мире? Неужели современный человек утратил способность созерцания, незаинтересованного, т.е. лишенного внешнего, практического интереса познания? Думаю, что в наше время, как и тогда, ценность науки состоит и в том, что она создает тип человека, который дорожит истиной.

Отказ от познавательной доминанты

Что может представлять собой фундаментальная наука, если убрать из неё само упоминание об истине? Вопрос кажется абсурдным. Но именно на это направлены усилия сторонников постмодернистской, в частности конструктивистской, критики науки. Один из основателей радикального конструктивизма Э. фон Глазерсфельд так и пишет: «Радикальное отличие коренится во взгляде на вопрос о соотношении знания и действительности» И далее разъясняет, в чем оно состоит: «Критический момент в нашей теории познания состоит в том, что идея соответствия реальности замещается идеей пригодности» или приспособленности в функциональном смысле[1] Таким образом, научное познание является исключительно адаптивным, не гносеологическим отношением к действительности, т.е. оно не является знанием *о* реальном мире. И как средство адаптации и ориентации в среде обитания оно ничем не отличается от иных типов знания.

Одной из основных причин устранения понятия истины является стирание различий между «чистой» и прикладной наукой. Для последней действительно понятие истины не является релевантным Об этом в свое время писал К Поппер: «Если же мы хотим пролить свет на различие между чистой и прикладной наукой, между поисками знания и поисками полезных или эффективных инструментов, то мы не можем обойтись без этой теории. Это различие как раз и состоит в том, что в своих поисках знания мы стремимся найти истинные теории или по крайней мере такие теории, которые ближе к истине, чем другие теории, иначе говоря, которые лучше соответствуют фактам, в то время как в поисках эффективных инструментов мы во многих случаях используем теории, ложность которых известна»[2]. Именно эта допустимость ложных, но полезных для определенных целей концепций, делает проблему

---

[1] *Глазерсфельд Э* Введение в радикальный конструктивизм // Вестник Московского университета Сер 7, Философия 2001 № 4 С 59–81 http //www philos msu ru/vestnik/philos/art/2001/glazers_introd htm

[2] *Поппер К* Логика и рост научного знания М , 1983 С 341

истины не только гносеологической, но и этической. Отказаться от истины как идеала науки значит оправдывать ложь во всех сферах человеческой деятельности. Существование различных концепций истины в данном случае можно оставить в стороне, т. к. в них рассматриваются больше вопросы о критериях, чем о философском и эпистемологическом значении этого понятия. Для нас здесь важна сама *идея истины*. А она состоит прежде всего в уважении к *реальности* (а не к авторитету, личному пристрастию, интересу, пользе и т.д.), в признании того, что ученый исследует реальность с целью получения *знания о мире*, а не занимается анализом собственного сознания или построением какого-либо мифа, литературного текста или художественного образа.

К отказу от истины как конститутивного принципа науки вел длительный процесс эволюции эпистемологии. Исходной была проблема эмпирического обоснования знания, а до этого – проблема получения достоверного знания. Именно в ходе критической рефлексии в эпистемологии появились и такие трактовки науки, где предлагалось устранить проблему истины. Очень упрощая и огрубляя перипетии самокритики науки, можно увидеть, как к вытеснению понятия истины приводит не только указанное выше смешение чистой и прикладной науки, но и поэтапная ликвидация различий между компонентами внутри научного знания: фактами и концептами, теорией и эмпирией. В результате сформировалась «холистская» модель науки, где все её элементы зависят друг от друга и детерминированы друг другом. На этом основании был сделан вывод о том, что нет критериев выбора истинной или более адекватной теории из множества существующих, поскольку получается, что скорее реальность зависит от теории, а не теория от реальности[1]. Но если не существует способа сопоставления теории с объективной реальностью, то естественно исчезает и проблема истины.

Следующим шагом на этом пути было исследование социокультурной детерминации научного знания, зависимости *содержания* знания от конкретно-исторического контекста его получения, распространения, применения и т.д. Если постпозитивисты говорили о «теоретической нагруженности» фактов науки, то наиболее радикальные сторонники социальной философии науки считают, что всякое знание «социально нагружено» и целиком определяется социокультурными условиями, поэтому никакой объек-

[1] Аргументированную критику этих концепций см.; *Мамчур Е А* Как возможна независимая экспериментальная проверка теории // Философия науки. Вып. 4. М., 1998

тивной истины в нем быть не может Т. Кун в своей знаменитой книге «Структура научных революций» вообще обошелся без упоминания понятия «истина» (кроме нескольких случаев, когда объяснял отсутствие этого слова в его тексте), показывая тем самым его полную необязательность для понимания природы науки Главный его довод состоял в том, что наука развивается не к чему-то, что можно назвать истиной, понимаемой им как объективное и абсолютное знание, а от чего-то, что он назвал проблемами и головоломками. Кун здесь смешивает различные способы объяснения механизма развития и прогресса науки с пониманием её природы как феномена человеческого сознания и деятельности[1]. Еще дальше по этому пути пошли наиболее радикально настроенные сторонники социологии знания Социальная *обусловленность* познания была истолкована ими как его социальная *детерминация*, что послужило основанием для заявлений о замене эпистемологии, «оккупированной философами» социологией[2]. В итоге вопросы: «является ли истина целью науки» и близкий к этому вопрос «обладает ли научное знание объективностью» получают отрицательный ответ. В конце концов, научное знание лишилось каких-либо эпистемологических признаков и преимуществ перед всеми иными формами воспроизведения мира в сознании: мифотворчеством, литературой, искусством, вымыслом, легендой, обманом и т.д. Вот уж действительно прямо по-нашему, по постмодернистски: «пересекайте границы, засыпайте рвы» (Л. Фидлер)[3]!

Цели и идеалы

Гонения на «истину» многие мотивируют тем, что наука никогда не дает и не может дать полного и адекватного знания о мире. Но стремление к истине и обладание ею – не одно и то же Стремление к истине является конститутивным, движущим принципом науки, тогда как претензии на обладание ею ведет к застою и дог-

---

[1] Примечательно то, что при оценке своей собственной концепции он все же вспомнил об «истине», причем в самом что ни на есть ее классическом понимании «Например, мы будем, видимо, недалеки от истины, если скажем что науки (по крайней мере перейдя определенную точку в своем развитии) развиваются не таким образом, как любая другая область культуры (что бы мы ни думали о самом понятии развития) Одной из целей книги было рассмотрение таких различий и попытка объяснить их» Кун Т Структура научных революций М , 1975 С 263

[2] См *Блур Д* Сильная программа в социологии знания // Логос 2002 № 5–6 (35)

[3] Имеется в виду название известной статьи Лесли Фидлера «Пересекайте рвы, засыпайте границы» // Современная западная культурология самоубийство дискурса М , 1993

матизму, к остановке поступательного движения к новому знанию. Критический дух науки противоречит признанию любого достигнутого знания «абсолютной истиной», поскольку идеалы по природе своей хотя и существуют, но не наличествуют. Характерно, что Б.Г. Кузнецов в качестве эпиграфа к главе «Последние годы» своей книги «Эйнштейн. Жизнь. Смерть. Бессмертие», приводит слова Лессинга: «Стремление к истине ценнее, дороже уверенного обладания ею». Можно сказать и более категорично – истина существует в стремлении к ней. Это уже не только познавательное, но и ценностное отношение к действительности, когда она признается как нечто цельное и самоценное.

Без истины как «телоса» (в том значении, какое ему придавал Гуссерль) наука в её классическом, идущем от античности понимании, просто немыслима. Телос указывает на цель как идеал, а не как «пункт прибытия», на то, что, не являясь «гарантированной целью», требует героических усилий. В данном случае различия между типами и этапами науки (классический, неклассический, постнеклассический и т.п.) несущественны, так как речь идет о феномене, представляющем собой нечто несравнимо большее, чем локальное образование. Суть *научного* познания Аристотель выразил словами, ставшими известным и повсеместно цитируемым афоризмом: «от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе»[1]. Как бы мы ни конструировали и моделировали, какие бы образцы ни использовали, в науке это делается лишь для того, чтобы познавать то, что существует вне сознания познающего субъекта. Признание истины как идеала или регулятивной идеи науки и означает направленность познания на реальность, а не на создание иллюзий или мифов. Значение приоритета реальности как центральной познавательной установки всесторонне рассматривал в своих работах по проблеме рациональности В.С. Швырев. В этом он видел специфику науки как *теоретического* отношения к действительности, определяющего эпистемический долг ученого и его моральную ответственность. «Не пытаясь подменить и вытеснить другие формы отношения к миру, – писал он, – рациональное сознание и в наше время выступает в качестве необходимой культурной ценности, призванной способствовать внутренней самодисциплине и ответственности поведения человека перед лицом объемлющей его реальности»[2].

Неверное представление о понятиях «цели» и «идеала» часто является причиной отказа от истины как недостижимой цели. Ко-

---

[1] *Аристотель* Физика Книга первая, глава первая

[2] *Швырев В С* Рациональность в современной культуре // Общественные науки и современность 1997 № 1 С 105–116

гда мы говорим об истине как цели науки, то здесь «цель» понимается как сверхценная цель, т.е. идеал. Понятие «цель» имеет своим коррелятом понятие «средства», в то время как понятие «идеал» соотносится с понятием «реальность» или «действительность», а также с понятиями «сущее» и «должное». Идеал возможно трактовать как цель, но только как цель абсолютную, как цель, которая всегда впереди. Абсолютная цель принципиально не достижима потому, что она, как абсолютная цель, никогда не может быть средством, в то время как достижение цели превращает ее в фактор или средство дальнейшей деятельности. Идеал, будучи масштабом оценки и вектором, ориентиром движения, сам не может быть целью, понимаемой как конечный результат деятельности. Несмотря на кажущуюся близость понятий цели и идеала, между ними существует принципиальное различие. В содержании понятия «цель» можно выделить по крайней мере три составляющие: собственно цель как искомый результат, желательность этого результата, его значимость для нас, т.е. ценность и то, что придает значение нашей деятельности, т.е. смысл. Понятие идеала по своему содержанию частично совпадает с понятием цели, но включает в себя лишь две последние характеристики. Отказ же от истины как от недостижимой цели основан как раз на отождествлении идеала и цели по первой характеристике.

Стремление к истине дает энергию научному поиску. Отказ от познавательной доминанты в науке свидетельствует о глубоко деструктивных процессах, об утере смысла научной деятельности. В эпистемологии истина – идеал научного знания, определяющий направления движения мысли. В онтологии – синоним бытия, подлинной реальности, того, что уже существует до всякого познания. Признание существования истины и стремление к её познанию влияют на характер, интересы, позицию людей и тем самым формирует внутренний мир человека. Тогда истина становится моральной, экзистенциальной, а не только гносеологической ценностью. Недаром говорят о «переживании истины».

Наука и «когнитивные практики»

Отказ от познавательной доминанты вынуждает искать иные оправдания научной деятельности. Легитимизация науки идет как бы вне сферы познания. Это может быть проектирование, конструирование, коммуникация, адаптация, интерпретация и многое другое. Но в таком случае мы не можем говорить о теоретической науке как особом типе отношения к действительности.

Один из наиболее распространенных способов исключения проблемы истины из науки предложил конструктивизм. Суть этой замены сводится к рассмотрению социального знания как консти-

туирующего элемента человеческого опыта повседневной жизни. Утверждается, что наука изучает не объективный мир, а практику социального взаимодействия, где знание является средством конструирования социального опыта. Знание как цель и продукт устремленной к истине исследовательской деятельности и знание как средство достижения иных, не познавательных целей существенно отличаются друг от друга. Это можно ясно увидеть при сопоставлении особенностей фундаментальной и прикладной науки[1]. Для конструктивизма знание выступает как *средство* организации жизненного мира человека. В этом случае особенно важен акцент на активности ментального мира в жизни человека и социума. И этот акцент вполне созвучен духу времени: чем больше человек обретает независимость от природы, тем большую роль играет созданный им ментальный мир. Правда, когда-то природа может и напомнить о себе в таких формах, что мир наших представлений в качестве нашей «среды обитания» будет опрокинут вместе с нами. Недавние природные катаклизмы, катастрофически разрушившие и уничтожившие плоды цивилизации, не оставляют никаких сомнений по этому поводу. И тогда выжившим счастливчикам вновь придется открыть реальность до её социального измерения. Видимо, только таким способом можно заставить современного человека вспомнить о различии между объективностью и субъективностью, реальным и виртуальным мирами.

Не отрицая необходимости и продуктивности конструктивистского исследования сознания, надо заметить, что сознание и знание рассматриваются в нем с определенной и ограниченной точки зрения, в его отношении не к объективному миру, а к социальному и психологическому контексту деятельности человека, т.е. рассматривается не важное для эпистемологии отношение субъект-объект, а субъект-субъектное взаимодействие. Вследствие этого осуществляемый в русле конструктивизма анализ знания как конституирующего элемента социальной реальности сам по себе не влечет с необходимостью тех эпистемологических выводов, которые делаются на его основе. Тем не менее современный конструктивизм обнаруживает серьезные философские притязания. Об этом говорят и красноречивые названия некоторых работ, например сборник статей «Изобретенная действительность» или «Насколько реальность реальна?» П. Ватцлавика. В них делается попытка перефор-

[1] См.: *Пружинин Б И* Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М., 2009; *Пружинин Б И* Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. Вып. 11. Этос науки на рубеже веков. М., 2005.

мулировать и решить средствами современной социальной науки «вечные» вопросы философии. Подобные попытки разрешения философских проблем средствами науки предпринимались неоднократно. Необычность здесь состоит в том, что отвергается свойственный по природе исследовательской деятельности ученым стихийный реализм. В борьбе с эссенциалистским «удвоением мира» конструктивисты пошли по пути запрета вопросов онтологического характера. Познание рассматривается исключительно со стороны познающего, а познаваемое само толкуется как содержание сознания. Знание не представляет какой-либо реальности, а составляет субстрат, образующий саму эту реальность. При этом не человек формирует свой образ реальности, а, напротив, наши представления, знания формируют нас по своему образу и подобию. Они обусловливают наш опыт и предписывают нам способ осмысления этого мира и деятельности в нем. Это касается и научного знания как элемента ментального мира, в котором знания переплавляются в обыденные понятия. Познание выполняет задачу упорядочения внутреннего мира социального субъекта, а не объяснения объективной онтологии бытия. При таком понимании действительно неуместно ставить вопрос о его истинности, поскольку критериями служат уже не доказательство, проверка, обоснование, а доверие, пригодность, приемлемость и т.п.

Знание, рассматриваемое как конституирующий элемент в структуре социальной реальности, обнаруживает, конечно, иные характеристики, чем знание в структуре познавательной деятельности, где оно, сохраняя все черты социальности (включенность в конкретную социокультурную реальность с присущей ей культурной традицией, конструктивность, понимаемую как выражение активности человеческого сознания, ситуативность, историчность), все же к ней не сводится. Познавательная деятельность, развившись в особый тип отношения к миру, нацелена на выработку знания «об объекте», и потому ориентирована на идеалы объективности, истинности, проверяемости, согласованности, общезначимости и т.д. Этим знание в структуре познавательной деятельности отличается от знания как элемента повседневности. Но так же, как знание об объекте не возникает в безвоздушном пространстве, вне социума, вне культуры, так и социальная жизнь, при всем её своеобразии, не может протекать вне природы и социума с их объективными законами, не испытывая сопротивления объективного мира. Поэтому разрыв этих двух сфер реальности имеет относительный характер и преодолевается на философском уровне осмысления бытия. Когда же философские вопросы рассматриваются только в пространстве конкретно-

научного исследования, нередко могут открыться новые и неожиданные ракурсы, но при этом возможна и односторонность, и абсолютизация этой односторонности. Мировоззренческие и метафизические притязания конструктивистов понятны, ибо очень уж «философски нагружена» область их интересов. Но особенно эпатажные манифесты конструктивистов, вроде провозглашения «эпистемологического солипсизма», следует принимать cum grano salis.

Возникает вопрос: почему идеи конструктивизма приобрели такую популярность? Видимо, потому, что его основная направленность отвечает духу времени. Имеется в виду прежде всего изменение отношения общества к науке исключительно как к средству, не имеющей никакой самодостаточной ценности. Если она и принимается, то только в меру приносимой ею непосредственной практической пользы, при этом значение самого знания как культурной ценности постепенно утрачивается. Когда в культуре постмодерна идея объективного познания теряет свой смысл, то стремление к истине уже не может служить легитимизации научных исследований, и конструктивистски настроенные исследователи находят иные пути обоснования своей деятельности. Они делают акцент прежде всего на полезности знаний для жизни общества, подчеркивают свою непосредственную включенность в социальные процессы и всячески уходят от вопросов ценности самого́ теоретического знания. Осуществляемый ими принцип: «если не можешь изменить обстоятельства, надо изменить свое отношение к ним» хорош для сохранения психического здоровья, но едва ли применим как универсальный принцип научного исследования. Так и социальный конструкционизм в своей спекулятивной ипостаси пригоден как практическая, точнее даже прикладная философия, но она не решает проблем эпистемологии и тем более онтологии, от которых к тому же принципиально отказывается. Но без этого никакая философия, даже прикладная, не может предложить надежные ориентиры человеческой деятельности.

Ставшая ныне весьма популярной постмодернистская критика науки нацелена на смысловое ядро всякой научной деятельности, на то, что составляет суть и оправдание науки, определяет в конечном счете ее место в социуме – на добывание *объективно-истинного знания* о мире. Все выделенные слова и соответствующие им понятия подвергаются сокрушительной критике, сопровождающейся разрушительной иронией. От критики науки как инструментального разума перешли теперь к ее истолкованию как технократического дискурса, декларирующего отказ от установки на истину как цель и идеал науки и замену ее техническим критерием резуль-

тативности. Верно отражая возрастающее значение науки для осуществления властных функций, сторонники постмодернизма совершают новую абсолютизацию и как ее следствие искажение природы науки – они отождествляют науку прикладную и фундаментальную, отказывая последней в ее специфике: реализации познавательного интереса. Абсолютизация технократического дискурса и распространение его на науку в целом оправдывают губительную для науки ангажированность ученого властью, коммерциализацию научных исследований, подчинение научной деятельности интересам и целям заказчика или каким-то вненаучным «спонсорам». Как было сказано ранее, это нарушает естественный процесс развития научного знания, обессмысливает кардинальный для нее принцип эпистемической автономии знания как выражение приверженности идеалам, целям и методам науки.

Можно, конечно, рассматривать науку как дискурс наряду с другими дискурсами, можно изучать научные теории и как образцы риторики, когда целью теории является не исследование, а убеждение. Все эти моменты, сближающими науку с иными типами деятельности и способами отношения к миру ей безусловно присущи, но не определяют ее специфику и место в культуре. Как бы ни иронизировали над понятиями «истины» и «объективности», без знания, обозначаемого посредством подобных категорий, современное общество не может существовать. Когда предлагается заменить понятие истины в науке понятием смысла, то естественно возникает вопрос – в чем же тогда состоит специфика науки? Ссылка на культурный контекст не меняет положения, т. к. любая человеческая деятельность осуществляется в контексте и проблема смысла, конечно, есть и в науке, но не определяет её специфику. Замена истины смыслом переводит эпистемологические проблемы в другую плоскость – интерпретации, понимания. Процесс познания интерпретируется «контекстуально» как определяемый исключительно условиями и обстоятельствами, формирующими как предмет исследования, так и его субъект. Научное знание в таком случае оценивается не по его истинности, а по осмысленности. А «осмысленность» понимается как вписывание знания в современный контекст, а не согласование его с предшествующим знанием, и уж тем более с предметом познания, происходит замена «вертикали» на «горизонталь», диахронии на синхронию. Здесь уже требуется не познание, а, как выразился Р. Рорти, «разговоры и коммуникация». Но чтобы нечто интерпретировать, нужно в каком-то виде уже иметь в качестве материала для интерпретации то самое знание, которое затем вписывается в культуру, мировоззре-

ние, наделяется определенным смыслом. Истина и смысл – понятия разных логических рядов, они сосуществуют, взаимодействуют, но не могут заменить друг друга. Единственный смысл (простите за неизбежную тавтологию) замены истины смыслом в эпистемологии – это уход или прямой отказ от понятия истины и от признания познавательной доминанты в науке, о чем уже говорилось раньше. Наука не обладает, по мнению её критиков, никаким эпистемическим преимуществом по сравнению с другими типами человеческого сознания, а её притязания на объективность и истину имеют под собой не более оснований, чем магия, миф, роман и т.д.

Отрицание специфики науки как особой формы реализации свойственного человеку познавательного интереса, её эпистемического статуса, трактовка науки как одной из многих возможных форм «когнитивных практик» основывается на выявлении у них некоторых общих черт. Действительно, можно обнаружить множество общих признаков у науки, мифа, литературы, магии и т.д. Достаточно почитать книгу П. Фейерабенда «Против метода», чтобы увидеть там массу примеров подобного сближения. Воспользовавшись выражением Р. Барта, можно сказать, что науку объединяют с другими формами сознания «вторичные признаки». Но означает ли это, что у науки нет своих «первичных признаков», отличающих её от иных областей познания, существующих в культуре? Такие признаки многократно исследовались и описывались, особенно в связи с проблемами демаркации и рациональности. В постмодернизме сомнению и критике подвергается самое ценное, на чем воздвигался её интеллектуальный, культурный и социальный авторитет – объективность знания и истина как регулятивная идея науки. Без признания особого статуса научного знания и научных методов исследования, проверки, обоснования, критики – этих «первичных признаков» – она действительно теряет свою специфику и основания для признания её особого статуса в обществе.

Такие концепции можно объяснить только психологически, как поиск смысла в собственных занятиях наукой, как попытки оправдания науки в современных условиях, когда авторитет научного знания стремительно падает. Но отказ от истины – это как раз и есть «последний гвоздь в гроб науки». Без нацеленности на получение нового истинного знания ей вообще невозможно претендовать на общественное признание. Поиск смысла намного интереснее и органичнее происходит в литературе и искусстве. Человеческое познание также участвует по-своему в этом общем поиске смысла, но именно как познавательная деятельность. Отказ от когнитивного смысла науки ни в коей мере не содействует росту её социальной и культурной ценности.

Эпистемология и этика. Истина для наука как совесть для этики

Отказ от истины как идеала и цели науки имеет своим неизбежным следствием релятивизм, который заключает в себе не только эпистемологический смысл, но и важные этические следствия: эпистемологический релятивизм служит теоретическим обоснованием релятивизма этического. Этический смысл релятивизма ясно выразил в своей давней статье «Истина и ценности» Г.С. Батищев: «Привязывание исключительно к условиям, релятивизация всегда обессмысливает, ибо прерывает смысловые нити, разрушает пространственно-временные инварианты и продлеваемость, экстраполируемость взаимодействий, гасит возможные аналогичные или созвучные «эхо», нарушает или пресекает узы со-причастного бытия. Релятивация создает смысловую пустоту, обрекает на тщетность всякое серьезное усилие, всякое жизненаполнение и жизнесозидание, вырывающееся за пределы обреченной суеты и гонки за ситуациями-мгновениями и чуждое скольжению по гедонистической плоскости самоудовлетворенности; релятивизированное бытие – это бытие, лишенное надежды на ненапрасность равно и обретений, и страданий, это – безнадежно самозамкнутое, замурованное в себе самом, отрекшееся от понятности остальным универсумом и от понимания этого остального универсума, следовательно, также и от своего призвания по отношению к нему как миру бесчисленных других – Вселенной»[1]

Единство эпистемологии и этики проявляется уже в том, что *проблема истины для науки соответствует проблеме совести для этики*: оба понятия указывают на такие категории человеческой деятельности, как долг, ответственность и свобода – в познании (науке) и жизни. Поэтому эпистемический акт познания, осознанно ориентирующийся на поиск истины, является одновременно и этическим. В нем реализуется и уважение к исследуемому объекту, и исполнение своего эпистемического долга. А где действует категория долга, там неизбежно и обращение к совести. О познании как долге прекрасно сказал Г. Башляр в своем докладе на международной конференции по проблемам науки в 1952 году: «Пока мы не признаем, что в глубинах человеческой души присутствует стремление к познанию, понимаемому как долг, мы всегда будем склонны растворять это стремление в ницшеанской воле к власти.

---

[1] *Батищев Г.С.* Истина и ценности //Познание в социальном контексте. М., 1994. С. 63.

И следовательно, по-прежнему будем обвинять науку во всех грехах, истоки которых, конечно же, не в стремлении к познанию как таковому, но в стремлении ко злу и в желании прибегнуть к оружию»[1]. Через долг, совесть и ответственность рациональность соединяется с нравственностью, а эпистемология – с этикой. Современный кризис науки обусловлен, с одной стороны, отречением от идеала истины[2] и с другой – как следствие этого – от ответственности перед обществом. Если ученый отрекается от объективности производимого знания и от своей субъективности как носителя нравственного сознания он действительно становится опасным для общества.

О совести и её роли в познании много думал и писал физиолог, академик, автор учения о доминанте А.А. Ухтомский, видевший в ней средство отыскания истины и следования за ней и определявший её как «дальновиднейший из органов сообщения с миром»[3]. В наше время эта проблема серьезно волновала академика Н.Н. Моисеева, также посвятившего ей ряд работ, особенно последнего периода своей деятельности. Примечательно то, что исходный пункт размышлений А.А. Ухтомского и конечный вывод исканий Н.Н. Моисеева совпали. Как и А.А. Ухтомский, Н.Н. Моисеев пришел к выводу, что выход из кризиса надо искать на пути следования христианским заповедям. Осознавая необходимость поиска новых путей и принципов, изменения ценностной ориентации для спасения цивилизации, он искал такие идеи в истории человечества и пришел к заключению, что «высшим достижением в представлениях о нравственном облике человека, отвечающим насущным потребностям современной экологической ситуации, были взгляды раннего христианства, еще не обремененного конфессиональной иерархией и близостью к сильным мира сего. Принципы Нового Завета были сформулированы, может быть, самым умным (точнее, мудрым) человеком, когда-либо жившим на Земле, – Иисусом Христом. Именно в мудрости этих заветов я вижу основной довод в пользу реальности его существования: мифом могло быть все что угодно, кроме глубины понимания судеб человека, его

---

[1] *Башляр Г.* Научное призвание и душа человека // *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987. С. 328.

[2] О связи утраты интереса к истине и кризиса науки К. Ясперс писал еще в 1931 г. в работе «Духовная ситуация времени»: «Исконное желание знать, которое единственно предотвратило бы кризис науки, – свойство отдельного человека и осуществляется им на свой страх и риск. Теперь, правда, считается невероятным, если человек посвящает свою жизнь научному исследованию... Кризис науки – это кризис людей, который охватил их, когда они утратили подлинность безусловного желания знать» // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 372.

[3] Цит. по: *Каликанов С.В.* Образ науки в контексте философских идей А. А. Ухтомского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2003. № 1.

возможного будущего»[1]. В том, как их осознать, по-настоящему включить в общественное сознание и превратить в основу повседневной практики он видел «основную проблему, стоящую перед современным человечеством»[2].

Подводя итог рассмотрению взаимосвязи когнитивных и ценностных сторон научного познания, отметим еще раз, что, отказываясь от истины как своего гносеологического призвания, долга и обязанности, наука теряет не только свою гносеологическую, но и этическую ценность. Для определения вектора развития эпистемологии особую значимость приобретает уже не столько эпистемологический, сколько философский вопрос, касающийся судьбы науки в современном мире и вклада эпистемологии в осмысление этого вопроса. Как пишет В.А. Лекторский, «мы вступаем в "цивилизацию знаний", в которой наука играет исключительную роль. Судьба человека неотъемлема от будущего науки и от возможности (или невозможности) научно-технического освоения мира, что особенно стало ясно в связи с развитием современных информационных технологий. В этой связи возникает множество острых не только эпистемологических, но и этических, социальных и культурологических проблем»[3]. Для современной эпистемологии как *философского* осмысления научного познания и знания все более важными становятся этические вопросы о добре и зле, о познании как долге и ответственности, о свободе творчества и необходимости осознания её границ. Одним из актуальных направлений становится этический подход к проблемам эпистемологии, и прежде всего – выявление этического смысла современных эпистемологических концепций. Нравственное измерение актуально как в политике, так и в науке, потому что это прежде всего *человеческое* измерение. И поскольку для постнеклассической науки принципиально важен фактор её человекоразмерности, эпистемология уже не может не включать в сферу своих интересов этическое и аксиологическое измерение. Как мы пытались показать, без признания истины как стимула и средоточия научного исследования мира наука не может претендовать на социальное признание в качестве важнейшей компоненты современной культуры. Именно благодаря своей познавательной доминанте, выражающейся в стремлении к истине, наука выполняет присущую ей функцию в культуре, и философская задача эпистемологии – в соединении и гармонизации ценностей науки с этическими и экзистенциональными ориентирами человека.

---

[1] *Моисеев Н* Нравственность и феномен эволюции Экологический императив и этика XXI века // Общественные науки и современность 1994 № 6 С 136

[2] Там же С 138

[3] О настоящем и будущем (размышления о философии) Беседа Б И Пружинина с В А Лекторским // Вопросы философии. 2007 № 1 С 6–7

ЧАСТЬ 2

Проблемное поле современной эпистемологии

Д.И. Дубровский

Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии

Проблема сознания стала в наше время чрезвычайно актуальной Это вызвано бурным развитием информационного общества, процессами глобализации, крупными достижениями науки, бросающими вызов традиционным ценностям и мировоззренческим представлениям В тех ее аспектах, которые связаны с научными исследованиями психики, мозга, информационных процессов на первом плане продолжает оставаться проблема «сознание и мозг» Вот уже более полувека она находится в центре внимания аналитической философии, представлена в ней поистине огромной литературой (порядка тысячи книг и сборников, не говоря уже о статьях)

Опыт разработки в аналитической философии проблемы «сознание и мозг» (mind-brain problem) представляет значительный интерес и пока еще у нас недостаточно освоен Между тем эта проблема приобретает сейчас стратегическое значение для конвергентного развития нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий (НБИК), которое в существенной мере будет определять судьбу земной цивилизации

Важно подчеркнуть, что проблема «сознание и мозг» в отличие от классической психофизической проблемы является по своему существу *научной* проблемой, хотя и включает важные философские аспекты, связанные, главным образом, с истолкованием сознания, и они оказывают значительное влияние на ее разработку Здесь на первом плане онтологические и эпистемологические аспекты исследования, которые ставят трудные теоретические вопросы

Несмотря на интенсивные дискуссии и чрезвычайное обилие публикаций, трудно говорить, что в аналитической философии достигнуты какие-то крупные концептуальные прорывы Создается впечатление о несоразмерности гигантского полувекового труда

и его результатов. Однако именно в рамках этого философского направления, как ни в каком другом, ведется столь длительная, систематическая и целенаправленная разработка указанной проблемы. И она требует квалифицированного критического рассмотрения, что является важным условием дальнейших творческих поисков и решений.

Недавно вышла в свет книга В.В. Васильева, в которой масштабно рассмотрены основные идеи и результаты аналитической философии в области разработки проблемы «сознание и мозг», критически проанализированы концепции ряда ее видных представителей. Более того, В.В. Васильев предлагает *собственное решение* этой проблемы (его концепцию я попытаюсь подробно рассмотреть ниже).

Его книга дает хороший повод для подробного анализа основных теоретических трудностей проблемы «сознание и мозг». Будучи историком западной философии, автор прекрасно осведомлен о положении дел в современной аналитической философии, лично общался не раз с крупными ее представителями на конференциях и в неформальной обстановке (в книге весьма интересны описания его встреч с Д. Деннетом, Д. Чалмерсом, Н. Блоком, М. Маккинси и др.). Книга В.В. Васильева содержит обширный, наиболее репрезентативный в нашей философской литературе материал по главным вопросам дискуссий в современной аналитической философии; библиография в ней насчитывает более 300 англоязычных источников. В этом ее несомненная ценность для всех, кто интересуется проблемой «сознание и мозг».

В центре внимания автора так называемая «трудная проблема сознания» и три главные фигуры – Дж. Сёрл, Д. Деннет и Д. Чалмерс, По его словам, «речь идет о ведущих философах начала XXI столетия» (1, с. 248). Он весьма подробно анализирует их взгляды на фоне сложного переплетения различных идей, мнений, подходов, характерных для современной аналитической философии.

Заслуживает поддержки общая позиция В.В. Васильева, ориентированная на теоретическое решение философских вопросов, подчеркивающая связь философии с опытом здравого смысла. Это относится и к его довольно резким критическим оценкам претензий «ведущих философов» на решение «трудной проблемы сознания».

Недостатком книги является то, что В.В. Васильев игнорирует работы своих отечественных коллег, которые основательно занимаются проблемой «сознание и мозг» (А.Ю. Алексеев, С.Ф. Нагуманова, Н.С. Юлина и др.); публикации ряда из них не приведены

даже в общем списке литературы[1], который в отношении упоминаемых в нем отечественных авторов носит нередко декоративный характер.

Наверное, я обязан сказать и о том, что автор оставил без внимания не только три мои статьи, специально посвященные критическому анализу концепций его главных фигурантов – Дж. Серла, Д. Деннета и Д. Чалмерса (см.:7, 8, 9), но и пять (!) моих книг, в которых все основные сюжеты его книги подробно обсуждались, начиная еще с 1971 года (10), когда мною был предложен информационный подход к проблеме «сознание и мозг» и предпринята попытка ее теоретического решения. Эта концепция развивалась в последующих моих книгах и статьях (11, 12 и др.). Мне кажется, что автор, претендующий на решение проблемы «сознание и мозг», обязан был рассмотреть и подвергнуть основательной критике альтернативную концепцию своего коллеги. Вместо этого он только в одном месте, к тому же лишь в разделе примечаний высказывает в нескольких строчках свои сомнения по поводу трактовки мной понятия информационной причинности (1, с. 185). Надо ли говорить, что всякая авторская концепция должна пройти тщательный критический анализ. Каждый из нас остро нуждается в серьезном оппоненте. Я ожидал встретить его в лице такого эрудированного специалиста, как В.В. Васильев. К сожалению, этого не случилось.

Отчасти можно оправдывать это типичной ситуацией в нашей философской жизни, крайне бедной принципиальными дискуссиями. Слишком уж часто авторы пишут и пишут о своём, не очень-то замечая работы своих коллег на ту же или близкую тему. С другой стороны, анализ альтернативной концепции – большая работа, она требует немалого времени и серьезных усилий, способна к тому же нарушать комфорт привычных ходов собственных мыслей, затрагивать амбиции и т.п. Но есть тут и вопросы научного этоса, связанные нередко с клановой приверженностью, намеренным замалчиванием инакомыслящих или недобросовестным изображением их взглядов.

В.В. Васильев может сослаться на то, что рассматривает разработку проблемы «сознание и мозг» в рамках западной аналитической философии. Но ведь это – фундаментальная проблема, речь в его книге идет о ее анализе и решении, что исключает какие-либо «территориальные», языковые границы. Она должна рассматриваться в контексте всех существующих исследований.

---

[1] Для примера укажу на весьма содержательные работы С.Ф. Нагумановой (2–4) и А.Ю. Алексеева (5), опубликованные в центральных журналах, а затем в коллективной монографии (6). В них автор книги мог бы найти немало для себя полезного.

Надо отдать должное автору: он уверенно, прямо и зачастую эмоционально высказывает свои суждения и оценки по широкому кругу спорных вопросов проблемы «сознание и мозг» и в целом о ее разработке в рамках аналитической философии. Его книга дает хороший повод для дискуссий, и в этом также ее немалая ценность. Я считаю своим долгом воспользоваться таким поводом в надежде, что это послужит преодолению своего рода изолированности между философами, которые занимаются у нас проблемой сознания, будет способствовать развитию между ними плодотворных дискуссий. А вместе с тем это важно для осмысления полувекового опыта разработки проблемы «сознания и мозг» в аналитической философии и оценки ее результатов.

Новости» от Д. Чалмерса?

В последние годы заметно увеличилось число наших коллег, которые принимают участие в разработке проблемы «сознание и мозг», опираясь на материалы аналитической философии. Однако, на мой взгляд, многие из них слишком увязают в специфических концептуальных структурах, выработанных аналитической философией, не выходят за их пределы и постольку зауживают свое видение возможностей теоретической разработки этой проблемы. Отсюда и проявления апологетики в некоторых публикациях, сильное стремление быть «совсем своим» среди представителей аналитической философии. Это наблюдается даже у тех, кто подвергает их концепции резкой критике, ибо она ведется как бы «изнутри», не покидая русел сложившихся там критических обсуждений. Они как бы «не замечают» иных подходов, иных концептуальных возможностей, в том числе многообразных теоретических результатов и обобщений, связанных с новейшими достижениями нейронауки, которые способны существенно стимулировать и корректировать философские размышления и средства анализа проблемы. Мы видим, что эти авторы зачастую используют в качестве *оснований* для своих рассуждений и выводов обкатанные клише, точки зрения, оценки, бытующие в аналитической философии, которые, однако, способны вызывать серьезные возражения. Это ярко проявляется и у В.В. Васильева при рассмотрении им так называемой «трудной проблемы сознания».

Как известно, термин «трудная проблема сознания» был пущен в оборот Д. Чалмерсом в 1994 году на Туссанской конференции и, как пишет В.В. Васильев, «обеспечил ему мгновенную славу», «мировую известность» (1, с. 152). В.В. Васильев многократно подчеркивает эту заслугу Чалмерса, подробно рассматривает те его

публикации и даже рукописные материалы, в которых автором «готовится почва для появления на свет «трудной проблемы сознания»» (там же, с. 153). Чалмерс, по его словам, является тем философом, «который, собственно, и изобрел «трудную проблему»» (там же, с. 140), выступает ее «первооткрывателем» (там же, с. 176, 190 и др.).

Но в чем же здесь новация? Оказывается в том, что есть «легкие проблемы» сознания, такие как дискриминация и категоризация внешних стимулов, контроль поведения, словесные отчеты и др., для которых имеются адекватные методы исследования. А «трудная проблема» состоит в объяснении самого качества субъективной реальности («субъективного опыта», как предпочитает выражаться Д. Чалмерс). Но ведь как раз в этом и заключается *суть проблемы сознания*, поскольку специфическим и неотъемлемым качеством сознания является именно субъективная реальность. То, что относится к «легким проблемам сознания» представляет собой зачастую лишь объективированные проявления сознания. Здесь качество субъективной реальности вынесено за скобки и сознание в точном смысле не является предметом исследования и объяснения. При более же глубоком подходе к приведенным явлениям (контроль поведения, состояние бодрствования, словесный отчет и др.) неизбежно всплывает вопрос о роли качества субъективной реальности. Поэтому разграничение «легкой» и «трудной» проблем весьма условно и, в общем-то, мало продуктивно, что неоднократно отмечали многие авторы (в их числе и я). Единственный полезный момент такого разграничения состоит в том, что в пику редукционистским установкам в аналитической философии подчеркивается и лаконично обозначается подлинная суть проблемы сознания

Что же тут нового, кроме слов? Вот формулировка «трудной проблемы», данная Чалмерсом, которую воспроизводит В.В. Васильев: «Как мозг может быть основой субъективного опыта?» (1, с. 36). Но ведь тот же вопрос четко ставился еще И.П. Павловым: «каким образом материя мозга производит субъективное явление» (13, с. 247). Этот ключевой вопрос был на первом плане и подробно обсуждался в 60–70-е годы прошлого века многими советскими философами (А.Г. Спиркиным, В.С. Тюхтиным, А. М Коршуновым и др.). Проблема субъективной реальности как специфического качества, без которого нет сознания, и связь этого качества с физиологическими и физическими процессами была главным предметом тщательного анализа во всех моих пяти книгах и многих статьях. Наконец, сам В.В. Васильев отмечает, что «труд-

ная проблема сознания» до Чалмерса ясно ставилась Дж. Сёрлом, Г. Стросоном; он находит ее у У. Джемса и, не без оснований, даже у Р. Декарта (1, с. 186–187 и др.). Так почему же он именует Чалмерса ее «первооткрывателем», «изобретателем»? В чем тут его великая заслуга? Если отойти немного от расхожих клише и коммуникативно-конкурентных игр, характерных для представителей аналитической философии (к ним в какой-то мере причастен, на мой взгляд, и В. В. Васильев), то остается только развести руками.

Посмотрим, однако, как решается Чалмерсом «трудная проблема». Здесь В.В. Васильев гораздо более строг. Он подробно рассматривает и тщательно анализирует положения Чалмерса, начиная с его первых работ, показывает частые изменения в его взглядах, присущие им рассогласования и концептуальные противоречия.

В противовес Д. Деннету Чалмерс признает реальность «квалитативных» состояний и пытается уже в ранних работах решать вопрос об их связи с мозговыми процессами на основе информационного подхода, описывая ее как связь «паттерна и информации»: паттерны существуют в мозге в виде функциональных схем, а «квалиа не что иное как информация». Приведя эти слова Чалмерса (1, с. 155), В. В. Васильев дает сноску и в примечании пишет: «Сходную теорию разрабатывает российский философ Д.И. Дубровский. См.: *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 114–163. В отличие от Чалмерса, однако, Дубровский утверждает, что квалиа, субъективные состояния обладают реальным каузальным воздействием на организм – и это воздействие является одним из примеров так называемой "психической причинности"» (там же, с. 185). И далее В.В. Васильев высказывает критическое замечание по поводу «психической причинности». При этом он отрицает правомерность истолкования Чалмерсом квалиа в качестве информации, а мозгового паттерна как ее носителя (а это целиком относится и к моей концепции).

Поскольку эти вопросы имеют принципиальный характер, я посвящу им специальный раздел статьи. А пока продолжим рассмотрение приведенных положений Чалмерса, их оценки В.В. Васильевым, а также некоторых исторических сюжетов, имеющих к этому прямое отношение.

Действительно, я тоже разрабатываю «сходную теорию». Мысль о том, что явление субъективной реальности связано с определенной мозговой нейродинамической системой как информа-

ция со свои носителем, что оно (например, зрительное восприятие данного предмета) есть информация, воплощенная в мозговом паттерне, развивалась мной еще с первой половины 60-х годов[1], когда, извините, Чалмерса не было на свете. А в то время, когда ему исполнилось 5 лет, у меня в издательстве «Наука» вышла книга в 25 а.л., специально посвященная обоснованию «сходной теории» (10)[2]. В ней подробно анализируется категория информации, связь информации с физическими процессами, ее роль в функционировании самоорганизующихся систем, организма, мозга. В центре внимания находятся два главных вопроса «трудной проблемы»: если явлениям субъективной реальности нельзя приписывать физические свойства – массу, энергию, пространственные характеристики, – то, **как объяснить** 1) их ***связь с мозговыми процессами*** и 2) их ***каузальное действие на телесные процессы***.

Разумеется, есть и другие «трудные» вопросы: почему в эволюции возникло качество субъективной реальности, почему информация в мозгу не просто репрезентируется, но и субъективно переживается, как совместить свободу воли с детерминизмом мозговых процессов и др.; но основными являются именно указанные два вопроса; получив на них ответ, мы можем решать и остальные. В моей книге дается развернутое обоснование теоретического решения этих вопросов (см.: 10, с. 241–358).

В.В. Васильев упоминает эту книгу в своем списке литературы, но чисто декларативно, ссылаясь в примечании на другую книгу, вышедшую спустя 36 лет после первой. Однако вслед за первой, 30 лет тому назад вышла вторая моя книга (19) , в которой первая часть «Критика физикалистского подхода к проблеме "сознание и мозг" (почти 100 страниц текста) была посвящена подробному критическому анализу таких направлений аналитической философии как «научный материализм» с его различными версиями «теории тождества» ментального и физического, «элиминативный ма-

[1] Эти положения были выдвинуты и развивались в ряде небольших статей и выступлений на научных конференциях (14), а затем в публикациях 1966–1969 гг. и в автореферате докторской диссертации в 1968 г. (15).

[2] В аналитической философии, насколько мне известно, мысль о возможности интерпретации ментальных явлений в качестве информации, которая воплощена в мозговых процессах, представляющих собой «подобие знаковых систем». была впервые четко высказана в 1973 г. А. Данто (16), а затем в 1975 г. К. Хукером (17). Последний, правда, склонялся к онтологическому истолкованию информации в духе Платона. Работы этих авторов под критическим углом зрения рассматривались мной в статье, опубликованной вскоре в журнале «Вопросы философии» (18). В работах Чалмерса я не обнаружил ссылок на эти публикации его коллег, а они в таких случаях необходимы.

териализм», «теоретический материализм», «функциональный материализм», «эмерджентистский материализм» и др., – концепциям Г. Фейгла, У. Плэйса, Дж. Смарта, Д. Армстронга, П. Фейерабенда, Р. Рорти, Х. Патнема, Дж. Марголиса, Т. Нагеля, Дж. Фодора, Дж. Кима, Д. Люиса и др., в том числе концепция Э. Полтена, защищавщая позицию картезианского дуализма. С тех пор, на мой взгляд, концептуальная панорама аналитической философии мало изменилась, несмотря на проработку значительного числа вопросов данной проблемы.

В этой книге подвергается критическому анализу редукционистская программа, задаваемая парадигмой физикализма и выясняются «Методологические тупики парадигмы физикализма» – так называется один из разделов книги (см.: там же, с. 53–82). Во второй части книги существенно развивается моя концепция путем анализа понятия *кодовой зависимости*, способов образования и особенностей функциональной связи между информацией и ее носителем (важнейший пункт информационного подхода!), а так же рассматриваются теоретические и методологические вопросы расшифровки мозговых кодов явлений субъективной реальности. В ней есть специальный раздел: «Свобода воли и детерминированность мозговых процессов» (там же, с. 190–213), в котором детально обсуждается этот вопрос.

Я привел все эти подробности, поскольку В.В. Васильев является *историком философии,* и если он их не знал, то в дальнейшем они могут быть полезны для него в ходе изучения и описания истории разработки проблемы «сознание и мозг» – дело ведь не столько в моей концепции, сколько в тех обширных материалах (малоизвестных или забытых) из области аналитической философии, отечественной философии и различных научных дисциплин, которые содержатся в трех моих давних книгах (10 – здесь, например, библиография составляет около 1000 источников), (19), (11 – первое издание, 1983 г.); некоторые из этих материалов, думаю, сохраняют свое значение и сегодня.

В качестве еще одной новации Чалмерса В.В. Васильев отмечает выдвинутые якобы им положения о «структурной когеренции» и «организационной инвариантности» ментальных и функциональных состояний. Но ведь эти положения высказывались опять-таки задолго до Чалмерса, причем многими авторами и получали тщательную разработку. Принцип «структурной когеренции» выдвигался и подробно рассматривался представителями гештальт-психологии еще в 30-е годы прошлого века (В. Кёлер, К. Кофка и др.). Особенно интересно и продуктивно эта идея исполь-

зовалась позднее для объяснения психо-физиологических отношений у Ж. Пиаже (его концепция в этом плане подробно анализировалась мной в книге, вышедшей 40 лет назад – см.: 10, с. 267–271).

Опираясь на указанные положения, Чалмерс говорит о возможности функционального объяснения специфики метального: если некоторая система обладает теми же функциональными свойствами, что и человеческий мозг (когда индивид переживает ментальные состояния), то ей также должны быть присущи ментальные состояния. Тут Чалмерс, по сути, воспроизводит хорошо известный принцип изофункционализма систем, обоснованный А. Тьюрингом (один и тот же комплекс функциональных отношений может быть воспроизведен на разных субстратах, т.е. системами, имеющими разные физические свойства).

В целях теоретического осмысления проблемы «сознание и мозг» этот принцип получает у меня более конкретное обоснование посредством *принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя*. Принимая эти принципы, можно утверждать, что наличие качества ментального (субъективной реальности) теоретически мыслимо у различных систем, если ими достигнута определенная функциональная организация (в других мирах или путем создания их человеком, например, в процессе конвергентного развития НБИК). Эти сюжеты многократно обсуждались в моих работах, начиная с 1971 г.[1].

Вопрос, однако, в том, как интерпретируются и развиваются приведенные абстрактные теоретические положения. Здесь, как показывает В.В. Васильев, у Чалмерса возникают многочисленные неопределенности, концептуальные нестыковки и противоречивые решения. В более поздних работах он вообще отказывается от информационного подхода в смысле описания связи явлений субъективной реальности и мозговых процессов как связи информации и ее носителя. Чалмерс интерпретирует различие ментального (информации) и физического в духе двуаспектной теории, прибегает

[1] Принцип «структурной когеренции» по-разному интерпретируется в зависимости от тех концепций, в которых он используется. Во всех случаях, однако, имеется виду определенный тип *соответствия* между ментальным и мозговыми паттернами, включая отношения гомоморфизма и изоморфизма. Мною была предпринята попытка тщательного анализа этого вопроса и обоснования изоморфного соответствия между чувственным образом (квантифицированным зрительным восприятием) и его нейродинамическим эквивалентом (паттерном). Этому был посвящен специальный раздел книги и в нем ставилась задача показать, что определенное описание инвариантов зрительного восприятия может служить первичной моделью для исследования его нейродинамического эквивалента, т.е. его мозговой кодовой структуры (10, с. 279–300)

к идее Б. Рассела (высказанной в книге «Анализ материи», вышедшей в 1927 г.) о том, что у материи есть не только внешние, но и внутренние свойства, причем последние могут иметь ментальный характер.

«Эта идея, – пишет В.В. Васильев, – именно то, что было нужно Чалмерсу. Теперь он, наконец, получил возможность решить «трудную проблему», дать ответ на вопрос о том, почему помимо физических процессов в мозге существует и связанный с ними внутренний опыт. Он существует потому, что без него не существовала бы и физическая реальность мозга, опирающаяся на квалиа как на свой фундамент. Двуаспектная теория Чалмерса получает окончательное завершение» (1, с. 171).

Но это «решение», конечно, является иллюзорным, что подчеркивает и сам В.В. Васильев. Он убедительно показывает, как Чалмерс дрейфует к панпсихизму, признавая «протоментальные», «протофеноменальные» свойства физического, как он временами склоняется то к эпифеноменализму (полагая, что это может быть «единственной приемлемой позицией»), то к «мистерианству Макгинна». Решительно отрицая материализм, Чалмерс колеблется в выборе своей позиции, размывает альтернативы, «отказывается от радикальной критики интеракционизма», заявляет о своем «эпистемологическом релятивизме», который сродни постмодернистскому своеволию; вместе с тем он претендует на концептуальную оригинальность, называя свою позицию «натуралистическим дуализмом» (см.: 1, глава 4, особенно с. 157, 161–162, 168, 172, 174–175, 181, 183–184). Как будто слово «натуралистический» может компенсировать теоретическую неопределенность. При условии же признания Чалмерсом «фундаментальности сознания», «ментального» в структуре мира наряду с «физическим», «натуралистический дуализм» трудно отграничить от хорошо известного нам дуализма картезианского типа[1].

В результате анализа основной книги Чалмерса «Сознающий ум» и других его публикаций В.В. Васильев приходит к выводу, что Чалмерс крайне далек от решения «трудной проблемы», с чем

[1] Можно было бы высказать еще ряд других серьезных критических замечаний, по сравнению с теми, которые сделаны В В Васильевым, но это потребовало бы слишком много места Те, кому это интересно, могут познакомиться с моей статьей, специально посвященной анализу концепции Чалмерса (9) Она представляла ответы на вопросы Чалмерса, поставленные им в краткой переписке между нами В частности, я пытаюсь дать обоснованные ответы на следующие «трудные» вопросы 1) почему в ходе эволюции возникло качество субъективной реальности и 2) почему некоторые информационные процессы в мозгу, по выражению Чалмерса, «не идут в темноте» Я был бы искренне благодарен моим оппонентам при обсуждении этих вопросов

надо полностью согласиться. Мы видели, что в своих построениях Чалмерс воспроизводит и аранжирует давно известные идеи, демонстрирует слишком много повторений пройденного; в его работах, на мой взгляд, мало действительно оригинальных ходов мысли и много неопределенностей и противоречий, часть которых обрисована В.В. Васильевым. Однако он не скупится на восхваления в адрес Чалмерса. По его словам, Чалмерс «очень глубокий и оригинальный мыслитель» (1, с. 152). Он относит книгу Чалмерса «Сознающий ум» «к числу самых значительных философских работ, созданных в последние десятилетия» (там же, с. 176).

Но в чем именно «значительность» В.В. Васильев не определяет, более того, говорит, что эта книга является «лабиринтом для любого интерпретатора» (там же, с. 179). Какие именно ***новые идеи и положения*** обоснованы Чалмерсом и на самом деле продвигают нас к решению проблемы, – это остается неизвестным. Вот интересный пассаж из книги В.В. Васильева: Чалмерсу «тесно в рамках единственной концепции: мыслей в его книге так много, что их хватает сразу на несколько теорий, и автор колеблется между ними» (там же, с. 176–177). Согласитесь, что такая неопределенность вряд ли делает честь теоретику и слишком уж контрастирует с аттестацией «очень глубокого и оригинального мыслителя». В.В. Васильев, на мой взгляд, большой либерал в отношении того, чему он придает статус *теории* (у меня еще будет возможность привести другие примеры).

Ж. Сёрл и Д. Денет как «предтечи» Д. Чалмерса. Что такое «физическое»?

Вопрос о содержании понятия «физического» является ключевым для проверки концепций, претендующих на объяснение связи «ментального» и «физического» (а в ряде отношений так же «ментального» и «функционального», «физического» и «функционального»). Разумеется, это относится и к содержанию понятия «ментального».

В аналитической философии по-прежнему преобладают редукционистские концепции и установки (если раньше доминировали физикалисты, то теперь, пожалуй, пальму первенства надо отдать функционалистам). Некоторые же ее представители решительно выступают против редукции «ментального» к «физическому» или к «функциональному» (например, Т. Нагель[1], Дж. Сёрл), Те же из

[1] Работы Т. Нагеля, на мой взгляд, вносят важный вклад в разработку проблемы «сознание и мозг» в том отношении, что им четко определяется стратегия ее

них, кто претендует в какой-то мере на решение «трудной проблемы», предъявляют нам такой набор суждений, который трудно назвать концепцией в силу высокой степени неопределенности и рассогласованности их объяснительных построений.

К числу последних могут быть отнесены взгляды Дж. Сёрла. Правда, в отличие от Д. Деннета, который является радикальным функционалистом-редукционистом и, войдя в раж, утверждает даже, что «все мы – зомби», Сёрл «реабилитирует сознание» (якобы «Открывая сознание заново» – так называется его известная книга). Он резко выступает против редукционистов, против того же Деннета, громит функционализм и даже всю когнитивную науку за ее приверженность к функционалистским моделям, использует для обозначения специфики сознания, его нередуцируемости, термин «субъективная реальность», призывет в союзники здравый смысл.

В.В. Васильев выбирает этих двух антагонистов в роли предтеч Чалмерса, который «попытался найти средний путь между установками Деннета и Сёрла, объединив их позитивные интуиции» (1, с. 152). Имеется в виду прежде всего идея функционализма (у Деннета) и убеждение в специфике, нередуцируемости качества субъективной реальности, «квалиа» (у Сёрла).

Такое «объединение» весьма близко и мне, начиная еще с 60-х годов; думаю, оно близко и многим другим. Вопрос в том, как оно производится. Ведь сама по себе общая предпосылка далеко не гарантирует концептуального объяснения. Что из этого вышло у Чалмерса, мы видели.

В.В. Васильев проводит основательный критический анализ взглядов Сёрла и Деннета, отводя каждому отдельную главу (без малого 100 страниц книги); он тщательно прослеживает их родословную. Эти его исторические экскурсы представляет интерес. Я разделяю его главные критические оценки и общий вывод, что

теоретического решения путем создания «концептуального моста» между понятиями, описывающими явления сознания и понятиями, описывающими мозговые процессы Разрыв между ними создает «провал в объяснении». этот провал может и должен быть преодолен на основе создания концептуальной структуры, в которой теоретически корректно были бы совмещены. объединены оба эти типы понятий (20) Подробное рассмотрение взглядов Т Нагеля, критические соображения по ряду вопросов и предложения, касающиеся способа преодоления «провала в объяснении» содержатся в моей статье (21) Уделяя столь много места Серлу и Деннету, В В Васильев ограничился тремя-четырьмя фразами о Нагеле, не затрагивающими его позиции по главному пункту теоретического решения «трудной проблемы» Кстати, Чалмерс в своей статье 1995 года воспроизводит ход мысли Т Нагеля. дословно повторяет слова о необходимости «концептуального моста» (22, р 204)

Серл и Деннет, как и Чалмерс, весьма далеки от решения «трудной проблемы»[1].

Вопрос о ясном определении «физического» остро возникает, когда речь заходит о «ментальной причинности». У Деннета с этим нет проблем, поскольку, как он считает, «ментального» в его онтологической специфике вообще не существует. Что касается Сёрла, то он пытается объяснять «ментальную причинность, опираясь на концепцию эмерджентности. Однако это объяснение неудовлетворительно, так как само качество субъективной реальности у него тут сразу «улетучивается», превращается в биологическое или физическое свойство: «Сознание есть ментальное и потому *физическое свойство* мозга в том смысле, в каком жидкое состояние есть свойство системы молекул» (23, с. 35). Оно «есть каузально эмерджентное свойство систем» (там же, с. 115), представляет собой «нередуцируемо *субъективный физический компонент*» (там же, 125, курсив всюду мой. – *Д Д.*). Мы видим, что Сёрл, признавая качество субъективной реальности и его нередуцируемость, то и дело проявляет непоследовательность, сводит его к *физическому* свойству. О каком же *концептуальном* объяснении здесь может идти речь? На эту особенность взглядов Сёрла В. В. Васильев, к сожалению, не обращает внимания (что, как станет ясно далее, не случайно, ибо и для него такая непоследовательность весьма характерна).

Понятие «физическое» явно или неявно служит своего рода эпицентром теоретических построений в аналитической философии, касающихся проблемы сознания. Оно служит базисом для объяснения «ментального» не только для физикалистов, но выступает в такой же роли (часто неявно) и у функционалистов Казалось бы, выполняя столь важную объяснительную роль, оно должно быть у них предметом тщательного теоретического анализа.

Как ни странно, однако, такого рода анализ (основательный и систематичный) в их публикациях трудно обнаружить. Его нет, конечно, ни у Сёрла, ни у Деннета, ни у Чалмерса. Его нет и у В.В. Васильева, который специально выделяет основные отношения «физического» и «ментального» (1, с. 40), более того, даже говорит о важности «прояснения» этих понятий (там же, с. 43).

Обычно в текстах всех этих авторов множество раз используется термин «физическое», как нечто само собой разумеющееся, и производные от него термины «физическая реальность», «физическое событие», «каузальная замкнутость физического» и др.

[1] Дополнительные критические аргументы содержатся в моих статьях, специально посвященных анализу концепций Дж Серла (7) и Д Деннета (8).

Между тем уже элементарный анализ показывает неоднозначность использования этих терминов, что сильно сказывается на качестве теоретических построений, связанных с проблемой «сознание и мозг». Это отмечали еще Р. Брандт и Дж. Ким на первом этапе ее разработки в аналитической философии (24, p. 218).

Правда, уже в 1958 году Г. Фейгл в своей знаменитой статье «Ментальное и физическое» попытался дать общее определение «физического», выделяя два его значения: в широком смысле – «физическое1», и в узком смысле – «физическое2». Первое определяется им как «множество объектов, которые могут быть описаны (и возможно объяснены и предсказаны) в понятиях языка с интерсубъективным наблюдательным базисом» (25, p. 421); такой язык всегда характеризует «пространственно-временно-каузальную структуру» (там же). В узком смысле, «физическое2», означает «неорганические процессы» и выражается «тем типом понятий и законов, которые достаточны в принципе для объяснения и предсказания неорганических процессов» (там же, p. 397).

Фейгл считал, что когда речь идет о тождестве «ментального» и «физического», то последнее должно браться в смысле «физического2». Это заключение вызвало довольно широкую критику среди представителей «научного материализма». Некоторые из них склонялись к точке зрения, согласно которой «физическое» определяется содержанием физики как науки, но тогда «физическое1» охватывает и химические, биологические, социальные объекты. С другой стороны, использование «физического2» тоже не вполне адекватно, так как физические понятия и методы имеют пусть не решающее, но все же существенное значение в исследовании биологических процессов и того, что происходит в нервной системе, но они не отображают их специфику.

Однако нередко «*физическое*» трактовалось в слишком широком смысле – как всякая объективная реальность, «материя» вообще, и приобретало тем самым ***метафизическое*** звучание.

Такое чрезмерно широкое определение категории физического, по существу, порывает с тем значением «физического», которое базируется на реальном содержании физической науки и понимании перспектив ее развития. Оно представляет собой абсолютизацию «физического» либо в смысле постулирования некой единой и всеобъемлющей «физической субстанции», либо (при эпистемологическом акценте) в смысле неизбежного поглощения физикой всех возможных научных дисциплин.

Объективная реальность далеко не исчерпывается физической реальностью. Весьма наивно изображать объективную реальность

в виде некой одномерной структуры, воплощающей в себе только физические компоненты, их отношения и взаимосвязи. Объективная реальность многомерна; и то, что именуется «физическим», есть один из ее аспектов. Категория физического, будучи весьма широким понятием, должна рассматриваться лишь в неотрывной связи с реальным физическим знанием. Эта категория выражает в обобщенном виде специфику методов, результатов, гипотез и проблем физического исследования.

Категория физического остается «открытой» (как, впрочем, и любая иная категория науки), знаменуя возможность и необходимость дальнейшего развития физического знания, в том числе *существенных изменений в самом его теоретическом базисе*. Однако она не настолько «открыта», чтобы допускать возможность охвата ею в будущем *всех* объектов действительности и *всех* принципов и методов научного объяснения.

Такая унификация всего научного знания на базе единственной фундаментальной науки – физики – входила в проекты логического позитивизма, как известно, потерпевших в этом отношении полный крах. Я должен попросить прощения у читателей: приведенные выше три больших абзаца *дословно переписаны* из моей книги тридцатилетней давности (19, с. 64–65). Они, конечно, несут некоторый налет интеллектуальной атмосферы того давнего времени, но их суть я готов отстаивать и сегодня.

В те годы проводилось основательное обсуждение проблемы физической реальности, ее онтологических и эпистемологических аспектов (работы Э. М. Чудинова, М.Э. Омельяновского, В.С. Степина, Л.Г. Антипенко, П.С. Дышлевого, А.М. Мостепаненко и др.). Его результаты (см. там же: с. 66–74) использовались мной тогда в целях критики «научного материализма» с его «теорией тождества ментального и физического», но, думаю, материалы этого обсуждения сохраняют определенное значение и сегодня для анализа и критического осмысления «физического», взятого в виде того клише, которое кочует из текста в текст у представителей аналитической философии, да и у некоторых наших авторов. становился на этих вопросах потому, что они, к сожалению, не находят места при освещении у нас историко-философских аспектов разработки проблемы «сознание и мозг».

Ограниченность парадигмы физикализма, безраздельно господствовавшей в науке примерно до средины прошлого века, стала ясной в результате формирования *парадигмы функционализма,* что было тесно связано с развитием кибернетики, биологических дисциплин,

математики, структурных и системных подходов, с исследованием информационных процессов и самоорганизующихся систем.

Парадигма функционализма выражается в том, что ***описание функциональных отношений логически независимо от описания физических свойств,*** а это исключает редукцию первых ко вторым. Тем самым *парадигма функционализма создает новый фундаментальный теоретический базис для описания, объяснения и во многих случаях для предсказания функциональных процессов, поведения сложных систем (биологических, технических, социальных), для определения закономерностей и правил преобразования в них информации, эффективной регуляции и управления* (к этому базису относятся уже упоминавшиеся принципы изофункционализма систем и инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя).

Суть информационного подхода к проблеме «сознание и мозг»

Парадигма функционализма служит теоретическим базисом для обоснования информационной причинности, выяснения ее специфики по сравнению с физической причинностью, а тем самым для решения сложных вопросов, связанных с психической причинностью, поскольку она является видом информационной причинности.

Можно было бы начать с критических соображений В.В. Васильева по поводу информационной причинности, которая, по его мнению, несостоятельна, и в этом заключается, как он считает, главная неувязка, «главная проблема теории Дубровского» (1, с. 185). Автор, однако, ни слова не говорит о том, в чем же именно состоит эта «теория Дубровского». Поэтому, чтобы аргументировано ответить В.В. Васильеву и тем, кто отрицает информационную причинность, приходится напомнить ее суть.

Она сравнительно четко и просто организована и потому *удобна для критики.* В ней принимаются две исходные посылки: 1) **информация необходимо воплощена в своем материальном, физическом носителе** (т. е. не существует вне и помимо него) и 2) **информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя** (одна и та же информация может быть воплощена и передана разными по своим физическим свойствам носителями, т.е. кодироваться по-разному; например, информация о том, что завтра ожидается гроза, может быть передана на разных языках, устно, письменно, с помощью азбуки Морзе и т.д.; во всех этих случаях ее носитель может быть разным по величине массы,

энергии, пространственно-временным характеристикам). Если эти посылки принимаются, то можно идти дальше, если нет, то каковы контраргументы.

Кроме этих двух исходных посылок, требуется принятие одного соглашения: 3) **явление субъективной реальности** (например, мой чувственный образ в виде зрительного восприятия предмета А, переживаемый в данном интервале) **может интерпретироваться как информация** (о данном предмете). При этом понятие информации берется в общепринятом в науке смысле (предложенном Н. Винером) – как «содержание сообщения», «содержание сигнала», не вдаваясь в его различные философские истолкования, которые в данном случае не обязательны, но могут быть в дальнейшем развернуты[1]. Если это соглашение не принимается, то каковы контраргументы? Если принимается, тогда можно сделать следующий шаг.

Поскольку приведенное явление субъективной реальности есть информация об А (обозначим его **А**), то оно имеет свой определенный носитель (обозначим его **Х**), который согласно данным нейронауки представляет собой сложную мозговую нейродинамическую систему, т.е. *явление субъективной реальности необходимо связано с соответствующим мозговым процессом как информация со своим носителем.* **Х** есть функциональная, информационная система. Хотя она необходимо включает физические компоненты, ее в точном смысле нельзя назвать физической системой, так как ее функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей. Это показывает анализ характера необходимой связи **А** и **Х**.

Кратко: связь между $\underline{A}$ и $\underline{X}$ является *функциональной,* представляет собой *кодовую зависимость,* сложившуюся исторически, в филогенезе или онтогенезе; $\underline{A}$ и $\underline{X}$ – явления *одновременные и однопричинные;* они находятся в отношении *взаимооднозначного соответствия;* $\underline{X}$ есть кодовое воплощение $\underline{A}$ или, короче, код $\underline{A}$. Именно кодовая структура типа **Х** определяет наличие качества субъективной реальности, т.е. сознаваемого переживания мной данного чувственного образа (об этом подробнее чуть ниже). Основательное исследование связи $\underline{A}$ – $\underline{X}$, структурной и функциональной организации систем типа $\underline{X}$, означает расшифровку мозгового кода данного психического явления.

---

[1] См недавнее обсуждение этой темы в журнале «Вопросы философии», на котором был представлен весь спектр трактовок онтологического статуса категории информации (26)

В этой связи выясняются теоретические и методологические вопросы задачи расшифровки кода, типы кодов, способы их преобразования, специфические черты тех мозговых кодов, которые являются носителями явлений субъективной реальности, т.е. информации, данной личности в «чистом» виде (поскольку ее мозговой носитель целиком закрыт для личности, никак не отображается ею); именно такая данность, *представленность* нам информации в «чистом» виде и выражает качество субъективной реальности. На этой основе определяется экспериментальная программа исследований в области расшифровки мозговых кодов психических явлений. Важно подчеркнуть, что в этой области за последние годы достигнуты значительные успехи (см.: 27). Открываются новые возможности для экспериментальной программы исследования *коммуникативного кольцевого контура*, несущего в себе цепь кодовых преобразований – от мозгового кода типа **X** и затем кодовых структур речепроизводства, мимики, выражения глаз до восприятия и декодирования этих сигналов в мозгу другого индивида, вплоть до преобразования их опять же в кодовую структуру типа **X**, несущую ему информацию в «чистом» виде, т.е. в форме явления его субъективной реальности (для краткости я выделил лишь некоторые звенья коммуникативного контура; в действительности он далек от линейного изображения и включает многие другие звенья и преобразования).

Следующие вопросы: почему в ходе эволюции возникает качество субъективной реальности (зачем оно?) и почему некоторые информационные процессы, по выражению Чалмерса, «не идут в темноте»? Почему в них информация не только «презентируется», но и «субъективно переживается»? Как возникает и осуществляется такое переживание в результате определенных кодовых преобразований в мозговой нейродинамике? На эти вопросы мною с позиций информационного подхода даны подробные ответы, которые здесь нет возможности воспроизводить. Они изложены в ряде моих работ. В наиболее компактном виде это сделано в упоминавшейся уже статье, которая так и называется: «Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте»? (Ответ Д. Чалмерсу)». Эту статью я и рекомендую моим оппонентам для критического анализа (12, с. 139–164).

Остановлюсь лишь кратко на нескольких важных моментах. Ответы на указанные вопросы включают критику эпифеноменализма и ряда распространенных суждений в аналитической философии, касающихся аргумента мыслимости «зомби». Последний основан на утверждении, что абсолютно все функции человека

(поведенческие, речевые, когнитивные, творческие) могут осуществляться «в темноте», что качество субъективной реальности для них не обязательно, избыточно. В этом случае из класса функций неправомерно исключаются ментальные функции; не говоря уже о том, что «функциональное» нередко отождествляется с «физическим». К тому же мысленные эксперименты с «зомби» проводятся на отдельных примерах (в виде мысленных экспериментов). Общие выводы из них теоретически не корректны в силу неопределенности того, что подразумевается под «всеми функциями» и под «всеми ментальными явлениями». Надо признать, однако, что широкое многолетнее обсуждение темы «зомби» послужило постановке и осмыслению ряда актуальных вопросов проблемы сознания (см.: 5).

Качество субъективной реальности выступает как особый способ *представленности* информации индивиду. Он включает помимо отображения объекта так же и отображение *принадлежности* этой информации данному индивиду (данному Я). У человека качество субъективной реальности связано с двумя основными свойствами: 1) ***данностью информации в «чистом» виде*** (поскольку мы никак не отображаем ее носитель, не чувствуем, что происходит в нашем мозгу, когда переживаем образ предмета или думаем о чем-либо) и 2) ***способностью оперировать этой информацией по своей воле*** в достаточно широком диапазоне.

Для того чтобы информация обрела форму субъективной реальности, т.е. была представлена мне в «чистом» виде, необходимо, по крайней мере, *двуступенчатое, кодовое преобразование*: первое из них представляет информацию, которая пребывает в «темноте», второе преобразование «открывает» и тем самым актуализует ее в «чистом» виде для нашего Я, делает доступной для произвольного оперирования и использования в целях управления. Тем самым производится *информация об информации,* что обусловливает возможность ее субъективной переживаемости для индивида; создается *новый уровень интеграции и переработки информации* и *новый способ управления целостным поведением организма.* Многоступенчатость операций такого рода позволяет выходить за рамки текущей ситуации, обобщать опыт, развивать способность «отсроченного действия», «пробного действия без его реализации», прогнозирования, проектирования, построения моделей желательного или нежелательного будущего, т.е. способность *действий в виртуальном плане,* Субъективная реальность и есть по существу **первичная форма виртуальной реальности**, возникающая уже у животных. Она приобретает чрезвычайное развитие

и многообразные формы и функции благодаря кодовой системе языка, различным видам социальной символики, средствам массовых коммуникаций.

Но что означает моя способность произвольного оперирования информацией в «чистом» виде, т.е. собственными мыслями, чувственными образами? **Она означает мою способность *произвольно оперировать некоторым классом собственных мозговых нейродинамических систем*** (в силу того, что **А** и **Х** являются одновременными и однопричинными, взаимно однозначно соответствуют друг другу). Признание этого означает, что я *могу по своей воле управлять некоторым классом кодовых преобразований на уровне собственной мозговой Эго-системы* (структурно-функциональной подсистемы головного мозга, представляющей мое Я)[1]. Но **способность управлять собственной мозговой нейродинамикой означает, что Эго-система головного мозга является самоорганизующейся системой** и ее функциональные возможности это – функциональные возможности моего Я. Следовательно, **акт свободы воли** (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации внутреннего усилия для достижения цели) **есть акт самодетерминации** (эти вопросы в разных планах обсуждались во всех моих книгах и многих статьях)[2].

Обоснование реальности свободы воли как актов самодетерминации мозговой Эго-системы позволяет теоретически корректно «соединить» наше Я с нашим мозгом, глубже осмыслить проблемы психической саморегуляции и «ментального» управления собой (в том числе этической саморегуляции и самоуправления), феномены «напряжения мысли», «напряжения воли», «дефицита воли», «сильной воли», так называемой «психической энергии», ибо самодетерминация мозговой Эго-системы, следовательно, нашего Я, включает управление биохимическими процессами, ответствен-

---

[1] В последние годы нейронаука достигла значительных результатов в исследовании структурно-функциональных особенностей Эго-системы головного мозга, которая образует высший, личностный уровень мозговой *самоорганизации* и *управления*, включающий сознательно-бессознательный контур психических процессов (работы Д. Эделмена, А. Дамасио, Б. Либета и др). Анализируя и обобщая многочисленные исследования в этом плане, рассматривая два уровня Эго-системы головного мозга (генетический и биографический), отечественный нейрофизиолог Д.П Матюшкин предложил свою концепцию Эго-системы головного мозга, которая, на мой взгляд, заслуживает внимания не только психологов, но и философов, занимающихся проблемой сознания (28).

[2] Замечу, что отрицание оппонентом способности управлять по своей воле своими мыслями сразу перечеркивает его право на самостоятельное рассуждение, тем более на теоретические решения, включая и его отрицание данного тезиса.

ными за производство энергии, необходимой для выполнения задуманного действия, для достижения поставленной цели.

Тем самым удостоверяются наличие неизведанных ресурсов самополагания и самопреобразования, наша (пока еще слабо освоенная) способность расширять контуры психической регуляции (включая создание доступов к механизмам интенсификации творческой деятельности, укрепления воли, действенности высоких жизненных смыслов и ценностей, а, с другой стороны, к использованию ресурсов жизнестойкости нашего организма, в частности, доступа к вегетативным функциям, как это умеют делать йоги, когда они, к примеру, произвольно изменяют свой сердечный ритм). Другими словами, обосновывается наша **способность расширять диапазон возможностей управления собственной мозговой нейродинамикой, а тем самым и собственными телесными процессами**[1] (со всеми вытекающими из этого желательными для нас следствиями, в том числе экзистенциального характера). Все это вносит существенные коррективы в понимание «природы человека», в проблематику его обучения, воспитания, самопреобразования, намечает новые направления исследований в этой области и теоретического осмысления «перспектив человека».

Информационный подход позволяет, на мой взгляд, преодолеть «провал в объяснении», как его описывал Томас Нагель. Этот «провал» касается, в первую очередь, **научного** теоретического объяснения. Ведь проблема «сознание и мозг» является прежде всего *междисциплинарной (я сказал бы даже, трансдисциплинарной)* **научной** проблемой (в силу чего в ней сильно выражен метанаучный теоретический каркас), она, безусловно, содержит весьма существенные философские импликации. Но она не может быть названа чисто философской, по преимуществу философской, как склонен думать В.В. Васильев.

Эти положения крайне важно подчеркнуть, так как у большинства представителей аналитической философии (и у В.В. Васильева тоже) в проблеме «сознание и мозг» четко не различается ее на-

[1] В этой связи необходимо отметить выдающиеся достижения молекулярной биологии и психогенетики. Экспериментально показано, что переживаемое психическое явление связано с экспрессией так называемых «быстрых» генов, т.е. сразу вызывает белковые трансформации в соответствующих нейронах, синаптических связях и эффекторах разного уровня Ведущий российский нейрофизиолог и специалист в области исследований памяти К.В. Анохин подчеркивает, что «во время обучения экспрессия генов в мозге находится под когнитивным контролем (!), переходя из-под влияния только локальных клеточных и молекулярных взаимодействий под контроль более высокого порядка – общемозговых систем, составляющих индивидуальный опыт организма» (29, с. 459).

учное и философское содержание Над ней довлеет классическая дихотомия «духовного» и «телесного», возведенная в метафизический ранг И поскольку многие «танцуют» от этого, то они пытаются решать «трудную проблему» чисто философским способом, так сказать, «сверху» и «сразу» Такой путь, как свидетельствует опыт последнего столетия, оказывается, мягко выражаясь, мало продуктивным. Основное содержание знаний о мозге – результат научных исследований, философия имеет к ним косвенное отношение. Описание же и трактовка феноменов сознания весьма существенно определяются философскими установками и понятиями. Однако и феномены сознания могут с достаточным основанием описываться обыденными, научными и метанаучными средствами (во всяком случае, в тех отношениях, когда речь идет об их связи с мозгом).

Должен еще раз повторить, что для меня является общим местом то, что философские принципы и установки неустранимы, играют незаменимую роль в разработке проблемы «сознание и мозг», особенно это касается ее эпистемологических, онтологических и методологическх аспектов. Но для успешной ее разработки на нынешнем этапе чрезвычайно важно различать и соотносить научный, метанаучный и философский уровни ее содержания, а тем самым соответствующие им средства исследования.

Важно четко различать классическую психофизическую проблему – философскую по своей сути – и современную психофизиологическую проблему, сердцевина которой состоит в вопросе об отношении качества субъективной реальности к мозговым процессам. Последняя является научной проблемой, допускающей теоретическое решение, которое опирается на мощный эмпирический базис и способно, в свою очередь, инициировать новые направления, новые методы, новые результаты в исследованиях сознания.

Поэтому «провал в объяснении» должен быть преодолен прежде всего научными теоретическими средствами (специально научными и метанаучными). К этому и призван информационный подход, способный создать «концептуальный мост» между двумя системами понятий и описаний, которые не имеют между собой прямых логических связей (имеется в виду «язык» описания явлений сознания, в основе которого лежат категории смысла, ценности, интенциональности, цели, воли, и язык описания мозговых процессов, в основе которого лежат категории массы, энергии, пространственно-временных отношений и используются физиологические понятия).

Категория информации, будучи научной и метанаучной по своему содержанию, допускает не только формальное, но также семантическое и прагматическое описание (т.е. ценностно-смысловое описание и описание в качестве фактора управления, активности), В то же время информация необходимо воплощена в своем материальном носителе, в определенном коде и, следовательно, требует его описания (как обладающего соответствующими субстратными, физическими, химическими, пространственными, структурно-динамическими, временными свойствами). В силу этого явления сознания и мозговые процессы получают описание и объяснение в рамках информационного процесса и тем самым в единой и уже довольно развитой концептуальной структуре, выполняющей роль искомого «моста». Разумеется, информационный подход и сформированная на его основе концепция, изложенная во многих моих публикациях, требуют пристального критического анализа, и я жду его от моих оппонентов.

Психическая причинность как вид информационной причинности и «каузальная замкнутость физического»

Выше уже подчеркивалось, что объяснение психической причинности составляет один из главных вопросов проблемы «сознание и мозг». В аналитической философии употребляется термин «метальная причинность», который в наших целях допустимо использовать наряду с термином «психическая причинность», но с условием, что последний может обозначать и различные неосознаваемые психические причины, т.е. действующие «в темноте». Поэтому будем использовать термин «ментальная причина» лишь для тех случаев, когда в роли причины выступает явление субъективной реальности (наиболее трудный для объяснения случай информационной причинности).

Имеются ли достаточные основания для выделения информационной причинности как особого класса причинности по сравнению с физической причинностью? Чтобы ответить на этот принципиальный вопрос, придется кое-что из сказанного выше повторить.

Отличие информационной причины от физической причины определяется принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя Здесь причинный эффект вызывается именно информацией на основе сложившейся *кодовой зависимости*, а не самими по себе физическими

свойствами носителя этой информации, которые могут быть разными (что наглядно выступает в языковой коммуникации).

Важно подчеркнуть, что понятие информационной причинности не противоречит понятию физической причинности, которое сохраняет целиком свое значение, если не претендует на роль универсального средства объяснения всех явлений действительности, всех без исключения причин, скажем, на объяснение причин последнего мирового экономического кризиса или, чего проще, действий моего приятеля, вызванных моей просьбой. В составе информационного причинного фактора, разумеется, всегда есть физические компоненты и для него остаются в силе физические закономерности, но они недостаточны, неадекватны для объяснения вызываемого им следствия. Понятие информационной причинности существенно расширяет теоретические средства объяснения и становится необходимым в тех случаях, когда собственно физическое объяснение оказывается невозможным или неадекватным. Так обстоит дело, когда предметом исследования служат самоорганизующиеся системы (биологические, социальные, а в ряде отношений и технические).

Сосредоточимся теперь на понятии «ментальной причины». Прежде всего надо уточнить понятие «метального» (аналогично тому, как надо было выше уточнить понятие «физического»). В аналитической философии понятия «ментального», «ментального свойства» носят зачастую слишком абстрактный характер. В них фиксируется лишь определенная противоположность «физическому», отличие «ментального языка» от «физического», специфика описания «ментальных свойств» (отсюда основные камни преткновения: «дуализм свойств», «аномализм ментального», «множественная реализуемость», «экстернализм ментальных свойств» и др.). Тем не менее, несмотря на абстрактность «ментального», всё же допускаются его эмпирические иллюстрации путем использования психологических и феноменологических данных.

Однако при этом зачастую игнорируется, не выделяется необходимое свойство ментального – *его принадлежность тому или иному Я*. Не существует такого ментального явления, которое не было бы в той или иной степени компонентом целостной субъективной реальности данного индивида, его Я. Всякое ментальное явление несет на себе печать *своего* Я – и в отношении уникальных свойств этого Я, и в отношении его *инвариантных свойств*. Феноменологический анализ этих инвариантных свойств показывает, что к ним должны быть отнесены не только смысловые и ценностные регистры, но и фундаментальное *свойство активности Я* (оно

выражается такими понятиями, как интенциональность, целеполагание, желание, убеждение, стремление, вера, воля).

Активность Я интегрально выражается в его постоянной способности к *самоорганизации*, к поддержанию своей идентичности, реализации веровательных установок и целевых векторов. Свойство активности в той или иной степени присуще всякому выделенному ментальному явлению, так как оно всегда принадлежит определенному Я. А постольку свойство *активности* (наряду со свойством *принадлежности*) должно быть включено в содержание понятия ментального. Это особенно важно, когда рассматривается вопрос о ментальной причинности.

В аналитической философии при обсуждении вопроса о ментальной причинности оперирование абстрактным понятием «ментального» (лишенным, как правило, этих свойств) и его соотнесение со столь же абстрактным понятием «физического» порождает неразрешимые парадоксы.

Это хорошо показано А.З. Черняком в его содержательной статье, посвященной вопросу о «каузальной эффективности ментального» (30), пожалуй, единственной в нашей философской литературе публикации, в которой на высоком профессиональном уровне специально анализируется эта острая тема под углом проблемы «сознание и мозг». А.З. Черняк рассматривает два вопроса ментальной каузальности – ее *релевантность* («что делает нечто ментальное участником причинно-следственных отношений»?) и ее *эффективность* (как нечто ментальное «может иметь каузальное влияние в мире?») (там же, с. 192). Он показывает, что объяснение ментальной каузальности требует обоснованного ответа на оба вопроса. Но ни в одной из предложенных редукционистских концепций это требование не удовлетворяется. Все способы отождествления ментального с физическим чреваты логическими противоречиями или неопределенностями. К тому же они бросают вызов убеждениям здравого смысла. «Если принять, что ментальные свойства не эффективны, если вся без остатка каузальная работа выполняется физическими характеристиками, то отсюда следует эпифеноменализм ментального» (там же, с. 193).

А.З. Черняк критически рассматривает и функционалистский вариант редукционизма, но вместе с тем отмечает сильные стороны функционального подхода: его совместимость с «множественной реализуемостью», объяснение каузальной релевантности ментального, поскольку «функции имеют собственные каузальные влияния в мире, несводимые к каузальным влияниям их физических реализаторов» (там же, с. 196). В то же время А.З. Черняк

видит слабость функционализма в том, что он «скорее всего» не может описывать «чувственные качества» и «вероятно, не вся каузальность, связанная с ментальными свойствами, может быть объяснена функционалистски, а именно их репрезентативность в отношении реальности» (там же, с. 197), т.е. как ментальные свойства могут «представлять нечто, чем они сами (и соответствующие им функциональные состояния) не являются» (там же).

Эти соображения заслуживают внимания. Но важно подчеркнуть, что функциональное объяснение не обязательно должно быть редукционистским, оно может исключать редукционистскую стратегию и методологию. В данном случае ментальная причинность должна ограничиваться биологическими и биосоциальными самоорганизующимися системами, рассматриваться как частный случай, разновидность информационной причинности в указанных системах. Эта причинность, как уже отмечалось, определяется сложившейся *кодовой зависимостью*, которая носит ***исторический характер*** А постольку образование данной кодовой зависимости, как нового функционального компонента самоорганизующейся системы, является ***случайным*** (определяется для данных условий лишь с той или иной степенью вероятности, иногда чрезвычайно малой).

Такими историческими, случайными новообразованиями (напоминающими творческий акт) являются даже фундаментальные кодовые зависимости, определяющие биологическую и социальную самоорганизацию. Это – кодовая структура языка (возникновение множества различных языков), а также фундаментальная для всей земной жизни кодовая структура ДНК.

Один из первооткрывателей генетического кода Фрэнсис Крик специально подчеркивал возможность возникновения иных ее вариантов и то обстоятельство, что «определение кода можно рассматривать как абстрактную задачу вне существующих биохимических деталей» (31, с. 101). Сложившаяся структура генетического кода «по большей части явилась результатом исторической случайности в далеком прошлом» (там же, с. 98). Эта структура зависит от того, какая именно аминокислота и какой именно адаптор соответствуют друг другу. «Возможно, существующий вариант этого взаимного соответствия определился на очень раннем этапе эволюции и, вероятно, выбор в его пользу был случайностью» (там же, с 104; см. также: с. 109)

Если бы выбор оказался другим, универсальный генетический код земной жизни был бы другим, а вместе с ним стала бы иной

и вся земная жизнь Соответственно, имели бы место отличные от нынешних информационные репрезентации (по крайней мере, уж точно, те из них, в которых организму даны «непосредственные» отображения внешних явлений). Приведенные высказывания Ф. Крика прекрасно подтверждают специфику кодовой зависимости и информационной причинности, отличие последней от физической причинности. Понятно, что жизнь на Земле могла возникнуть и развиваться лишь при определенных физических условиях, столь же несомненно, что в ходе эволюции отбирались наиболее экономичные и адекватные коды по своим физическим показателям (величине массы, энергии, пространственно-временным параметрам). Но биологическая самоорганизация и составляющие ее информационные процессы могут быть объяснены лишь на основе принципов функционализма.

Между информацией, воплощенной в определенной кодовой структуре, и тем, что она репрезентирует, есть строгое соответствие, но совершенно не обязательно некое подобие, раз возникнув, это соответствие остается в силе, пока оно отвечает потребностям самоорганизующейся системы, пока адекватно представляет ей «значение» для нее репрезентируемого объекта. Это характерно для квалиа (переживания «красного» или «боли» по отношению к тому, что их обычно вызывает, что является их причиной). Но именно информация, т.е. ощущение красного или чувство боли, в свою очередь, выступают причинами определенных действий человека.

Приведу еще два аргумента в пользу обоснования специфики ментальной причинности по сравнению с физической причинностью.

1) Когда речь идет о ментальной причинности, то обычно не упоминают почему-то следующее важное обстоятельство· ментальная причинность означает не только воздействие ментального на физическое, но и ***воздействие ментального на ментальное***. Когда, например, одна мысль (**Б**) вызывает другую (**В**), то в ряде случаев можно довольно четко описать и представить отношение **Б** к **В** как причину и следствие Естественно, что **Б** в качестве определенной информации имеет своим носителем определенную нейродинамическую систему **Y**, а **В** – другую нейродинамическую систему **Z**. Переход **А** в **Б** есть кодовое преобразование, т.е. переход **Y** в **Z**. *Ничего другого ментальная причинность не может означать*. Это – преобразование информации, данной мне в «чистом виде», носители которой мной не отображаются, последние, однако, не могут быть названы в точном смысле «физическими», так

как представляют собой биологические, нейродинамические функциональные системы.

То же самое, в принципе, имеет место, когда ментальная причина вызывает телесное следствие (скажем, движение руки). В этом случае она инициирует и запускает двигательную программу, моторный информационный паттерн (процесс хорошо изученный в современной нейронауке). К слову, само возникновение качества субъективной реальности в ходе эволюции неразрывно связано со *способностью* психического, ментального, информационного управления. Информация в форме субъективной реальности может мгновенно запускать моторные программы, вызывать соответствующие действия (современные исследования в нейролингвистике, в том числе касающиеся «зеркальных нейронов» и «зеркальных систем» еще раз убедительно свидетельствуют о такого рода фундаментальной связи. См. об этом: 32).

2) Ментальная причина наиболее ярко проявляется в *произвольных действиях*, обусловленных ценностно-смысловыми структурами нашего Я. Эти действия находятся за пределами физического объяснения, но, как уже говорилось выше, доступны для информационного и психофизиологического объяснения. Известно, что более высокая по ценностному и веровательному рангу ментальное явление способно обладать более мощным причинным действием на ментальные же и на телесные процессы. Нам знакомы многочисленные факты, когда в результате психотренинга некоторые индивиды (йоги и др.) достигали поразительных эффектов психической регуляции своими вегетативными нервными процессами (обычно «закрытыми» для произвольного управления). Хорошо известны соматические эффекты «сверхценной идеи» и многие подобные проявления чрезвычайной мощи психической причинности, саморегуляции, ментального управления[1]. Эти эмпири-

[1] Эти поразительные демонстрации силы духа представляют важнейшие фактические данные для анализа и теоретического осмысления психической причинности. Один из фактов такого рода – подвиг вольноотпущенницы Эпихариды во времена Нерона (33, с. 226–235). Еще более разительные примеры являют нам христианские мученики в древнем Риме, которые во имя веры выносили неимоверные истязания Не могу не вспомнить имя Бландины – рабыни-служанки из Лиона. где в 177 году была устроена знаменитая публичная казнь христиан. Ее непрестанно пытали весь день, распинали на дыбе и секли металлическими прутьями. сажали на раскаленное железное кресло, сжигавшее ее тело, бросали ее диким зверям, которые рвали ее и волочили по арене. Но всякий раз после очередной пытки на приказ отречься палачи слышали ответ. «Я христианка. Мы ничего дурного не делаем». Э Ренан пишет: «Бландина проявила поразительную энергию и бесстрашие. Она утомила палачей, сменявшихся при ней с утра до ве-

ческие аргументы должны находить место в способах и средствах объяснения ментальной причинности. Последнее не может быть наглухо замкнуто в логических конструкциях. Теоретическое, порывающее живые связи с эмпирическим, напоминает схоластику, не способно служить решению нашей проблемы (более подробный анализ проблемы психической причинности и психического управления содержится в: 19, с. 194–200).

Теперь можно, наконец, приступить к ответу на критические замечания В.В. Васильева. Приведу их полностью (но позволю себе для удобства четкого ответа автору разбить этот текст, ни в чем его не нарушая, на части, обозначив их (1), (2), (3), (4) и выделив курсивом наиболее важные места): «Главная проблема теории Дубровского, по-видимому, в том, что он не вполне проясняет, ***есть ли информационная причинность просто высокоуровневое проявление базовой физической причинности***, или же она представляет собой нечто ***самостоятельное*** (1). Иными словами, являются ли каузальные возможности квалиа чем-то ***превосходящим каузальные возможности нейронных «кодов»***, в которых они реализованы (2), – и если да, ***то как можно согласовать это с принципом каузальной замкнутости физического.*** Между тем создается впечатление, что он склоняется к ***отрицательному ответу***. (3) Но такой ответ крайне затрудняет объяснение того, ***зачем вообще нужны квалиа***. Попытки подобного объяснения неизбежно ***вращаются по кругу***, поскольку ***всегда можно сказать, что все те функции, с которыми предположительно связаны квалиа, могли бы быть реализованы без них***» (4) (1, примечания к главе 4. с. 185).

Характер приведенных замечаний свидетельствует о том, что автор не выходит здесь из русла одномерного физикалистского видения проблемы, не предполагает иной теоретической перспективы. Кроме того, его аргументы являются недостаточно прицельными, поскольку он оставляет в стороне суть моей концепции.

Итак (1): информационная причинность не является «просто высокоуровневым проявлением базовой физической причинно-

---

чера. Побежденные мучители признались, что истощили все свои пытки и объявили, что не понимают, как она еще может дышать с телом изломанным и пробитым. Они уверяли, что она должна была умереть после каждой из пыток, которым она была подвергнута» (34, с. 173; см. *его же*: 35, глава 24). Таковы могут быть следствия ментальных причин. Но ведь необязательно далеко ходить. Перед нами опыт Великой Отечественной войны, многие поразительные примеры силы духа и воли, выдающиеся подвиги во имя Родины, долга, чести, справедливости. Этот опыт, к сожалению, крайне слабо используется психологами и философами.

сти». Она есть «нечто самостоятельное» в том смысле, что принципы ее описания и объяснения, а так же обусловленные ими концептуальные и эмпирические обоснования существенно отличаются от принципов описания и объяснения физической причинности, от теоретического и эмпирического базиса ее обоснования. Этим определяется и онтологический статус информационной (и ментальной) причинности. Как будто в науке возможно обоснование онтологических утверждений, минуя анализ и обоснование тех познавательных средств (теоретических и эмпирических), с помощью которых это производится. Здесь желательно оставить в стороне метафизические конструкции и интерпретации, которые, на мой взгляд, сами по себе в данном случае мало продуктивны. Безусловно, они могут вовлекаться в обсуждение проблемы ментальной причинности, но это требует дополнительных рассуждений и специального анализа.

(2) Являются или не являются «каузальные возможности квалиа чем-то превосходящим каузальные возможности нейронных «кодов», в которых они реализованы»? Вопрос не вполне корректен, поскольку неясен смысл термина «превосходящий» («быть превосходящим»). Всякое квалиа необходимо воплощено в своем нейронном коде, не существует вне и помимо него (это следует из первой посылки моей концепции). Но одно и то же по содержанию квалиа может быть воплощено в разных нейронных кодах и вызывать различные следствия, из которых одно может «превосходить» другое (по каким-то показателям, в том числе и по физическому эффекту). Не исключено и то, что квалиа в одном и том же кодовом воплощении, но в другом функциональном контексте способно вызывать следствие, намного «превосходящее» предыдущие и т.д. Но, главное, в том, как уже много раз говорилось, что нейронный код является функциональной динамической структурой, несущей информацию, сами по себе физические компоненты и свойства которого не определяют вызываемое им данное конкретное следствие.

(3) И тут следует «роковой» пункт, насчет «принципа каузальной замкнутости физического». В.В. Васильев как будто снимает с меня подозрение, что я его отрицаю. И напрасно! В той трактовке этого принципа, который представлен в его книге, я не могу его принять, о чем уже шла речь. На мой взгляд, автор берет его в виде абстрактного клише, как и в случаях употребления «ментального» и «физического». Мы, говорит В.В. Васильев, не можем помыслить ничего, что отличалось бы от «ментального» и «физического», «ничего такого представить мы не в состоянии» (1, с. 82). Точно

так же мы не можем себе представить нечто отличное от «каузальной замкнутости физического». Здесь у нас «просто нет альтернативы» (1, с. 211). Кто такие «мы», к сожалению, не уточняется. Как свидетельствуют специалисты, в современной космологии есть такая альтернатива[1].

Судя по всему, В.В. Васильев истолковывает принцип каузальной замкнутости физического в том смысле, что всякое событие в мире имеет *достаточную физическую причину*. С этим, однако, нельзя согласиться. Очевидно, что некоторые причины не могут именоваться физическими (об этом также уже шла речь).

(4) Далее следует стандартный для аналитической философии ход мысли: если я допускаю необходимую воплощенность квалиа (информации) в нервном коде, то непонятно зачем нужны квалиа, и я попадаю якобы в замкнутый круг. В.В. Васильев мог бы продолжить свой ход мысли: если я допускаю, что информация необходимо воплощена в своем коде, то непонятно, *зачем нужна информация*. Она тоже оказывается эпифеноменом! Таково типичное рассуждение радикального физикалиста, игнорирующего специфику информационного процесса, информационного управления, явлений самоорганизации и саморегуляции. Для него «физическое» покрывает и «объясняет» все мыслимые изменения в мире, включая биологические и социальные. «Каузальная замкнутость физического» действительно порождает «замкнутый круг». Он возникает не только для редукционистов-физикалистов, но и для редукционистов-функционалистов.

Важно подчеркнуть, что В.В. Васильев, как и многие теоретики, в мышлении которых берет верх парадигма физикализма, не разводит четко понятия «физического» и «функционального», нередко отождествляют «функциональное» с «физическим» (см., на-

[1] Речь идет, в частности, о Большом взрыве «Тут нарушается вовсе физическая каузальность возникновение Вселенной происходит без предшествовавших Большому взрыву во времени физических причин» (36, с 280) Можно привести многие другие примеры, к их числу относится явление «квантовой акаузальности» В результате экспериментально подтвержденного нарушения неравенства Белла «оказалось, что пары квантовых частиц, находящихся в так называемом запутанном состоянии, обнаруживают между собой корреляцию, которая не обладает никакими чертами физической причинности» (там же, с 282) Учитывая, что «современная космология становится лидером физических наук» (37. с 3), большой интерес в этом отношении представляют работы В В Казютинского, посвященные проблеме физической реальности, представления о которой, как он показывает, обогащаются аспектами историзма и самоорганизации (38) Трактовка В В Васильевым «принципа каузальной замкнутости физического» вряд ли может быть оправдана с позиций современного физического знания

пример: 1, с. 234 и многие др.). Редукционисты-функционалисты типа Деннета игнорируют специфику ментальных функций, ограничивают понятие функции поведенческими актами, отождествляют информацию и ее носитель. С этой позиции, конечно, тоже неясно, зачем нужны квалиа. Но парадигма функционализма – это надо еще раз подчеркнуть – вовсе не предполагает только редукционистскую программу и методологию объяснения явлений субъективной реальности (ментального), она способна служить теоретической основой информационного подхода к решению «трудной проблемы». Эти вопросы многократно обсуждались в моих работах, и нет нужды снова к ним возвращаться.

Вызывает удивление, что истолкования В.В. Васильевым понятий «физического» и «каузальной замкнутости физического» совершенно отключены от современных философских и метанаучных трактовок детерминизма, которые широко обсуждаются в нашей и зарубежной литературе (см., например: 39). Для него как бы не существует категорий случайности, спонтанности, вероятностной детерминации, саморегуляции и самодетерминации, точек бифуркации и диссипативных систем. Он не касается обсуждения вопросов о телеономических процессах первого и второго рода, разработок проблемы «целевой причинности», которые казалось бы столь близки задаче обоснования ментальной причинности, крайне важны для методологии функционализма и понимания ее роли в исследованиях самоорганизующихся систем[1].

Надо отметить, что В.В. Васильев в последней главе своей книги не раз видоизменяет, дополняет, уточняет свои соображения по вопросам «каузальной замкнутости», ментальной причинности,

---

[1] Достаточно напомнить об основательной разработке проблемы «целевой причинности», «функционально-целевого подхода» и концепции «органического детерминизма» И.Т. Фроловым, труды которого недавно переизданы (40). Е.А. Мамчур справедливо отмечает: «если существуют такие феномены, как саморегуляция и самоорганизация, закономерности которых не редуцируемы к каузальным, можно утверждать, что телеономизм (второго рода) в природе также существует» (41, с. 248). Еще более определенно выражается по поводу «телеологического объяснения» В.Г. Борзенков, подчеркивающий теоретическое и методологическое значение концепции «целевой причинности» в исследовании биологических самоорганизующихся систем (42). Особенно хотелось бы отметить статью Ю. В. Сачкова (43), в которой есть специальный раздел «На путях к информационной причинности». В нем он, опираясь на труды Н.А. Бернштейна, В.А. Энгельгардта, М. Эйгена, Б. Б. Кадомцева и других крупных ученых, приходит к выводу, что «информационный аспект» выступает сейчас в учении о причинности на первый план, так как связан «с раскрытием оснований внутренней динамики сложных систем» (там же, с. 40).

реальности квалиа, его связи с Я и с головным мозгом. Это вызвано стремлением построить свою концепцию решения «трудной проблемы», которая требует более подробного, внимательного рассмотрения.

«Назад в будущее»

Так, несколько игриво, названа последняя глава книги, в которой В.В. Васильев предлагает собственную концепцию, претендующую на оригинальность. По его словам, «в системах Сёрла, Деннета и Чалмерса нет, пожалуй, ни одного принципиального положения, касающегося «трудной проблемы», под которым я бы мог подписаться» (1, с. 234). Более того, он говорит о «драматизме» ситуации в современной аналитической философии, состоящей в том, что в ней «пока мы просто не увидели реальных попыток позитивно решить «трудную проблему»» (там же, с. 190). Против этого трудно возразить.

В чем же заключается оригинальность? В.В. Васильев считает, что для решения «трудной проблемы» нужно исходить из «истин здравого смысла», из их феноменологического анализа. Именно такой подход может дать желаемый результат. Он предупреждает читателя, что его феноменология «будет не совсем обычной», что «это будет не дескриптивная феноменология, характерная, к примеру, для Гуссерля, а аргументативная, или аналитическая, феноменология, с давних пор привлекавшая мое внимание» (там же, с. 206).

В ходе рассуждений, которые, на мой взгляд, мало напоминают феноменологический анализ (и тем более оставляют совершенно неясной заявленную особенность «аргументативной, или аналитической, феноменологии»), автор заключает, что «к истинам здравого смысла можно причислить универсальные положения, необходимо связанные с механизмом человеческого познания. И мы, – заявляет он, – нашли такое положение – принцип тождества прошлого и будущего» (там же, с. 210). Он называет его «аксиомой тождества» и подчеркивает, что это «строгое тождество», так как оно «имеет силу в обоих направлениях» (там же, с. 223). Однако В.В. Васильев оговаривается, что «принцип тождества» «не является тезисом здравого смысла. Скорее, его надо выявлять с помощью рефлексии» (там же, с. 210). И он предпринимает ряд «рефлексий» с целью обоснования универсальности «тождества прошлого и будущего», рассуждая о связи «сингулярного» и «совокупного события», об «устройстве моей когнитивной способности», подтверждающем якобы такое «тождество».

На мой взгляд, его рефлексии и интерпретации **«строгого тождества» прошлого и будущего** слишком абстрактны и «безразмерны», вступают в противоречие со многим суждениям здравого смысла, *не говоря уже о теоретическом понимании соотношения* прошлого и будущего, о решении этих вопросов в современной физике и синергетике, от которых автор полностью отрешен. Вряд ли нужно доказывать. что «принцип тождества», полагаемый в качестве универсального, является в высшей степени сомнительным.

Тем не менее, автор кладет этот «принцип» в основу своей концепции решения «трудной проблемы сознания» и выводит из него положение о том, что «каждое событие имеет причину» (там же). А она, конечно, является физической. Таким образом, «само устройство моей когнитивной способности, – продолжает он, – навязывает мне тезис о каузальной замкнутости физического» (там же, с. 211).

Но как быть с ментальной причиной? Ей ведь не остается места. В.В. Васильев признает, что тут «мы сбились с пути» (там же, с. 213) и что «сбой» произошел из-за того, что «анализ истоков каузальной веры проводился на поверхностном уровне» (там же, с. 214). Он «углубляет анализ», обнаруживая сложность структуры причинного действия, в частности, возможность одного и того же события быть следствием разных причин, и приходит к выводу, что «причины событий с необходимостью проявляют свою каузальность лишь при наличии у них тождественной каузальной истории. Таким образом, мы допускаем возможность влияния прошлого на ход событий» (там же. с. 214–215). Прошлое же индивида сохраняется на его «приватном уровне». «И теперь ясно, что оно действительно может играть роль в детерминации нашего поведения, при том, что каждое событие нашей жизни имеет публичную, физическую причину. Все дело в том, что эти физические причины необходимо вынуждают наше поведение лишь при условии их встроенности в те ряды событий, которые имели место в нашем прошлом, а оно оседает в образной памяти, фундирующей объекты наших интенций, т.е. в приватных ментальных состояниях. Вот мы и отыскали выход из старого лабиринта ментальной каузальности» (там же, с. 215).

Но не будем спешить с поздравлениями. Автор заявляет, что ему удалось совместить принцип каузальной замкнутости физического с признанием ментальной причинности. Но ведь то, что «оседает в образной памяти», есть бывшее ментальное; до тех пор пока оно хранится в памяти, оно лишено качества субъективной реальности, обретая его снова лишь в результате актуализации. Только тогда оно может быть названо ментальным и, значит, вы-

ступать в роли ментальной причины. Как мы видим уже не в первый раз, само качество ментального (субъективной реальности) у автора вынесено за скобки, а в таком случае неправомерно вести речь о ментальной причине. Часто он отождествляет ментальное с «контентом» (с его «содержанием»). Однако «контент» может существовать на бессознательном уровне, может быть отчужден и существовать в виде записанных на бумаге слов и в иных формах объективации (в иных кодах), в которых нет и не может быть ментального качества. Оно возникает только будучи воплощенным в форме определенных нейродинамических кодов головного мозга на уровне его Эго-системы. Кроме того, остается неясным, что такое «тождественная каузальная история» причины события. Для прояснения этого автору надо, конечно, привлечь «Демона Лапласа», которому известны абсолютно все начальные условия.

Но главный вопрос всё же в следующем: если автор признает каузальную роль ментального («нефизического», «непространственного»), то **каким образом** и **чем** оно способно действовать на физическое, вызывать поведенческие акты? Это пока остается полнейшей загадкой.

Как явствует из предыдущего изложения, все усилия В.В. Васильева направлены против эпифеноменализма; он стремиться опровергнуть его, теоретизируя с позиций «истин здравого смысла» (многие его доводы кажутся мне избыточными, ибо и без многоярусных построений автора несостоятельность эпифеноменализма с позиций здравого смысла и так достаточно ясна). Разумеется, обоснование ментальной причинности предполагает теоретическое опровержение эпифеноменализма. Но ведь для этого достаточно лишь ответить на поставленный выше главный вопрос. В.В. Васильев все время уходит от этого вопроса, рассуждая о вещах, которые не имеют к нему прямого отношения (о «зомби», «двойниках», о «локальных» и «нелокальных физических коррелятах моего поведения» и др.). И вот, наконец, вывод: «Главный результат: есть все основания считать, что наши приватные квалитативные состояния оказывают реальное влияние на наше поведение. И это реальное влияние не связано с тем, что данные состояния просто тождественны физическим процессам в мозге и оказывают воздействие в силу такого тождества. Мы выяснили, что они не только не тождественны таким состояниям, но и не находятся к ним в отношении супервентности, т.е. не являются чем-то таким, что однозначно соответствует определенным состояниям мозга» (там же, с. 219).

В этом «главном результате» тоже нет ответа на главный вопрос. Ментальное не тождественно «процессам в мозге» и не находится с ними в отношении однозначного соответствия. Так что же

это такое? И как оно оказывает свое «реальное влияние», если не является физическим?

Не проясняют эти ключевые вопросы и рассуждения В.В. Васильева на тему: «Почему мозг не может обходиться собственными, физическими силами? Зачем ему нужно сначала порождать квалиа?» (там же, с. 220). Квалиа – отвечает он – нужны мозгу потому что без них он не сможет осуществлять человеческое поведение, ибо «никакая чисто физическая машинерия не может продублировать человеческое поведение»; роботы-зомби невозможны, у них нет индивидуальной истории, нет прошлого, они будут «одинаково реагировать на свое окружение», а у человека есть приватная история, есть память с ее «ментальным контентом», что и обеспечивает его «неодинаковое» реагирование (там же, с. 220–221). Такого рода аргументы, представляющие собой зачастую общие места. вряд ли могут служить целям объяснения, являются не вполне корректными (о чем уже говорилось). Ко всему они бьют мимо цели. Ведь у многих живых систем, например, растений, нет ментального, но есть индивидуальная история, есть память; она есть и у амебы и в каждой клетке организма.

В.В. Васильев еще добавляет хорошо известный эволюционный аргумент о преимуществах живых систем, наделенных квалиа. Это – достойный аргумент, но используемый автором в абстрактном виде, без основательной конкретизации, он так же оставляет в стороне главный вопрос «трудной проблемы».

Поскольку при попытках объяснить ментальную причинность В.В. Васильев очень много места уделяет соотношению «локальных» и «нелокальных физических факторов», полагая, что именно тут кроется ключ к его концепции, приведу еще одно высказывание: «При понимании того, что нелокальные физические причины могут действовать только через локальные в одном смысле – т.е. сопряженные с данным автономным рядом – и нелокальные в другом смысле – приватные факторы, становится очевидной невозможность обойтись без квалиа, без приватного измерения» (там же, с. 227). В примечании к этому тексту автор добавляет: «Этим, стало быть, завершается феноменологическая дедукция понятия ментальной каузальности» (там же, с. 244).

Вот, собственно, и вся концепция В.В. Васильева, ее «сухой остаток». Это подтверждается итоговым определением: «Итак, “трудная проблема” получает следующее решение: квалиа сопровождают функционирование человеческого мозга (а, вероятно, и других неклассических систем), потому, что они являются необходимыми условиями продуцирования мозгом такого поведения

организма, которое он фактически продуцирует и которое учитывает его индивидуализированный опыт» (там же, с. 232). В примечании автора к этому заключению читаем: «Одновременно с "трудной" решается так называемая "более трудная проблема сознания" (термин Н. Блока)... Ответ таков: при отсутствии сознания другие существа не могли бы демонстрировать сходное с нами поведение, а именно проходить тотальный тест Тьюринга» (там же, с. 246). Опять вариации на ту же, и без них, вполне ясную тему, что без квалиа невозможно человеческое поведение.

Прошу извинить меня за слишком обильное цитирование текстов В.В. Васильева, но я хотел, чтобы автор говорил сам за себя. Читатель может самостоятельно оценить качество предлагаемой концепции. На мой же взгляд, она ограничивается весьма абстрактными, не вполне определенными положениями и не только не решает «трудную проблему сознания», но даже не ставит ее достаточно полно и четко. Ведь автор обходит, затушевывает ее ключевой пункт – способ действия ментального («нефизического» на «физическое»).

Разумеется, совершенно обойти этот вопрос невозможно. И когда автор подходит к нему, его суждения и выводы оказываются либо слишком неопределенными, либо элементарно некорректными. Приведу лишь некоторые примеры. Он пишет: «хотя мозг действительно порождает квалиа, но каузальная роль квалитативных состояний шире того нейронного базиса, на основе которого они возникают» (там же, с. 231). Она шире потому, что «отчасти определяется окружением организма, взаимодействие с которым наполняет наши приватные формы ментальным контентом» (там же). Как будто в мозгу существуют какие-то ментальные контенты с их каузальной функцией сами по себе, вне и помимо их нейронного базиса. И как будто есть текущие ментальные контенты, совершенно независимые от нашего окружения.

Вместе с тем автор характеризует ментальные состояния как ***«онтологически отличные от физических процессов»*** (там же, с. 235). Отличие же состоит в том, что «они размещаются» в «приватном измерении материальной системы» и «отражают ее физическое прошлое» (там же). А поэтому они и обладают способностью воздействовать на материальную систему. «Отражение физического прошлого» вряд ли достаточно для объяснения ***онтологической специфики ментального*** и его способности воздействовать на материальную систему, не говоря о том, что содержание термина «отражение» здесь недостаточно ясно. Еще более не-

ясно, как ментальные состояния *«размещаются»* в *«приватном измерении»*.

Когда В.В. Васильеву приходится говорить о конкретных вопросах связи ментального с мозговыми нейронными процессами, о «порождении» ментального мозгом, отмеченные неопределенности и некорректности усугубляются еще более (см.: там же, с. 219, 220, 221, 225, 251 и др.).

Например, он утверждает, что его концепция, отрицающая отношение супервентности, «сразу заставляет пересмотреть ряд распространенных представлений о связи мозга и сознания» (там же, с. 119). В частности, она «ставит под сомнение возможность отыскания фиксированных нейронных коррелятов сознательных состояний» и прежде всего «ментальных образов» (там же). Крайне упрощенная трактовка возможности отыскания корреляции, игнорирующая вопросы соотношение единичного и общего, оригинального и инвариантного, содержательного и формального в описаниях ментальных явлений и соответственно нейронных процессов, способна создать впечатление о правдоподобности выводов автора. Однако они вопиюще противоречат действительности. Как уже отмечалось, в последние годы достигнуты выдающиеся результаты в установлении именно таких нейронных коррелятов путем расшифровки нейродинамических кодов «ментальных образов» в работах Гэлэнта, Нишимото, Николелиса и др. (см.: 27). Как говорится: тем хуже для фактов!

Нередко создается впечатление, что для автора ментальное – это все-таки какое-то «особое», «микроуровневое» физическое явление, обусловленное квантовыми феноменами. «Поскольку порождение сознания мозгом нельзя мыслить по модели каузальной зависимости, то его следует мыслить, скорее, как создание им приватного пространства для ментальных состояний» (1, с. 331). Что такое «приватное пространство для ментальных состояний», и каким образом мозг создает его в себе? Ведь ментальным состояниям нельзя приписывать пространственные характеристики. Остается думать, что это «приватное пространство» является физическим образованием. Как пишет В.В. Васильев, «есть определенные основания допускать, что подобное пространство может возникать не только в мозге, но и в гораздо более примитивных системах. И возникает оно при появлении в функционировании таких материальных систем того, что можно назвать квантовыми эффектами» (там же, с. 331–332). Поскольку квалиа «связаны с нелокальными физическими явлениями» и события в мозге «не полностью детерминированы локальными физическими обстоятельствами», то

«роль квалиа в таком случае сопоставима с фактором вызывающим коллапс волновой функции, – но ведь именно эта роль может отводиться квалитативным состояниям (сознанию) в ряде интерпретаций квантовой механики» (там же, с. 227). И хотя, продолжает автор, «некоторые из выдвинутых гипотез уже пошатнулись», он не теряет надежды: «Что-то здесь обязательно будет найдено» (там же).

Несмотря на многочисленные заявления В.В. Васильева, что он решительный противник физикалистского редукционизма, проводимое им истолкование принципа каузальной замкнутости физического неотступно влечет его именно к физическому (в данном случае к квантово-механическому) объяснению природы ментального, иначе «ментальному» нечем «зацепиться» за «физическое». Отсюда и его предположение, что «возникновение сознания» зависит от «квантовых макроэффектов в мозге», и это, как он полагает, должно быть весьма интересно для философии (там же, с. 227–228)[1].

Но особенно ярко подобная физикалистская ориентация автора, замкнутость его мысли в рамках парадигмы физикализма, проявляется в том, что он смело отрицает свободу воли, повторяя точь-в-точь аргументы радикальных физикалистов (см., например: 45; подробно этот вопрос обсуждался мной в: 19, с. 205–207 и др.).

На этом стоит остановиться. Верно отмечая, что наше Я так же зависит от мозга, как любое квалиа, В.В. Васильев считает, что оно «не может быть центром ментальной каузальности... Не может это Я быть и источником свободных решений» (там же, с. 229). По его убеждению, «тема ментальной каузальности часто смешивается с проблемой свободы воли. Но это совершенно разные вещи» (там же).

«Смешивать», конечно, не нужно. Однако, связь между ментальной причинностью и свободой воли – прямая и крайне существенная. Если нет ментальной причинности, то нет свободы воли. И если есть свобода воли, то есть ментальная причинность. Но если нет свободы воли (т. е. моей способности по своему желанию, выбору, решению пойти, например, в театр), то о какой ментальной причинности может идти речь (разве что о каких-то инстинктивных действиях и случаях крайне слабо осознаваемых интуитивных актов и автоматизмов). Ментальная причинность так или

[1] Критический анализ попыток квантово-механического объяснения сознания представлен во многих философских работах отечественных и зарубежных авторов, он содержится и в одной из моих статей (44), в которой приведена и библиография по этому вопросу.

иначе связана с Я, это проявляется даже в случаях тяжелой психопатологии (см., напр.: 46).

Посмотрим, как автор аргументирует отрицание свободы воли. Истоком представления о свободе воли, по его словам, «служит то, что можно назвать «чувством свободы». И говорит оно о том, что, скажем, через секунду я могу поступить так или иначе. Но если мы проанализируем его, мы убедимся в его иллюзорности» (1, с. 230). Далее идет «анализ»: «Уверенность, что то или иное событие реально возможно, основано на перенесении прошлого опыта на будущее – и в данном случае это именно так, поскольку, думая о возможных действиях, мы перебираем далеко не все варианты, в частности, я не считаю возможным через секунду оказаться в Париже. Но перенесение прошлого на будущее, как мы знаем, предполагает веру в детерминированность событий. Это значит, что в любой конкретной ситуации мы должны допускать только одно реально возможное развитие событий. Ощущение же вероятности, а, значит, и реальной возможности разных вариантов берется от ограниченности нашего знания деталей. Таким образом, чувство свободы иллюзорно...» (там же).

Читатель может сам оценить уровень этого «анализа» и его результат. Забавно, что этот результат автор не прилагает к самому себе. А ведь у него выходит, что когда он писал приведенный текст, то каждый фрагмент его мысли, водивший в соответствующую секунду его рукой, был предзадан его физическим прошлым и ему только казалось, что именно он, сам решает, какое слово надо написать следующим. Эта кажимость проистекала от незнания скрытых от него причин. Тем не менее, В.В. Васильев верит и готов убедить нас, что именно он создал этот текст и что этот текст является оригинальным и выражает истину, а вот его оппоненты заблуждаются; и у него нет даже «ощущения вероятности» собственных суждений.

Парадоксальность отрицания свободы воли лежит здесь на поверхности. Она аннулирует авторство В.В. Васильева, его личную ответственность за написанные им слова, перечеркивает понятие творчества, более того – те «истины здравого смысла», которые он так высоко ставил в начале своих рассуждений о «трудной проблеме». Здесь налицо столь распространенный феномен «отрешенности от себя» – когда то, что утверждается автором о сознании вообще в то же время не относится им к собственному сознанию.

Любопытно, что вера В.В. Васильева в собственное решение «трудной проблемы» столь велика, что он не допускает возможности альтернативных концепций. В «Послесловии» он прямо гово-

рит, что после того как в его книге были раскритикованы и отвергнуты концепции «ведущих философов XXI века» Сёрла, Деннета и Чалмерса, во взглядах этих авторов возможно «произойдут какие-то подвижки». Но «они могут свестись либо к тому, что они просто обменяются взглядами – и тогда мы не увидим прогресса в решении проблемы сознания, – либо они могут *стать движением в направлении той концепции, которая была развернута в последней главе*» (там же, с. 248. Курсив мой. – *Д.Д.*). Третьего не дано! Пожелаем Сёрлу, Деннету и Чалмерсу успешного выбора (если только они, конечно, обладают свободой воли!).

В.В. Васильев именует свою концепцию «локальным интеракционизмом» или еще «эмерджентным интеракционизмом». В последнем случае – это напоминает позицию Сёрла, несостоятельность которой отмечалось выше. Первое название, говорит автор, является «наиболее точным» (там же, с. 233). Но что такое «локальный интеракционизм»? Он поясняет: признавая каузальную действенность сознания, «я тем самым сближаюсь с интеракционистской позицией», но «этот интеракционизм позволяет избежать нарушения принципа каузальной замкнутости физического» (там же). Однако в том-то и дело, что остается теоретически неясным, как осуществляется «интеракция», каков способ связи явлений сознания, субъективной реальности (ментального, квалиа) с мозговыми процессами и с физическим объектами вообще. Этот главный вопрос остался нерешенным, а постольку автором не достигнута и главная его цель – совместить признание ментальной причинности с «принципом каузальной замкнутости физического».

Вместо заключения

Подробный критический разбор книги В.В. Васильева (затраченный на это столь большой и не слишком благодарный труд!) понадобился для того, чтобы на ее примере показать ограниченность теоретических возможностей современной аналитической философии в разработке проблемы «сознание и мозг». Ведь В.В. Васильев строго движется в ее концептуальном русле. Обсуждая эту проблему и пытаясь ее решить, он использует основной арсенал теоретических средств и методов анализа, выработанный в аналитической философии, типичные для нее постановки вопросов, подходы, способы мышления. Автор прямо заявляет, что именно к аналитическим философам «в первую очередь обращена эта книга» (там же, с. 216), что его аргументы и решения, касающиеся соотношения мозга и сознания, «можно классифицировать

в качестве вариаций на тему аналитической философии» (там же, с. 248).

Трудно подумать, что концепция В.В. Васильева, претендующая на решение «трудной» проблемы, помогает хотя бы в какой-то мере преодолеть «драматизм» ситуации, сложившейся, по его словам, в аналитической философии при разработке этой проблемы.

Хорошо известны крупные достижения аналитической философии в области анализа языка, методологии науки, в исследовании ряда важных эпистемологических и онтологических вопросов Для меня школа аналитической философии, которую я прошел, к сожалению, уже в весьма зрелом возрасте, была крайне полезна, и я уверен, что те, кто ее не прошел, многое теряют в своем философском развитии.

Полувековый опыт разработки проблемы «сознание и мозг» в аналитической философии тоже был и остается для меня весьма ценным. Но почему же, несмотря на столь длительный, огромный труд многих серьезных и одаренных мыслителей в разработке этой проблемы не были достигнуты значительные теоретические прорывы[1]?

Не берусь однозначно ответить на этот вопрос. Но все же рискну высказать несколько соображений Ведь и я более полувека работаю в этой области, развиваю свою концепцию, хорошо сознавая ее не более чем пробный характер, знаю ее слабые места, но пока еще верю, что информационный подход имеет смысл и способен развиваться в контексте НБИК – процесса конвергенции *нано* (науки и технологии), *био* (науки и технологии), *инфо* (науки и технологии) и *когнитивной* (науки и технологии). Этот контекст во все большей мере включает социо-гуманитарную составляющую, социальные науки и социальные технологии; и теперь аббревиатуру НБИК, введенную более 10 лет назад, пора заменить на **НБИКС**.

Именно конвергентное развитие НБИКС определяет в наше время парадигмальное содержание научной картины мира и стратегические ориентиры земной цивилизации. Разработка проблемы

[1] Еще более мрачную оценку результатов разработки этой проблемы дают некоторые ведущие представители аналитической философии Так, по мнению Т Нагеля, сейчас «ни у кого нет правдоподобного ответа на проблему духа и тела» (47, с 101), в решении этой проблемы возник «тупик» (там же, с 102), между сознанием и мозговыми процессами существует связь, «остающаяся для нас непостижимой» (там же, с 107)

«сознание и мозг» – важнейшее звено когнитивных наук и когнитивных технологий; она в существенной степени формирует новые подходы в информатике, компьютерном моделировании, в развитии информационных технологий и тем самым во всей системе НБИКС. В свою очередь, разработка проблемы «сознание и мозг» будет все шире использовать теоретические, экспериментальные и методические достижения конвергентного развития НБИКС, которые ярко выражают свой постнеклассический характер.

Как мне кажется, недостаточная эффективность разработки проблемы «сознание и мозг» в аналитической философии связана во многом с инерцией классических установок физикалистского и редукционистского типа. Это проявлялось и в узком, сугубо бихевиоральном истолковании функционализма, в недооценке его парадигмального значения для исследования самоорганизующихся систем и психических явлений. На мой взгляд, столь актуальная для второй половины прошлого века проблематика ***самоорганизации*** и ***самодетерминации*** осталась на периферии теоретических интересов и разработок аналитической философии, касающихся явлений сознания Бурное развитие информационных технологий и информационного общества довольно слабо сказалось на устоявшихся подходах к проблеме «сознание и мозг» и на используемом концептуальном аппарате. В нем, в частности, не нашла должного выражения специфика информационных процессов по сравнению с физическими, недостаточно осмыслен *характер связи информации и ее носителя*, не говоря уже о том, что в нем трудно заметить какое-либо влияние со стороны результатов конвергентного развития НБИКС. Сам по себе высоко профессиональный логико-лингвистический анализ без новых подходов и новых идей, без учета тех крупных достижений, которые демонстрирует нейронаука и система НБИКС в целом, вряд ли способен привести к желаемым результатам. Несмотря на колоссальное число англоязычных философских публикаций по проблеме «сознание и мозг», крайне трудно найти на них ссылки в работах ведущих представителей нейронауки, занимающихся той же проблемой Справедливости ради, надо отметить, что в последние годы появился ряд крупных сборников статей по проблематике сознания, в которых наряду с философами выступают нейрофизиологи, психологи, психиатры (см.: 48), и эти сборники, несомненно вносят свежую струю в обсуждение проблемы сознания своим фактическим материалом и связанными с ним теоретическими соображениями. Однако в этих

сборниках все же трудно обнаружить, на мой взгляд, какие-либо значительные концептуальные новации

Конвергентное развитие НБИКС существенно изменяет отношения между классическими разделами научного знания, оно органически сочетает функции научного познания и технологического конструирования, создавая новые интегральные объекты, которые объединяют в себе физические, химические, биологические, информационные, психические и социально значимые свойства Это, подчеркивает М В Ковальчук, имея в виду «антропоморфные технические системы, подобные конструкциям, создаваемым живой природой» (49). «Великий синтез наук и технологий XXI века», как его часто называют, носит трансдисциплинарный характер, ставит острые эпистемологические, экзистенциальные и социальные проблемы, но вместе с тем открывает небывалые перспективы преобразования человека и общества Он формирует новые познавательные средства и концептуальные структуры, новые теоретические и экспериментальные подходы к решению фундаментальных проблем (см 50, 51, 52). И это целиком относится к проблеме «сознание и мозг». Открывается качественно новый этап ее разработки, в которой философы призваны принять активное участие.

Е.А. Мамчур

Эпистемологический релятивизм: гносеологические истоки

1. В чем сущность эпистемологического релятивизма

В последние десятилетия проблема объективности научного знания заняла центральное место в исследованиях феномена науки. Противостоят друг другу два направления Представители одного из них уверены, что возможна реконструкция процесса научного познания как объективного предприятия Сторонники другого утверждают, что такая реконструкция невозможна, что в науке царит релятивизм и что по отношению к современной науке ни о какой, даже относительной, истине как идеале научного знания говорить не приходится Последняя точка зрения называется эпистемологическим релятивизмом

Я уже довольно много писала об этой концепции При этом я критиковала ее сторонников, полагающих, что она отражает действительное положение дел в науке и/или утверждает, каким оно должно быть[1] Настоящая статья посвящена анализу тех *новых* аргументов, которые приводят современные релятивисты и которые, как они полагают, порождены изменением ситуации в научном познании, вызванном переходом от классической к неклассической науке Вместе с тем будут вновь рассмотрены и некоторые старые аргументы релятивистов, без анализа которых многое в современном релятивизме оказывается просто непонятным

Существует много типов релятивизма Многообразие определяется двумя факторами С одной стороны, тем, *что именно* выступает объектом релятивистской трактовки Можно говорить о моральном (этическом) релятивизме, о политическом, культурном, эстетическом Второй фактор – система отсчета по отношению к чему – индивидууму, культуре, историческому периоду рассматривается мораль, искусство, политика или культура. В этом случае можно говорить о персоналистском, когнитивном, культурном ре-

---

[1] См *Мамчур Е А* Объективность научного знания и релятивизм К дискуссиям в современной эпистемологии М , 2004 *Мамчур Е А* Образы науки в современной культуре М , 2008

лятивизме или (точнее) культурной версии эпистемологического релятивизма.

Релятивизм не всегда означает нечто отрицательное. В теории искусства, например, релятивизм в настоящее время почти общепризнанная позиция. Большая часть современных теоретиков искусства исходят из того, что «Искусства с заглавной буквы ...не существует»[1], что все суждения о том, что есть «настоящее» искусство, с некими обязательными для всех художников и всех этапов развития искусства канонами, не являются продуктивными. Древнеегипетское искусство, например, какими бы странными с нашей точки зрения стандартами рисунка и живописи оно не руководствовалось, имеет такое же право на то, чтобы называться искусством, как и современное западноевропейское.

Многие приветствуют релятивизм и при оценке степени развитости человеческих культур и цивилизаций. В данном случае позиция релятивистов противостоит тезису, согласно которому все примитивные культуры должны оцениваться как отсталые по сравнению с западноевропейской. Полагается, что они должны обязательно «догонять» европейскую цивилизацию. Такое мнение разделяют, в частности, «глобалисты», проповедуя культурный европоцентризм. И в этом случае, полагают многие исследователи данного вопроса, культурный релятивизм, отстаиваемый антиглобалистами – более приемлемая и толерантная позиция, нежели европоцентризм[2].

Но наша статья касается совсем другого. В ней речь идет об эпистемологическом релятивизме. Как известно, эпистемология – это *теория* научного познания и в качестве таковой она занимается не только сферой сущего, но и сферой должного. Строя теорию научного познания, эпистемология отражает то, что происходит в науке, т.е. сущее, и, вместе с тем, рассматривает это сущее критически, стремясь усовершенствовать методы научного познания.

С позиции эпистемологического релятивизма в современном научном познании царит плюрализм мнений, концепций, точек зрения. Это безусловно верно. Но релятивизм – это не просто плюрализм. Для того чтобы охарактеризовать позицию релятивиста, тезиса плюрализма недостаточно. Нужен еще один тезис: среди

---

[1] *Гомбрих* Э История искусства М. 1998 С 15

[2] В этой связи полезно вспомнить замечание отечественного историка Л Гумилева, который в ответ на высказывания его оппонента, характеризующего некоторые первобытные племена как «отсталые», иронически спрашивает «От чего они отстали? От того, чтобы стать французами?»

многочисленных точек зрения и разнообразных концепций нет преимущественной, выделенной. Все они равноправны, и ни одна из них не говорит нам, да и не может сказать, как обстоят дела на самом деле, т.е. ни одна из них не может претендовать на статус адекватной действительности.

Так что релятивизм – это обязательное сочетание двух тезисов: плюрализма, с одной стороны, и отсутствия преимущественной точки зрения, с другой. И, соответственно, эпистемологический релятивизм – это концепция, согласно которой в научном познании царит и *должен* царить плюрализм мнений, школ, концепций. То, что он должен царить, это релятивисты пытаются доказать, приводя соответствующие аргументы.

Эпистемологический релятивизм имеет свою историю. Он возник задолго до науки Нового времени, в античности. Первыми релятивистами были софисты и Протагор. Уже Платон критиковал их в своем диалоге «Тэетет». Протагор учил, что «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют»[1]. Критикуя Протагора и софистов, Платон говорил, что «...Пытаться взаимно опровергать наши впечатления и мнения – пустой и громкий вздор, коль скоро каждое из них правильное и если истинна «Истина» Протагора...»[2]

Трудно сказать, чем руководствовались софисты, когда отстаивали свою экстравагантную точку зрения. Платон, по-видимому, считал, что отказ софистов от признания преимущественной позиции коренится в их трактовке знания как материала только чувственных восприятий, как сведения знания к содержанию этих восприятий. Есть, по-видимому, и другой исток: софисты были странствующими интеллектуалами, убедившимися в существовании различных моральных установок у разных народов, что послужило для них основанием для признания плюрализма не только в морали, но и в эпистемологии. Хотя этот последний аргумент уже, скорее, не гносеологический, а социальный или психологический. Платон указывает и на такой аргумент: утверждая, что мнение каждого правильно, Протагор просто «заискивает перед народом»[3].

В европейской философии основную роль в возникновении релятивизма сыграл Кант, выдвинув тезис, согласно которому в познании мы имеем дело с феноменами, а не с ноуменами, т.е. с вещами в себе. Таким образом Кант указал на один из источников

---

[1] *Платон* Теэтет // Сочинения Т 2 М. 1970 С 238
[2] Там же С 252
[3] Там же С 251

плюрализма теоретических концепций. Если бы вещь в себе была непосредственно доступна нам, не было бы оснований для выдвижения различных гипотез, касающихся ее природы, не было бы оснований для плюрализма. Сам Кант не был релятивистом, по крайней мере он не был персоналистским релятивистом. Он не отрицал объективности знания в смысле его общезначимости. Знание у Канта было интерсубъективным, поскольку он считал, что существуют априорные формы, которые наше мышление накладывает на мир, и они общи для всех человеческих существ. Универсально всеобщими являются утверждения о существовании причинных связей, истины геометрии и т.д. Вопрос о том, был ли Кант когнитивным релятивистом, является спорным. Мне представляется, что нет. Но об этом подробнее будет сказано чуть ниже.

В средине XX века представители постпозитивистской философии науки – Т. Кун, П. Фейерабенд, К. Поппер, позже Р. Рорти представили новые основания для утверждения релятивизма. Они сконцентрировались на доказательстве второго тезиса этой концепции – на якобы существующей невозможности обосновать существование преимущественной точки зрения в научном познании. Их аргументы шли от науки. Основным доводом была теоретическая нагруженность эмпирических данных. Нет парадигмально независимых эмпирических данных; теории и данные переплетены, неразрывно связаны, так что фактов, которые могли бы выступить основой для выбора преимущественной теории, той, которая адекватна действительности, не существует. Выбрать можно, говорили постпозитивисты, но по другим соображениям, например эстетическим.

И, наконец, укажем на еще один гносеологический аргумент сторонников эпистемологического релятивизма, который выдвигается в самое последнее время. Он, как утверждают многие философы науки, склоняющиеся к релятивизму, является следствием перехода научного познания от классической к неклассической науке. Этот аргумент связан с особенностями познавательной ситуации в новейшей, неклассической физике, которая сложилась после возникновения таких теорий современной науки как квантовая теория, теория относительности (специальная и общая) и синергетика. Эта познавательная ситуация возникает потому, что изменились объекты науки. Но об этом, опять-таки, чуть позже.

На определенных этапах развития науки плюрализм неизбежен. Некоторые сторонники релятивизма довольствуются уже первым тезисом релятивизма – существованием в науке плюрализма мнений. И считают, что именно плюрализм отличает современную

науку от классической. Это ошибка. Плюрализм был всегда. Плохим делает релятивизм не тезис плюрализма, а второй тезис: нет преимущественной, относительно истинной концепции или теории. Негативную реакцию вызывает тезис о непреодолимости плюрализма. С позиции рационалиста, который не приемлет релятивизма, способность науки формулировать преимущественную (истинную) концепцию совершенно необходима научному познанию, какую бы его ипостась, какой бы вектор его развития мы ни взяли. Рассматриваем ли мы науку в ее функции объяснения мира, говорим ли о ее способности быть одной из движущих сил развития технологии, мы всегда предполагаем, что научное познание способно добывать объективное знание о мире. Без такой способности человечество просто не выжило бы.

Можно критиковать релятивизм на основании уже этого аргумента. Но это чисто внешняя критика. Можно прибегнуть к аргументу саморефлексивности, поскольку релятивизм можно критиковать с тех же позиций, с каких его сторонники критикуют рационалистов. Но это также внешний аргумент. Значительно важнее опровергнуть гносеологические аргументы эпистемологических релятивистов.

Рассмотрим их. Насколько они состоятельны? Начнем с аргумента от современной науки. Он появился сравнительно недавно, наименее исследован и, возможно, именно поэтому наиболее интересен.

2. Объектность и объективность научного знания

Итак, сторонники релятивизма ссылаются на то, что в современной науке возникла совершенно новая, по сравнению с классической, ситуация. В классической науке полагали, что можно описать объект «сам по себе», безотносительно к измерительному прибору или экспериментальной установке. (Можно назвать такое описание *объектным.*) Но уже в квантовой механике такое описание оказывается невозможным.

Все это верно. И дело здесь отнюдь не в ненаблюдаемости объектов неклассической физики. Классический объект часто также оказывался непосредственно ненаблюдаемым. Для его наблюдения требовался прибор. Но прибор в данном случае выступал либо просто как посредник, как продолжение органов чувств человека (микроскоп, телескоп), либо, если он воздействовал на изучаемый объект, его воздействием можно было пренебречь. Так, например, звезду, невидимую невооруженным глазом, можно было обнару-

жить с помощью телескопа. При этом телескоп, конечно же, не влиял на звезду. Поэтому полагалось, что мы познаем звезду так, как она существует «сама по себе».

Или возьмем такой классический объект, как летящая пуля. Чтобы фиксировать ее положение в пространстве в каждый момент времени, она, естественно, должна быть освещена пучком света (пучком фотонов): в темноте ее не увидишь. Воздействие этого пучка на пулю, какой бы маленькой она ни была, будет несоизмеримым с массой и энергией пули. От этого воздействия можно полностью отвлечься, не принимать его во внимание. Другое дело микрообъект. Для того чтобы определить координату любой элементарной частицы – ее местоположение в пространстве, ее также нужно осветить пучком фотонов. Но ввиду чрезвычайной ее малости под воздействием пучка фотонов она приобретет добавочный импульс и мгновенно изменит свое местоположение в пространстве. Так что в данном случае при определении координаты частицы это воздействие приходится учитывать.

В неклассической науке объект «сам по себе», безотносительно к средствам наблюдения, недоступен для познающего субъекта. Знания об объекте не отделимы от экспериментальной установки, с помощью которой мы их получаем. Эту особенность познания микромира можно сформулировать в таких терминах: описание микрообъектов в квантовой теории, в отличие от классической физики, не носит *объектного* характера.

То же самое характерно и для релятивистской физики. В этой теории, изучающей движение тел со скоростями, соизмеримыми со скоростью света, полагается, что пространственные и временные промежутки, а также масса тел – не являются абсолютными, как это было в классической физике: их значение зависит от того, в какой инерциальной системе отсчета они определяются. Рассматриваемые величины здесь также не являются объектными. Их определение требует ссылки на ту систему отсчета, в которой они измеряются. С точки зрения специальной теории относительности (СТО) мы не можем спросить, какова, скажем, длина того или иного стержня, не указав, какую систему отсчета мы имеем в виду. Это все равно, что спросить, с какой стороны стоит дом: справа или слева, не уточнив, относительно чего.

Аналогично обстоят дела и в еще одной, ныне бурно развивающейся дисциплине – синергетике. Она изучает человекоразмерные системы, включающие в себя человека[1]. Для таких систем

[1] См. *Степин В С* Теоретическое знание. М., 2000. С. 679–680.

также невозможно построить объектное описание: ведь сам субъект познания включен в них. Характеризуя ситуацию в синергетике, отечественные философы утверждают, что в синергетике невозможна реализация идеи внешнего (мета) наблюдателя.

Возникает вопрос: значит, релятивисты правы и мы действительно не получаем объективного знания о микромире? Нет, неправы. Дело в том, что, сталкиваясь с не-объектностью описания в неклассической и постнеклассической науке, они на этом основании отрицают *объективность* соответствующих теорий, их *адекватность действительности, их относительную истинность.* Между тем, объектность описания и объективность теории – вещи разные. Похожи только слова. Да, описание исследуемых в квантовой теории объектов невозможно без отсылки к средствам наблюдения, к приборам. «Сами по себе» они нам недоступны. Известно, например, что микрообъекты имеют двойственную, корпускулярно-волновую природу. Если, допустим, микрообъект летит к нам из космоса, бессмысленно спрашивать, что движется, волна или частица, без указания на то, какой измерительной аппаратурой он будет зафиксирован. В зависимости от используемых приборов он станет либо частицей, либо волной. Один тип аппаратуры выявляет волновые свойства микрообъекта, другой – корпускулярные. И полная информация о микрообъекте – это сочетание двух этих *взаимоисключающих* образов (взаимоисключающих, потому, что волна это нечто размазанное по всему пространству, а частица – нечто чрезвычайно локализованное).

Не-объектный (точнее – не полностью объектный, потому что у микрообъектов есть свойства, «не привязанные» к прибору) характер описания микромира – следствие специфики исследуемых квантовой механикой объектов и процессов. Таков микрообъект. С этим ничего нельзя поделать: с природой не поспоришь. С этим приходится смириться.

Но, это не значит, что квантовая теория не объективна, в том смысле, что она не адекватна действительности, ну хотя бы в лице всех имеющихся эмпирических данных. Напротив, она подтверждается всеми существующими на данный момент эмпирическими фактами. Нет ни одного экспериментального результата, который противоречил бы ей.

То же и для СТО. Нередко среди неспециалистов высказывается мнение, что теория относительности Эйнштейна – свидетельство торжества релятивизма. Поводом опять-таки служит не-объектный характер этой теории. Иногда, отождествляя систему отсчета с наблюдателем, на этом основании делают даже вывод о том, что

рассматриваемые величины являются субъективными. На самом деле, о наблюдателе в данном случае можно вообще не упоминать: достаточно ссылаться на вполне материальную систему отсчета. Так что, субъективизм здесь не при чем. Не-объектный характер описания объектов СТО не мешает их объективности: используя преобразования Лоренца, мы всегда можем рассчитать величину пространственного или временного промежутка в любой инерциальной системе отсчета.

И не-объектность синергетики не мешает ее относительной истинности. В этой науке ее добиваются точно так же, как и в классической. Пафос книги двух наших отечественных методологов синергетики[1] состоит в том, что, споря с И. Пригожиным, подвергая критике многие моменты его концепции, они стремятся дать более адекватное, по сравнению с пригожинским, описание синергетических систем и процессов. Во имя этого они используют новые научные данные, результаты новых экспериментов, математические выкладки, теоретические рассуждения. Какие бы экзотические свойства не выявляла синергетика в исследуемых ею сложных самоорганизующихся системах, связанных, в частности, с их принципиальной открытостью, нелинейным характером совершающихся в них процессов, непредсказуемостью (в классическом смысле слова) их развития и т.п., идеал объективности работает и здесь.

Мне не раз говорили, что эти рассуждения сложны и недостаточно понятны. Хотя на самом деле ничего такого уж сложного здесь нет. Не нужно только путать *объектность* и *объективность* теорий. Это разные свойства теоретического знания. А вот релятивисты путают их, употребляют одно понятие вместо другого. И, сталкиваясь с не-объектным характером теорий современной физики, они на этом основании ошибочно отрицают их способность давать объективно истинное знание.

Плохо, конечно, когда такие две разные характеристики познания как объектность и объективность обозначаются столь близкими по звучанию терминами. Неизбежно возникает путаница, трудности с пониманием. И прояснить в данном случае ситуацию призвана именно философия. Вспомним, что один из основных тезисов «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна состоит в утверждении, что проблемы философии возникают, как правило, из-за неправильного употребления языка. Именно поэтому Витгенштейн полагал, что «Цель философии – логическое прояс-

[1] *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. М., 2002.

нение мыслей», а «Результат философии не "философские предложения", но прояснение предложений»[1]. Так что мы, распутывая узел проблем, порожденных смешением понятий «объектность» и «объективность», отождествлением нетождественного, находимся, похоже, на верном пути.

Меня спрашивали: нельзя ли для «не-объектности» придумать какое-нибудь другое слово? К сожалению, в дискуссиях между релятивистами и рационалистами употребляются именно эти термины, так что менять здесь что-то, придумывая новые термины, не имеет смысла: это еще более запутает проблему.

Даже сами творцы квантовой теории нередко отождествляли объектность с объективностью. Так, один из создателей новейшей физики, один из преобразователей современного естествознания В. Гейзенберг, характеризуя особенности квантово-механического описания реальности, писал: «...Новая форма описания природы не отвечает прежнему идеалу научной истины...»[2]; или «Пришлось вообще отказаться от объективного – в ньютоновском смысле – описания природы...»[3]. Очевидно, что в данном случае великий физик также отождествлял объектность и объективность и на основании действительно присущей научному познанию не-объектности квантово-теоретического описания микро-реальности делал ошибочный вывод о том, что она не объективна, т.е. не является (относительно) верной, истинной. Что же хотеть в таком случае от философа, не знакомого, как правило, с современной физикой?

Недавно один из наших известных философов науки, глубоко уважаемый мною Владимир Сергеевич Швырев упрекнул меня за то, что я, якобы, впадаю в противоречие, когда, с одной стороны, утверждаю, что кантовская гносеология является наиболее соответствующей современному научному познанию, а с другой – признаю объективность научного знания. Ведь Кант утверждал, что вещь в себе недоступна нашему познанию. О какой же объективности может идти речь? – спрашивает В.С. Швырев[4]. Мне представляется однако, что я, все-таки, права. Думается, что когда Кант говорил о непознаваемости вещи в себе, он имел в виду именно невозможность ее объектного описания. Ведь нам доступны только феномены, но не вещи в себе. И, тем не менее, Кант отнюдь не

---

[1] *Витгенштейн Людвиг.* Логико-философский трактат. М., 2008. С. 90.

[2] *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1972. С 301

[3] Там же. С. 192

[4] *Швырев В С* Идея предпосылочности научного знания и современный конструктивизм // Конструктивизм в теории познания. М.: Изд-во ИФ РАН, 2008. С. 52–55.

сомневался в способности теорий быть относительно истинными. Рассуждая о естествознании, он в качестве критерия истины называл эксперимент[1]. Он полагал, что классическая галилей-ньютонова механика является истинной теорией. Его вера в эту теорию была настолько сильна, что явилась даже причиной ошибочности некоторых его естественнонаучных представлений. Известно, например, что он считал, что представления Ньютона о пространстве и времени являются верными на все времена именно потому, что они были встроены в истинную теорию.

3. Можно ли выбрать преимущественную (относительно истинную) теорию?

Объективность теории не тождественна их истинности. Истинность – это нечто большее, чем просто согласие теории со всеми имеющимися эмпирическими данными. И установление истинности – дело сложное. Начнем с того, что обычно в научном познании формулируется не одна, а две или более теоретических концепции, которые в равной мере хорошо согласуются со всеми имеющимися эмпирическими данными. Они являются эмпирически эквивалентными и конкурируют между собой, поскольку имеют различное теоретическое содержание. Можно сказать, что они обе адекватны действительности, если под действительностью понимать эмпирию, но какая из них истинна, т.е. соответствует вещи самой по себе, это нужно еще установить.

Перед учеными встает вопрос, как выбрать между эмпирически эквивалентными теориями? Некоторым подспорьем выступают методологические соображения, так называемые внеэмпирические критерии, типа сравнительной простоты, красоты теорий, принципа соответствия (способности теорий не отбрасывать старое, уже апробированное знание) и т.д. Но это, конечно, лишь вспомогательные соображения. Даже ориентируясь до поры до времени на них, ученые ждут новых экспериментальных результатов, которые бы были способны убедить их в преимуществах одной из теорий. И, как справедливо утверждают некоторые философы науки, наиболее ценными при этом оказываются те предсказания, в которых утверждается существование явлений, процессов или эффектов, которые являются новыми, ранее неизвестными науке[2]. Это долж-

---

[1] См *Кант Иммануил* Соч на немецком и русском языках М Наука, 2006, сноски на с 19 и 21, где Кант говорит об эксперименте как о критерии истинности

[2] На факторе новизны предсказаний особенно настаивал отечественный методолог С В Илларионов См *Илларионов С В* Теория познания и философия науки М., 2007 С 36–38

ны быть *пред*сказания, а не *после*сказания, не *ретро*сказания. Естественно, что при этом предполагается, что эти предсказания оправдываются. В глазах ученых они свидетельствуют о том, что именно этой теории удалось «ухватить» какие-то стороны вещи самой по себе, познать кусочек истины.

Но прежде чем проверить успешность и предсказания, и даже ретросказания, нужно справиться с одной трудностью – теоретической нагруженностью фактов. На это с особой силой указали представители постпозитивистской философии науки. Они верно подметили, что факты науки теоретически нагружены. При этом они считали, что основная трудность заключается не просто в том, что в науке нет «сырых» данных. Она в том, что в интерпретацию эмпирических данных включается и та фундаментальная теория, которая является основой парадигмы. Нет данных, независимых от господствующей теоретической парадигмы; существует *тотальная парадигмальная зависимость эмпирических данных.* Используя терминологию американского философа науки Клиффорда Хукера, этот тезис можно перефразировать и так: парадигмы (он говорил о фундаментальных научных теориях) «внутренне глобальны»[1]. Они определяют собой все имеющиеся эмпирические данные.

Как известно, постпозитивистское направление в философии науки не было однородным. Внутри него существовали два подхода к реконструкции познавательного процесса в науке, в известном смысле противоположные друг другу. Представители одного из них (К. Поппер, И. Лакатош) пытались обосновать наличие у науки особого эпистемологического статуса, понимая под этим ее способность добывать объективно истинное знание о мире. Сторонники другого (Н.Р. Хансон, Т. Кун, П. Фейерабенд) отрицали этот статус. Но как бы ни различались эти два подхода, приверженцы и того, и другого *разделяли мнение об отсутствии в познании парадигмально независимых данных.*

То, что оба, столь различных, направления отрицали существование парадигмально независимых фактов, прошло как-то мимо внимания отечественных исследователей знаменитых дискуссий 60-х, 70-х гг. в постпозитивистской философии науки. Так что это наше утверждение может показаться им удивительным или сомнительным. Тем не менее, оно верно.

В самом деле, П. Фейерабенд, настаивал на том, что нет никаких доводов для разделения и различения теорий и наблюдений, т.е опираясь на явление теоретической нагруженности фактов, он,

[1] *Hooker C A* On Global Theories// Philosophy of Science 1975 Vol 42, № 2

преувеличивая эту нагруженность, считал и факты теориями. Но это же утверждали и представители противоположного подхода – К. Поппер и И. Лакатош. И. Лакатош формулировал свою мысль так: «Опытное доказательство фактуальных предложений невозможно»[1]. Но особенно отчетливо представил рассматриваемую позицию Поппер. Он писал: «Утверждения об экспериментальных результатах – всегда интерпретации ...интерпретации наблюдаемых фактов в свете теорий. И это одна из главных причин, почему так обманчиво легко осуществить верификацию теории, и почему мы должны занять очень критическую позицию по отношению к нашим теориям, если мы не хотим при проверке теории попасть в порочный круг»[2].

В самой по себе констатации теоретической нагруженности фактов науки, которая содержится в цитате из работы Поппера, нет ничего неверного. Но как будет показано ниже, он упускал из вида одну существенную деталь, и это делает его утверждения о невозможности эмпирического обоснования научного знания, т.е. верификации теорий, не соответствующими реальному положению дел в науке.

Понимание взаимоотношения теории и эмпирических данных, развиваемое в рамках постпозитивистской философии, оказалось причиной весьма драматического поворота событий в философии науки. Т. Куна и П. Фейерабенда принятие этого тезиса привело к концепции несоизмеримости теорий; отрицанию эффективности когнитивных и даже рациональных доводов в процессе смены парадигм научного мышления; к отказу от наличия преемственности в развитии научного познания и, в конечном счете, к замене философии науки социологией познания.

Не решили задачи рациональной реконструкции процесса развития научного знания и представители первого подхода. Несмотря на отдельные конкретные достижения в ее решении, Лакатош пришел, в конце концов, к выводу, что окончательный вердикт в вопросе о том, какая из конкурирующих теорий «лучше», выносит «научная элита». И значительную роль в таком пессимистическом выводе автора методологии исследовательских программ сыграло его неверие в существование данных, независимых от парадигм.

Конечно, концепция несоизмеримости выросла не на пустом месте; она имеет гносеологические корни в реальной истории науки. Но сторонники этой концепции преувеличили значение этих

---

[1] *Lakatos I* Philosophical Papers Vol 2 Cambridge, 1978 P 16.

[2] *Popper K* The Logic of Scientific Discovery, Hutchinson & Co, London, 1959

корней. И подвела их, главным образом, разделяемая ими *холистская* идеология. Для позитивизма (какими бы негативными чертами это направление ни обладало) главным методом исследования научного знания был скрупулезный анализ, базирующийся на вычленении элементов теоретических систем и поиске связей между ними. Реконструкция развития научного познания как целого строилась на основе проделанного анализа, на результатах проведенной аналитической работы. В своей попытке оттолкнуться как можно дальше от позитивизма, сторонники постпозитивистской философии нередко *исходили* из целостности, принимали ее как данность.

Позитивисты искали предложения наблюдения, т.е. предложения, лишенные теоретических терминов. В длительных дискуссиях выявилось, однако, что таких предложений в науке нет. Тезис об отсутствии в научном познании предложений наблюдения был взят на вооружение и постпозитивистами. Однако в своей попытке доказать, что все в науке много сложнее, чем представляли себе позитивисты, постпозитивисты пошли значительно дальше. Для них вообще не существовало различий между теорией и эмпирией: все настолько пронизано теорией, что фактически существует только теория. Кроме того, они отрицали наличие даже нежестких, подвижных границ между метафизикой и теоретическим знанием; для них не существовало истории науки, хотя бы относительно независимой от истории ее социо-культурного окружения и т.д. Эти утверждения несомненно содержали в себе долю истины, но в целом холистская установка воспрепятствовала тому, чтобы они смогли увидеть, что далеко не все в науке так уж связано и перепутано.

Так, вопреки постпозитивистским представлениям о целостности эмпирического базиса, он имеет четко выраженную и внутренне дифференцированную структуру. В нем можно выделить два уровня. Один из них (нижний) – уровень фиксации эмпирических данных, их описание. Второй – уровень объяснения этих данных. *Объяснение осуществляется средствами базисной теории парадигмы.* Данные первого уровня также имеют богатую и сложную теоретическую интерпретацию. *Но базисная теория парадигмы в эту интерпретацию не включается; интерпретация данных нижнего уровня осуществляется средствами других теорий.*

Вернемся, как и обещали, к цитате из Поппера (см.: с. 286 данной работы) и еще раз вчитаемся в нее. В ней можно выделить два утверждения. а) «Наблюдения и в еще большей степени предложения наблюдений и утверждения об экспериментальных результатах

всегда являются интерпретацией наблюдаемых фактов... интерпретацией в свете теорий». И б) «И это одна из главных причин, почему так обманчиво легко осуществить верификацию теории и почему мы должны занять очень критическую позицию по отношению к нашим теориям, если мы не хотим при проверке теории попасть в порочный круг»[1].

Утверждение *а* верно, так что на первый взгляд непонятно, как оно могло привести Поппера к неверному выводу, содержащемуся в утверждении *б*? Нам представляется, что дело здесь в том, что Поппер не проводит упомянутых выше различений между двумя уровнями интерпретированных данных. И не указывает, о *каких* именно интерпретирующих теориях идет речь на каждом из этих уровней. Поппер упускает из вида уже упоминавшийся выше момент: доминантные теории парадигм *не включаются* в интерпретацию данных первого уровня. Эти данные интерпретируются *другими* теориями, отличными от базисных теорий парадигм. Парадигмальные теории включаются в интерпретацию только на втором уровне, на котором происходит объяснение данных первого уровня. В связи с этим данные первого уровня могут быть квалифицированы как парадигмально независимые, как подлинные факты науки. Так что более тщательная реконструкция научного факта показывает, что, вопреки Попперу, в реальном познании нет круга в аргументации при доказательстве или проверке теории.

Проиллюстрируем сказанное на двух примерах. Один из них простой, прозрачный, не обремененный никакими излишними деталями. Привожу его для того, чтобы была ясна сама идея. Другой сложнее, он взят из живого научного познания – а именно, из наиболее интересной и бурно развивающейся дисциплины – современной космологии. Рассмотрим вначале первый.

Вообразим себе, что мы живем во времена, когда люди не знали, какова форма Земли. Выдвигаются два предположения: 1) Земля плоская; 2) Земля имеет шарообразную форму. Для того чтобы выяснить, какое из них верно, проводится «эксперимент»: наблюдают, как исчезает корабль за горизонтом: сразу или сначала исчезает его нижняя часть, потом постепенно средняя и, наконец, верхняя. Если корабль сразу исчезает за горизонтом, то верна первая гипотеза: *Земля плоская.* Если же он исчезает постепенно, то верна вторая – *Земля имеет шарообразную форму.* Известно, что корабль удаляется вторым способом, так что результат наблюдения под-

[1] *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson & Co, London, 1959. P. 90.

тверждает вторую гипотезу (Земля имеет форму шара), и, следовательно, именно она верна.

Правда, дело здесь осложняется тем, что полученный экспериментальный результат может рассматриваться как подтверждающий и первую из гипотез (Земля плоская), достаточно только добавить еще одно допущение, предположив, что свет не распространяется по прямой. (Соответственно, верность второй гипотезы обусловлена «принятым по умолчанию» предположением, что свет распространяется прямолинейно.) Так что фактически мы имеем дело не с двумя гипотезами, а с двумя парадигмами. Обозначим их $П_1$ и $П_2$ Каждая из них состоит из двух предположений:

$П_1$ а) Земля плоская и б) свет не распространяется по прямой;

$П_2$ а) Земля шарообразная и б) свет распространяется прямолинейно.

Но мы сейчас не будем принимать во внимание это усложнение. Нам важно подчеркнуть: наблюдаемый в случае с кораблем результат наблюдения, подтверждающий гипотезу о шарообразности Земли, является не зависимым, ни от первой, ни от второй парадигмы. В него не вовлекаются ни термины, в которых сформулированы поверяемые гипотезы, ни термины допущений о характере распространения света. (Эти гипотезы привлекаются, когда речь идет об объяснения наблюдаемого факта: корабль исчезает постепенно. Объяснение звучит так: он исчезает постепенно, потому что Земля круглая). Так что этот пример свидетельствует против утверждения Поппера о том, что в науке нет основы для независимой эмпирической проверки гипотез.

Хотя то обстоятельство, что гипотезу о плоскостности Земли можно спасти введением предположения о том, что свет не распространяется по прямой, усложняет картину. Оказывается, что на основании одного и того же эмпирического наблюдения можно подтвердить две прямо противоположных друг другу парадигмы. Это свидетельствует о том, что на основании одного экспериментального подтверждения сделать верный выбор между конкурирующими парадигмами часто оказывается невозможно. Требуются другие данные. В случае с формой Земли человечество получило их, наблюдая лунные затмения, совершая кругосветные путешествия[1]. Затем, на основании закона всемирного тяготения удалось

[1] Уже Аристотель упоминал лунные затмения в качестве аргумента в пользу шарообразности Земли Аристотель знал, что лунное затмение происходит пото-

рассчитать более точную форму Земли – она имеет форму сплюснутого шара и т.д Путь к обоснованию преимущественной теории не прост. Но что делать? Другого пути у нас нет

Рассмотрим второй пример. Если первый пример в научном познании не фигурирует – специально такого эксперимента никто не ставил, были просто наблюдения людей за удаляющимися кораблями (поэтому я и взяла слово эксперимент в кавычки), то второй пример взят из зрелой науки, современной космологии. В 1998 г. было сделано открытие чрезвычайной важности. Было обнаружено явление, послужившее основанием для выдвижения гипотезы о том, что наша Вселенная не только расширяется, но расширяется с ускорением. Гипотеза об ускоренном расширении Вселенной была выдвинута на основании наблюдения за сверхновыми звездами В процессе наблюдения было обнаружено, что для далеких галактик, в которых расположены эти сверхновые, существует отклонение от одного из важнейших законов стандартной космологической модели – закона Хаббла В этом законе устанавливалась *линейная* зависимость между скоростью «разбегания» галактик и расстоянием до них. Было зафиксировано, что видимая яркость сверхновой убывает быстрее, чем должно было бы следовать из закона Хаббла. На этом основании была выдвинута гипотеза о том, что Вселенная расширяется *с ускорением* И ответственность за это возложили на фактор антитяготения. Т.е предположили, что во Вселенной существует не только тяготение, но и антитяготение.

Ученые рассуждали так: если бы во Вселенной было только тяготение, то она расширялась бы с замедлением, ее расширение сдерживалось бы ньютоновской силой гравитации. Кстати сказать, так оно и было примерно до 8 млрд лет после Большого взрыва А потом стало превалировать антитяготение, оно стало дополнительной силой, которая, препятствуя гравитации, стала ускорять расширение Вселенной. Было выдвинуто предположение, что причиной антитяготения является так называемая *темная энергия.*

Ну хорошо, скажет нетерпеливый читатель. Это все понятно, но что из этого следует? Нас ведь интересует здесь не сама по себе космология, а эпистемологический вопрос: как была подтверждена гипотеза об ускоренном расширении Вселенной? И не возник ли при ее подтверждении порочный круг, о котором говорит Поппер?

му, что Земля оказывается между Луной и Солнцем Поскольку тень от земного диска представляет собой дугу, Аристотель приходил к выводу, что Земля имеет окрулую форму См *Аристотель* О небе Соч в 4 т Т 3 М , 1981 С 339–340

Нет, не возник. И это не сложно показать. Утверждение о более быстром, чем это следует из стандартной модели, убывании светимости звезд – это результат прямого наблюдения и измерения. Разумеется, и теоретической интерпретации, включающей в себя большой теоретический материал. Из работ специалистов-космологов следует, что к моменту наблюдения нужно было уже знать закон Хаббла; уметь определять расстояние до звезды по ее яркости и красному смещению[1]; следовало выбрать звезды с подходящей величиной красного смещения – оно должно было быть достаточно большим, чтобы отклонение от закона Хаббла могло проявиться. Нужно было знать особенности сверхновых, хотя бы для того, чтобы из двух типов этих звезд отобрать для наблюдения более подходящие (были выбраны сверхновые типа Ia, обладающие наибольшей яркостью) и т.д. Но для нас важно отметить: *в интерпретации результата наблюдения, подтверждающего гипотезу об антитяготении и темной энергии, сама эта гипотеза не участвует* Ведь полученный результат состоял в утверждении, что яркость сверхновых убывает быстрее, чем это следует из стандартной космологической модели. Очевидно, что здесь (как и в случае с наблюдением за удаляющимся кораблем, рассмотренном в предыдущем примере) и речи нет ни об антитяготении, ни о темной энергии. Именно это обстоятельство и сделало этот результат фактом, подтверждающим гипотезу об ускоренном расширении Вселенной.

Существовало и альтернативное объяснение факта дополнительного убывания яркости сверхновых. Его пытались объяснить тем, что идущий от звезды свет поглощается космической пылью. Но вскоре это объяснение было, как говорит один из наших космологов, «надежно снято»[2]. И для этого не потребовалось большого числа эмпирических доказательств. Тут оказался возможным так называемый «критический эксперимент», который сразу помог выбрать одну из двух гипотез.

---

[1] При наблюдении спектров далеких галактик было установлено, что длина волны света, поглощаемого химическими элементами в атмосфере удаленных галактик по сравнению с длиной волны света, поглощаемого теми же элементами на Земле, меняется в сторону ее увеличения (смещается в сторону красного конца спектра) В этом состоит суть красного смещения В современной космологии считается, что это явление свидетельствует о том, что галактики удаляются друг от друга, и Вселенная расширяется

[2] *Чернин А Д* Темная энергия и всемирное антитяготение // УФН Т 178, № 3 С 276

История, вкратце, такова. Была зафиксирована сверхновая с красным смещением, заметно большим той его величины, которая характерна для времени, когда существовал баланс между тяготением и антитяготением. Это означает, что упомянутая сверхновая в момент ее наблюдения находилась в том состоянии, в каком она была, когда в мире преобладало тяготение, и Вселенная расширялась с замедлением. Тогда эффекта убывания яркости звезды, вызванного ускоренным расширением Вселенной, еще не существовало, и, следовательно, поток энергии от звезды должен был быть максимально большим.

Между тем, гипотеза поглощения света космической пылью приводила к прямо противоположному выводу. Согласно ей для очень удаленного источника, каким и была наша сверхновая, поглощение света должно быть тем большим, чем дальше находится звезда. Т.е. видимая яркость звезды должна была быть много меньше, чем в случае верности гипотезы об ускоренном расширении Вселенной. Было проведено измерение потока энергии от звезды. Результат подтвердил гипотезу об ускоренном расширении Вселенной и не подтвердил предположение о поглощении излучения звезды космической пылью.

Для многих философов науки (в том числе и для Поппера) два уровня теоретической интерпретации, на которые указывается в данной статье, оказываются как бы «склеенными» и интерпретированный факт предстает как единое целое. Но если мы не «расклеим» их, если за кажущейся целостностью не сумеем увидеть внутренней дифференцированности, мы не сможем понять, как возможно существование парадигмально независимых данных, необходимых для реализации процедуры верификации теорий. Различение рассматриваемых уровней дает возможность разорвать «порочный» круг, о котором говорит Поппер, и который существует-то только в головах некоторых философов науки.

«Внутренняя глобальность» парадигм на самом деле не является глобальной; она не захватывает весь имеющийся в наличии эмпирический материал: существует слой данных, «сопротивляющихся», «не подчиняющихся» ей. И утверждения сторонников тезиса несоизмеримости теорий о том, что в научном познании нет парадигмально независимых данных, оказывается мифом. Так что возможность эмпирического обоснования теорий существует.

4. Аргументы против культурной версии эпистемологического релятивизма

У концепции эпистемологического релятивизма, как считают его сторонники, есть еще одна область приложения. Речь идет о взглядах на научное знание как на развивающуюся систему. Рассмотренные выше аргументы релятивистов имеют отношение к *синхронному*, вертикальному разрезу научного познания, взятому в статике. А в случае развивающегося знания имеется в виду *диахронный* его срез. Поскольку главной интригой здесь выступает взаимоотношение научного знания с культурой, этот тип релятивизма можно охарактеризовать как *культурную версию эпистемологического релятивизма.* Это стоит подчеркнуть, потому что термин «культурный релятивизм» – релятивизм в оценке различных культур – обозначает нечто другое.

В процессе смены фундаментальных научных теорий меняются многие параметры теоретических систем – интерпретация фактов, цели и ценности научного сообщества, истолкование методологических принципов, критерии оценок теорий. Вопрос в том, насколько радикальны такие изменения. Если теоретические системы действительно оказываются разобщенными, изолированными друг от друга, так, как изолированы, скажем, шпенглеровские цивилизации, тогда действительно здесь можно говорить о полном релятивизме научного познания. Ведь даже если здесь и можно поднимать вопрос об истинности знания, то речь может идти только о «внутренней истине»: у каждой парадигмы, у каждого этапа развития науки – своя истина[1].

У этого типа релятивизма также есть свои гносеологические корни. Только в отличие от рассмотренной выше разновидности эпистемологического релятивизма они коренятся не в познаваемом объекте, а в особенностях самого субъекта познания. Подлинным субъектом познания выступает не отдельный индивид, а человеческое общество в целом, взятое на том или ином этапе своего развития. (Этот тезис немецкой классической философии был направлен против концепции «гносеологической робинзонады».) Это верно

[1] «Каждая культура создала для себя свое собственное естествознание, которое только для нее истинно и существует столько времени, сколько живет культура...», – писал приверженец этой точки зрения О. Шпенглер. См.: *Шпенглер О* Закат Европы. Т. 1. М.; Петроград, 1923. С. 406.

и для синхронного аспекта научного знания, но там на первый план выступают особенности *объектов* современной постнеклассической науки.

Тезис об обусловленности познавательного процесса системой культуры, развиваемый представителями немецкой классической философии, как-то вышел сейчас из моды. Модным стало под субъектом познания понимать отдельного индивида – так называемого эмпирического субъекта. Это кажется более правдоподобным и естественным. Действительно, как это понимать: субъектом познания выступает общество в целом? Разве все человечество вовлечено в разработку той или иной научной проблемы? Разве это общество, а не конкретный биолог сидит за микроскопом? Разве это человечество открыло клетку, а не английский ученый Роберт Гук? Разве релятивистская физика была открыта обществом в целом, а не знаменитым ученым, имя которому А. Эйнштейн? Конечно, все это так. Познает, конечно же, отдельно взятый конкретный ученый. Но выступает он при этом как представитель всего человеческого общества. Он не мог бы совершать свои исследования, если бы не был вооружен необходимыми для этого знаниями и материальным оборудованием, которое было выработано или его современниками или же предшествующими поколениями ученых. Он должен овладеть языком, а язык – это общественное явление; получить образование и вместе с ним те научные знания, которые необходимы ему для разработки той или иной научной теории, а эти знания, опять-таки добыты не им, а предшествующими поколениями ученых. Короче, чтобы заниматься наукой, он должен овладеть определенными продуктами духовной и материальной культуры.

Сама по себе обусловленность познавательной деятельности культурой еще не порождает релятивизм; это, скорее, источник культурной релятивности, культурной относительности научного знания, его зависимости от культуры. Ученые, описывая объекты и процессы природы, смотрят на них через призму существующей в это время культуры – системы научного знания, образования, созданных материальных средств познания, общепризнанной научной картины мира, мировоззренческих установок. Благодаря этому, здесь возникает то же явление, на которое мы указывали, рассматривая синхронный аспект научного познания. Я имею в виду *не-объектный* характер описания природных процессов. Только, повторяю, в данном случае не-объектность имеет свою

причину не в природе познаваемого объекта, а в природе познающего субъекта. Субъект воспринимает познаваемый объект *не непосредственно,* а через призму культуры. Эта призма прозрачна, ее присутствия часто не замечают, но она неустранима.

Ну, и добавьте еще один фактор: вместе с развитием научного познания происходит смена культурных установок, а, значит, и изменение субъекта познания. По поводу одного и того же явления, одного и того же природного процесса последовательно сменяющие друг друга субъекты познания могут формулировать различные теории, часто прямо противоположные друг другу. Меняются критерии оценок этих теорий. То, что воспринималось как верное, истинное на одном этапе развития культуры, может восприниматься как неверное, ложное на последующих этапах. Четырнадцать веков считалась истинной геоцентрическая система мира; после работ Коперника и Галилея она начала восприниматься как ложная. Вот здесь и возникает искушение сделать релятивистские выводы: ведь релятивистски ориентированные исследователи науки уверены, что геоцентрическая система не только *считалась*, но и *была* действительно верной, истинной для своего времени, так же как гелиоцентрическая – для своего. Это означает, говорят они, что истина носит лишь «внутренний» характер.

Что можно противопоставить этому типу релятивизма? Я полагаю, что это просто неверная позиция. Многие современные исследователи науки попали под сильное влияние тех постпозитивистских исследователей феномена научного познания, которые были настроены слишком «революционно» и радикально и стремились доказать отсутствие у науки особого эпистемологического статуса. Речь идет о работах Н.Р. Хансона, Т. Куна, П. Фейерабенда. Современные релятивисты вместо того, чтобы проверить и перепроверить все утверждения, сделанные в рамках этого подхода, просто *поверили* им. Вот это, пожалуй, главное. Реалисты и рационалисты в своем противостоянии релятивистам скрупулезно исследуют выдвигаемые этими последними аргументы, проверяя их на соответствие с реальной наукой. А релятивисты обычно не утруждают себя такой деятельностью. Но ведь чтобы понять, как развивается наука, нужно отказаться от всех ходячих мифов о научном познании и основывать теоретическую реконструкцию познавательного процесса на тщательно изученном материале истории науки и современной научной практики.

Могут возразить, что сам Кун был прекрасным историком науки. Конечно, был. И историю науки, и современную научную

практику он, конечно, знал отлично. Но Куна, как и его сторонников, подвела принятая им, осознанно или неосознанно, *холистская* и излишне *революционная* эпистемологическая позиция. (Известный отечественный философ науки Н.Ф. Овчинников иронически называл такую позицию «революционарной».) Обратив, например, внимание на историческую изменчивость критериев оценки и отбора теорий, они сильно преувеличили ее. Их картина науки стала напоминать гераклитовский мир, где, как известно, все только течет и изменяется. Это и привело их к концепции «внутренней» истины и релятивизму.

То же можно сказать о целях и ценностях научного сообщества. Сравнивая, например, аристотелевскую физику с физикой Галилея и Ньютона, многие современные исследователи феномена научного познания полагают, что аристотелевская наука имела совсем другие цели, по сравнению с наукой Нового времени, что у нее были другие задачи, поэтому сравнивать их бессмысленно. То, что утверждала аристотелевская наука, полагают они, например, что тела падают с разной скоростью в зависимости от их массы, было справедливо для эпохи Аристотеля, а утверждение, что они падают с равной скоростью, независимо от массы – для физики Нового времени[1].

Думается, что приверженцы такой точки зрения гипертрофируют различия между наукой Аристотеля и галилей-ньютоновой физикой. Конечно, аристотелевская физика отличалась от науки Нового времени. Хотя Аристотель и ссылался на опыт, он его понимал совсем не так, как Галилей или Ньютон. Его наука была созерцательной, экспериментов он не делал. Вместе с тем, задачи, которые он ставил перед познанием, были *теми же,* что и у Галилея и Ньютона, да и у современных ученых. Целью Аристотеля было верное, истинное описание природы. Эта позиция была выражена в его известном тезисе: *в познании следует двигаться от более явного для нас к более явному по природе*[2]. И именно эта цель делает его физику наукой, хотя и ошибочной по содержанию. Дело было не в целях Аристотеля, а в методах. Именно они были неверны или несовершенны. Созерцательный характер его физики, понимание опыта как просто наблюдения, отказ от вмешательства

---

[1] *Хайдеггер Мартин* Время картины мира//Время и бытие Серия «Мыслители XX века» М · Республика, 1993. С. 41–63

[2] *Аристотель* Физика // Соч. в 4-х т Т 3 М Мысль, 1981 С 61

в естественный ход вещей не дали ему возможности получить знание, «явное по природе». Верно, что мнение Аристотеля о том, что тела падают с разной скоростью, зависящей от массы, соответствовало показаниям наших органов чувств, но ведь уже элеаты знали, что наши чувства могут обманывать нас, и истина постигается разумом.

Все это значит, что в процессе развития научного знания меняется не все. «Нечто» сохраняется и на фактуальном уровне, и на уровне методологических критериев оценки теорий. И этого «нечто» оказывается достаточным, чтобы поколебать не только эпистемологический релятивизм, возникающий при исследовании «синхронного» аспекта научного познания, но и его культурную версию.

Подведем некоторые итоги. Мы проанализировали гносеологические истоки эпистемологического релятивизма. Наша цель была показать, что эти истоки коренятся в реальных трудностях познавательного процесса, с которыми сталкиваются ученые на пути к достижению объективно истинного знания. Эти трудности действительно существуют, но, как мы пытались обосновать, сторонниками релятивизма они преувеличиваются. В реальном научном познании многие из них успешно преодолеваются.

Вне поля нашего рассмотрения остались психологические и социальные корни эпистемологического релятивизма, которые играют очень большую роль в том, что в настоящее время релятивистские тенденции в философии науки расцвели так бурно. Но это уже отдельный вопрос, требующий самостоятельного рассмотрения.

Л.А. Маркова

Смена базовых оснований философии науки

Осмысление научного мышления в рамках философии и эпистемологии науки прошлого века представлено двумя тенденциями. С одной стороны, получил развитие до некоторого логического предела (у сторонников логического позитивизма, например) такой взгляд на познавательное мышление, который предполагал независимое от человека существование изучаемого наукой мира. Этот мир воспринимался как не-Я человека, как полностью (в идеале) отстранённый от всех его личностных характеристик. Однако чем ближе удавалось приблизиться к этому идеалу, тем больше возникало вопросов по поводу возможности устраниться от субъекта в получаемом результате. Неизбежно напрашивался вывод, что само отношение субъект-предмет перестаёт работать, когда субъект из него полностью удаляется. Наука – это уже не изучение природы, а изучение языка.

В результате начинают бурно развиваться социологические исследования научного знания как конструируемого социальными средствами. В крайних вариантах этого подхода теперь уже предмет изучения воспринимается как лишний, не нужный. И опять-таки устранение из отношения субъект-предмет одной из его составляющих (на этот раз предмета) приводит к тому, что само это отношение перестаёт работать. Научная деятельность - уже не деятельность по производству знания о мире, а какая угодно другая: по достижению карьерных целей, по установлению отношений с коллегами, издателями, поставщиками экспериментального материала и т.д. Наука теперь не понимается как деятельность по изучению природы, как познавательное отношение субъекта к предмету.

Несмотря на очевидную противоположность этих двух подходов к изучению науки, нельзя не увидеть, что в каждом из них в равной степени просматривается ориентация на субъект-пред-

метное отношение. Только в классической науке «ставка» делается на предмет изучения, именно он делает научное исследование научным, а в неклассике и тем более в постнеклассике всё внимание философов и социологов сосредоточено на социальном полюсе в отношении субъект-предмет. Но если те и другие исследования зашли в тупик, не следует ли задуматься над возможностью понять науку, устранив из числа доминирующих в её интерпретации именно отношение субъект-предмет?

Расставим некоторые акценты в понимании научного мышления, которые заставят усомниться, на мой взгляд, в возможности понять *сегодня* это мышление исключительно как субъект-предметное отношение.

В исследовательской познавательной деятельности Нового времени творческая «сила» человеческого ума, как и сила в механике Ньютона, рассчитывалась по *результату* её действия (логика научного знания), из которого сама деятельность и её автор исключались. Соответствующим образом строились физический эксперимент и логика научной теории. Отношение субъект-предмет всегда оставалось центральным и все направления в философии науки, пусть разными способами и с неодинаковым успехом, выводили за пределы логики субъекта деятельности. Аналитическая философия при этом воспринималась как наиболее последовательно проводившая именно эту линию в анализе научного знания. *Опора на понятия субъект и предмет порождала неизбежно целый комплекс сопряжённых с ними идей и представлений, которые, как казалось, в своей совокупности позволяли получить исчерпывающее понимание научного знания, в котором и воплощалась суть науки.* Учёный при этом воспринимается таким образом, что *чем выше его профессионализм, тем в большей степени он способен исключить свое присутствие в получаемом результате.* Учёный с его личностными характеристиками и исследовательской деятельностью является чем-то вроде контекста, который необходим для производства знания, но всегда остаётся за его пределами, никак логически с ним не связан.

Составляющей этого контекста является масса особенностей окружающего человека социального мира, но не только. Этот контекст формируется также множеством второстепенных, не имеющих прямого отношения к тем или иным аспектам исследовательской деятельности деталей. Если же какие-то элементы контекста (неважно, существенные для познавательной деятельности или

нет, главное, что они *внешние* по отношению к предмету исследования) оказываются внедрёнными в получаемый результат, то их воздействие может быть только отрицательным, нарушающим достоверность знания, его истинность и объективность. При этом роль субъекта как *активного* начала в научной деятельности как раз и состоит в том, чтобы освободить получаемый результат от вкрапления в него своих собственных характеристик. Очевидно, что это свойство знания не присваивается им автоматически, оно есть результат именно деятельности субъекта по самоустранению.

Предмет изучения, природу, тоже можно рассмотреть как контекст научной деятельности. Любой акт научной работы предполагает наличие определённого круга природных явлений в качестве предмета исследования, который необходим как определяющий содержание и логику получаемого результата, но как природный, материальный он остаётся за пределами логики. В этом роль субъекта и предмета в процессе познания совпадают. Для того чтобы этот процесс мог реализоваться, необходимо наличие предмета, существующего самого по себе, полностью независимого от субъекта и воспроизводимого в знании как таковой. Субъект тоже оказывается необходимым для познавательного процесса как находящийся за его пределами, только в этом случае знание будет объективным и истинным. В ходе теоретического конструирования или проведения эксперимента учёный направляет свои усилия именно на то, чтобы получить знание, свободное от своего собственного влияния как человека, знание о природе самодостаточной, независимой от познающего её учёного.

И учёный как субъект, и предмет изучения формируют контекст, абсолютно необходимый для осуществления познавательной деятельности. Мы имеем две составляющие этого контекста, одинаково значимые для исследования именно в качестве отсутствующих в его результатах. Человек во всей совокупности своих свойств, и физических, и духовных (прирождённые способности, образование, трудолюбие и пр.) в качестве условия, фона, контекста исследовательской деятельности остаётся за пределами получаемого результата. Природа в её управляемости законами как материальная структура, самодостаточная и независимая от человека, тоже выступает как необходимый контекст (условие) производства знания и тоже остаётся за пределами его логической структуры.

В прошлом веке оказались проработанными два направления в исследовании научного мышления. Полное (во всяком случае, в идеале) устранение учёного и его деятельности из логики получаемого результата привело к целому ряду трудностей, и много усилий было потрачено на то, чтобы рассмотреть возможности присутствия субъектных характеристик в знании. Работа в этом направлении привела исследователей к устранению из научного знания природного объекта как предмета изучения, предмет конструируется социальными средствами.

В классической науке с точки зрения получаемых результатов все субъекты познания одинаковы, во всяком случае, индивидуальные особенности, отличающие их друг от друга, не имеют значения для содержания знания. Субъект один, мы имеем *монологику*. Предмет тоже один, он никак не меняется в своей самодостаточности и независимости от деятельности субъекта. Поскольку именно предмет определяет логическую структуру знания, его истинность и объективность, то и истина может быть только одна. Другое дело, что истина не может быть абсолютной, она всегда относительна[1]. Только благодаря этому и реализуется непрерывное развитие науки: всегда сохраняется возможность усовершенствовать знание, сделать его более точным благодаря тому, что за его пределами остаётся не до конца освоенный наукой предмет.

В прошлом веке понятие контекста перестаёт восприниматься как нечто само собою разумеющееся и не требующее специального рассмотрения. В первую очередь это относится к субъектному полюсу познавательного процесса. Не буду сейчас воспроизводить всего разнообразия точек зрения по этому поводу[2], отмечу только, что главным результатом были выводы об угрозе релятивизма. Предмет исследования оставался одним и тем же в каждом конкретном случае, а субъектов, его изучающих, – много. И у каждого субъекта (тот или иной исторический период, культура, социаль-

---

[1] Об очень непростом содержании понятия относительность истины глубоко и содержательно рассуждает Е А Мамчур в книге «Образы науки в современной культуре» М Канон+, 2008

[2] В отечественной философии науки споры и дискуссии группировались в значительной степени вокруг идей В С Степина, которые он высказывал в многочисленных публикациях докладах, дискуссиях См , например, книгу *Степин В С* Теоретическое знание Структура, историческая эволюция М Прогресс-Традиция, 2000 О классическом и неклассическом мышлении в науке см *Лекторский В А* Эпистемология классическая и неклассическая УРСС М , 2001, *Микешина Л А* Философия познания М Прогресс-Традиция, 2002

ные условия, религиозные убеждения, научные сообщества, коллективы научных лабораторий, отдельный учёный и пр.) свой результат изучения того или иного предмета, своя истина.

Если в интерпретациях классической науки субъект полностью (в идеале), со всеми своими особенностями, устранялся из научного результата, то теперь, наоборот, научное знание воспринимается (по крайней мере, в крайних вариантах социологического анализа науки) как содержащее в себе, в том числе и индивидуальные черты своего создателя, особенности его деятельности. Случайность и произвол становятся господствующими понятиями в социологических исследованиях науки, которые претендуют при этом на традиционно философскую проблематику: на анализ науки с точки зрения истинности научного знания, его объективности, экспериментальной проверяемости и т.д.

Выход из положения затрудняется двумя главными, на мой взгляд, обстоятельствами. Во-первых, уже невозможно отказаться от полисубъектности, как в силу развития самой философии, включая аналитическую (где особенно болезненным был отказ от моносубъектности и монологики), так и в силу процессов, происходящих в естествознании после научной революции XX века. Во-вторых, сохраняется представление о едином предмете. Один предмет логически несовместим с множеством субъектов. Много субъектов – много истин. Один предмет – возможен только один истинный результат его изучения.

В последние десятилетия намечаются не очень чёткие, правда, но всё-таки пути выхода по преодолению возникших трудностей. Прежде всего, я имею в виду появление и в философии, и в естествознании понятия наблюдатель. И, во-вторых, новую интерпретацию понятия контекст[1]. Но прежде остановлюсь на непосредственно породивших их проблемах координации, общения между субъектами. Их не только много, они претендуют (в отличие от

[1] Понятие «контекст» – одно из наиболее «работающих» в современных трудах по изучению научного мышления. Важно, однако, что это понятие сопряжено с целым рядом других, не менее значимых для разрешения возникающих в философии науки проблем. С точки зрения формирования некоторого целостного понятийного базиса, заступающего на место классического фундамента научного мышления, не могу не отметить книгу И.Т. Касавина «Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008. Автор рассматривает в этом труде такие, не очень ещё привычные (во всяком случае, в качестве основополагающих), для современного исследователя понятия как контекст, дискурс, смысл, диалог и ряд других.

одного единственного субъекта классической логики) на формирование содержания и логики научного знания через включение в него своих собственных личностных, субъектных в самом широком смысле слова, характеристик. Отсюда неизбежный интерес к возможностям соотнесения, координации, логической связи между ними. Создаются философские концепции диалога, интерсубъективности, коммуникации.

Наличие в науке споров, дискуссий, конфликтов никогда не отрицалось ни историками, ни философами, ни социологами. Однако все формы общения между учёными выносились за пределы логики получаемого результата. Когда же исследователи науки стали исходить из того, что какие-то черты личности учёного, а вместе с тем элементы социума, культуры, экономики и пр. неизбежно включаются в научное знание в процессе его создания, тогда появилась необходимость как-то объяснить, понять формы кооперации между учёными. Это становится особенно важным, так как способы общения между учёными совпадают, согласно новым базовым основаниям концепций науки, с проблемой возможности или невозможности логической совместимости теорий-парадигм, прежде всего между вновь возникшей и господствующей на данный момент.

Действительно, если предпочтение отдаётся субъектному полюсу в интерпретации научного знания, то и логические отношения между теориями рассматриваются, прежде всего, как отношения между субъектами, их создавшими. При такой исходной установке приходится или искать логику во всём разнообразии коммуникативных связей между учёными в период создания ими новой теории и её конкурентной борьбы с другими теориями, или ограничиться эмпирическими исследованиями[1]. Наиболее логически обоснованными среди появившихся в последние десятилетия концепций науки с ориентацией на субъект деятельности являются, на мой взгляд, диалогика В.С. Библера и теория коммуникаций Н. Лумана. Во всяком случае, они избежали двух тупиковых, как мне представляется, путей развития идей в этой области: или приспособить каким-то образом прежнюю классическую логику к новым реалиям в науке и философии, «разбавив» её, в крайнем слу-

[1] На эту и родственные ей темы я писала в своих книгах: Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: Канон+, 2004; Человек и мир в науке и искусстве. М : Канон+, 2008.

чае, некоторыми уступками в пользу сторонников новых подходов, или же вообще отказаться от логики и погрузиться в эмпирию деятельности, разговора, повседневных ценностей и целей[1].

В диалогике общение между учёными, их исследовательская деятельность, для того чтобы не оказаться за бортом логического, содержательного строя возникающего знания, должны «управляться» базовыми основаниями мышления соответствующего исторического периода. Диалог между учёными ведётся как *спор логических начал*. Так, в ходе научной революции начала прошлого века стали проблемными такие понятия, как пространство, время, причинность, элементарность, и ряд других. Причём новое истолкование не отменяло их прежнего значения, и они продолжают играть роль в естествознании и философии как проявляющие свои новые качества именно в диалоге. В этом можно убедиться на примере принципа соответствия или принципа дополнительности, которые свидетельствуют о том, что история дисциплины (в данном случае физики), а значит, и субъект, который эту историю делает, включаются в саму структуру знания. Диалогическое общение-спор учёных в области логических начал мышления оказывается работающим в формировании и функционировании научного знания нового типа, неклассической науки.

Обратим внимание на следующий аспект диалогического общения. Много культур, много типов мышления, много субъектов. Каждый субъект формируется условиями (контекстом) своей деятельности. Условия (культура, социум, образование, религиозные убеждения и пр.) разные, поэтому и субъектов много, моносубъектная логика становится полисубъектной. А как обстоят дела с предметом? Библер настаивает на предметности мышления, которая становится ещё более очевидной, по его мнению, в условиях диалога и полисубъектности. По его словам, мир бесконечно возможен, и «чем больше собеседников, тем более «колобок» бытия плотен, непоглощаем, загадочен, выталкиваем «вовне» мысли»[2]. Библера можно понять так, что каждый познавательный акт является деятельностью субъекта по «выталкиванию» познаваемого

[1] О трудностях и проблемах, с которыми сталкиваются и которые пытаются решить современные социологи при изучении общества можно прочесть в книге: *Смирнова Н.М.* Социальная феноменология в изучении современного общества М.: Канон+, 2009.

[2] *Библер В.С* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 312

предмета за пределы мысли. Поскольку участников диалога в идеале бесконечно много, то с каждым следующим шагом в развитии науки познаваемый мир становится всё более независимым, далёким от человека, а знание о нём всё более совершенным. Но такое формирование предмета оказывается возможным только благодаря появлению всё новых и новых субъектов деятельности, и проблема их появления становится не менее актуальной, чем конструирование предмета и знания о нём. Деятельность субъекта не просто отстраняет мир (пусть и как возможный) от учёного, но формирует и самого субъекта, и этот мир *заново* из контекста исследовательской деятельности. Идея самодетерминации играет огромную роль в философии Библера, тщательно им разрабатывается и в русле этих исследований соотношение субъекта и предмета приобретает принципиально иное значение, чем это было в классике.

Отказ от моносубъектности предполагает другое понимание возникновения нового в науке. Новое знание не выводится из прошлого знания как его совершенствование, как ещё один шаг на пути к более глубокому постижению субъектом (одним субъектом!) природы, а возникает как бы на пустом месте, из контекста, который знанием не является. Во всяком случае, далеко не все его составляющие имеют отношение к научному знанию и его проблемам (социальные условия, психологический климат в научном коллективе, финансовые возможности и т.д.). При этом исследователь науки оказывается вынужденным как-то ответить на достаточно трудный вопрос: каким образом получаемое знание вписывается в уже существующую теоретическую структуру, если оно в своём происхождении никак логически с ней не связано?

Новый результат рождается из контекста, и часто исследователи, особенно социологи и историки, рассматривают его как формирующийся произвольно, вне всякой связи с теми проблемами, которые предстоит решить естествоиспытателю. Об этом свидетельствует, например, социологический анализ работы лаборатории (К. Кнорр-Цетина, Б. Латур, С. Вулгар и др.). В этом случае в число элементов контекста могут быть включены все сосуществующие с научным исследованием факторы условий работы, каждый из которых, в свою очередь, образует свой круг связей и отношений, и так до бесконечности. В контекст работы лаборатории оказывается втянутым, таким образом, практически весь окружающий мир. Контекст утрачивает какую бы то ни было опреде-

лённость, в логическом пределе он один и тот же в каждом конкретном случае (его формирует бесконечное число элементов), и непонятно, как он может выдать именно данный научный результат, отличный от любого другого.

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос, надо как-то уйти от бесконечности, которая устраняет особенность и уникальность каждого случая производства знания, т.е. именно то, ради чего и был осуществлён переход к пониманию исследовательской деятельности с точки зрения её субъектного полюса. В тех случаях, когда те или иные авторы имеют дело с пониманием творчества в науке, появляются тенденции истолковывать контекст акта производства знания с точки зрения его двойной функции: контекст не только является необходимым *условием* решения возникших в науке проблем, но и сам *формируется состоянием дел в науке*. Если считать контекст ответственным за новое содержание и логическую структуру получаемого результата, то принимаются во внимание и соответствующие его составляющие, в первую очередь т е, которые в голове учёного ещё не представляют собой актуализированного в языке (словах, рисунках, чертежах), готового вступить в конкурентную борьбу с уже существующими теориями, знания, но являются чем-то вроде проекта, замысла будущего результата.

Из уже сказанного можно сделать некоторые выводы относительно новой роли фундаментальных для классической науки понятий, о которых говорилось в самом начале статьи (истинность, объективность знания), и которые базировались на соответствующем понимании отношения субъект-предмет. Сама по себе идея о возможности включения тем или иным способом субъектных характеристик в получаемое научное знание (а значит и в предмет изучения, который и воспроизводится в знании), при любом её развитии, означает нарушение чёткости границы между субъектом и предметом. Субъект, определённые свойства которого становятся приемлемыми для характеристики предмета, *опредмечивается*, а предмет, приобретая субъектные черты, *субъективизируется*. У субъекта и предмета появляются *общие* для них свойства. Не случайно в последние десятилетия так активно обсуждается проблема истинности знания в науке. Действительно, нарушается такой важный принцип в интерпретации знания как убеждение в том, что любое включение в него субъектных характеристик работает против его истинности, ослабляет его позиции в конкурентной

борьбе. Получается, что чем успешнее разрабатывается тема новой роли субъекта в исследовательском процессе, тем сомнительнее становится значимость истины, понимаемой как соответствие знания предмету, который должен быть максимально освобождён от субъектных характеристик.

Посмотрим с новых позиций на книгу Т. Куна «Структура научных революций» и на те многочисленные дискуссии, которые велись по её поводу. Сегодня для нас важно отметить моменты, которые в своё время отодвигались на второй план и не воспринимались как существенные. Я имею в виду тот факт, что все теории-парадигмы, принимавшие участие в конкуренции, и вновь возникшие, и старые, рассматривались, по-прежнему, как *результат* творческого акта в голове учёного, уже актуализированный в языке, готовый к восприятию его как оппонентами, так и сторонниками автора. Верно, что придавалось большое значение исторической ситуации, культуре, философии, религии и другим обстоятельствам рождения нового в науке, включая и личностные отношения внутри научного сообщества. Всё это играло роль в формировании, в том числе и логической структуры знания, но *исключалось влияние проблемной ситуации* в науке на формирование именно этих, а не других ситуаций (контекстов) возникновения нового знания. Получалось, что новая парадигма определяется в своём содержании и логике обстоятельствами, не имеющими ничего общего (или очень мало) с наукой. Не было *взаимо*влияния, влияние было однонаправленным (во всяком случае, именно такое влияние было доминирующим), от субъекта к предмету. Отсюда – трудности в обосновании истинности знания.

Но если истина не может быть полноценным критерием для оценки теории, что же таким критерием является? Согласно Куну и многим другим исследователям, работающим в русле социологии науки, из числа конкурирующих теорий выбирается победительница в результате согласия большинства членов данного научного сообщества в пользу такого выбора. При этом имеется в виду, что все теории-парадигмы, участвующие в борьбе, имеют право на это участие *как научные*, и даже после поражения сохраняют свою историческую и логическую значимость. Но если они оказались побеждёнными, ложными, что же позволяет считать их научными и включать в историю *науки*? М. Мамардашвили, рассматривая ситуацию рождения нового в естествознании с позиций своей философии, считает, что научная идея вообще не зависит от количества

учёных, которые её признают. Она становится научной сразу же, как только сформировалась в голове учёного, даже если она ещё никому, кроме её автора, неизвестна. Задача учёного сделать родившуюся в его голове мысль доступной для понимания *другими*, актуализировать её в языке, обосновать, доказать её истинность. Истинность того, что уже *есть* как заслуживающее признания в качестве *научного*[1].

Если признать, что истинность не является обязательным условием признания теории научной, что же тогда делает её таковой? В последние годы всё чаще на передний план выдвигается понятие смысла. Именно смысл делает теорию научной, и обнаруживается он в ней в том случае, когда *научная* теория рождается из *не*науки (логика из *не*логики, философия из *не*философии и т.д.). Речь здесь как раз идёт о том, что новая идея возникает не из произвольного, случайного контекста, а из контекста, который, не являясь наукой (логикой, философией...), формируется, тем не менее, в сопряжении с проблемами, подлежащими решению в этой области человеческой деятельности. Потребности самой науки «выбирают» из бесконечного количества элементов мира те, которые помогут ей преодолеть вставшие на её пути трудности. Именно такого рода *активность* «субъектного полюса» (проблемной ситуации) в отношении контекста (который включает в себя и соответствующие элементы предмета) позволяет получить результат, обладающий научным *смыслом*. Неважно, окажется этот результат истинным или ложным. По большому счёту это неважно и для классической науки. Ведь согласно её логике все теории, в конце концов, опровергаются как ложные, сохраняя при этом свой научный статус. Вместо истины на передний план выдвигается понятие смысла.

Но одно дело, когда в исследованиях науки при возникновении затруднений в тех или иных случаях начинают «мелькать» понятия, ранее не игравшие существенной роли, а теперь, вроде бы, помогающие взглянуть на эти трудности с новых позиций, а совсем другое – сделать их элементами целостной логической системы. Такого рода попытка предпринята Ж. Делёзом в разных его работах, главной из которых с этой точки зрения является книга «Логика смысла»[2]. Любопытно, что анализ базовых оснований

---

[1] См.: *Мамардашвили М К* Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.

[2] *Делез Ж* Логика смысла. Раритет. М., 1998.

классической логики Делёз осуществляет через рассмотрение логической структуры *предложения*, хотя в своей профессиональной биографии он практически не соприкасался с аналитической философией и напрямую не участвовал в разворачивавшихся там дискуссиях.

Отмечу наиболее интересные, с моей точки зрения, для рассматриваемых в этой статье вопросов моменты в философской логике Делёза[1].

Делёз убеждён в том, что главным, базовым в предложении не является ни отношение предложения (которое может быть понято как имя) к денотату, ни манифестирующий (выражающий) себя в предложении субъект, ни способ включения предложения в совокупность общих понятий. Такая позиция совпадает с положением дел в той же аналитической философии, где полное исключение субъекта из логических структур научного мышления привело к попыткам как-то учитывать личностный аспект в получаемом в науке результате. В свою очередь, это направление исследований заставило многих логиков усомниться в возможности построить логику, опираясь на неизбежную, вроде бы, хаотичность и случайность личностных характеристик. И в том, и в другом случае исследования зашли в тупик, и это заставило логиков метаться между двумя полюсами, что далеко не способствовало логической убедительности их построений. Ни выдвижение на передний план отношения предложение – денотат, ни рассмотрение субъекта как выражающего себя в качестве основания предложения не привели к желаемым результатам. Под вопрос, в качестве обсуждаемого, было поставлено и такое свойство предложения, как аналитичность, его исключительная зависимость от других предложений, а никак не от денотата или субъекта. Выводы, которые отсюда напрашиваются, сближают ситуацию в аналитической философии с логикой Делёза.

В философском осмыслении предложения, которое выражает собой особенности мышления как такового, Делёз предлагает выйти, по существу, за пределы общепринятых большинством логиков таких отношений предложения как отношение к денотату, к субъ-

[1] В отечественноё литературе тоже проводятся исследования, посвящённые понятию «смысл». Хочу обратить внимание на раздел 3 «Коммуникация и смысл» в коллективной монографии: Коммуникативная рациональность. Эпистемологический подход. Отв. ред. И.Т. Касавин. РАН Институт философии. М., 2009. С. 183–213.

екту (манифестация), к совокупности существующих понятий (сигнификация). Он не считает возможным взять в качестве основополагающего, базового для предложения (и для мышления в целом) ни одно из этих отношений.

Денотация (обозначение или указание) говорит об отношении предложения к внешнему положению вещей, которое *индивидуализируется* и включает в себя те или иные тела, качества, количества, связи. Отдельные слова соединяются с *конкретными* образами, которые и должны представлять положение вещей. Изо всех образов, ассоциирующихся со словом, надо выбрать тот, что соответствует именно этому комплексу. Выбор определяется интуицией, которая выражается в форме: это – то, это – не то. Отдельные слова в предложении играют роль пустых форм для отбора образов. Они не являются универсальными понятиями, а лишь формальными сингулярностями (единичностями), функция которых – чистое «указание». Примерами таких формальных указателей или индикаторов являются слова: вот, это, то, здесь, там, вчера и т.д. С логической точки зрения критерием денотации выступает её истинность или ложность. Истина означает, что образ правильно подобран, а ложь – что денотация не заполняется.

Второе отношение предложения заключается в связи между предложением и субъектом, его часто называют манифестацией, благодаря которой денотация становится возможной. Манифестация может рассматриваться как базис, основание двух других отношений предложения, но только на уровне *речи*, пусть даже безмолвной (вспомним внутреннюю речь у Выготского). Лишь в этом случае Я первично по отношению к понятиям и вещам, к миру. Однако значения содержатся в речи имплицитно, только в *языке* они самодостаточны и раскрыты как таковые, и предложения могут выступать при этом не иначе как предпосылка или вывод. И это имеет место до манифестирования субъекта и даже до обозначения положения вещей. Делёз вспоминает два определения человека Декартом: как разумного животного и как Когито. Первое требует развёрнутого определения понятий (что такое животное? что такое разумное?), а последнее понимается тут же, как только высказывается. Только отношение между словом и понятием обладает необходимостью, тогда как другие отношения её не имеют. Последние остаются произвольными, пока рассматриваются непосредственно, и избегают этой произвольности, когда слова, выражающие их, отсылаются к понятиям. Манифестаторы задают об-

ласть *личного*, действующего как принцип всех возможных денотаций, и речь здесь идёт не об истине или лжи, а о достоверности или иллюзии.

Однако в порядке языка манифестация уже не может выступать как основа денотации или сигнификации. Здесь предложение выступает только как предпосылка или вывод и как означающее понятий до манифестирования субъекта и до обозначения положения вещей. При этом имеется в виду следующее: «...значение предложения всегда обнаруживается посредством соответствующей ему косвенной процедуры, через его связи с другими предложениями, из которых оно выводится или, наоборот, которые можно вывести из него»[1].

В то же время предполагаемое первенство сигнификации над денотацией содержит в себе проблему. Когда мы рассматриваем предложение как вывод, когда мы говорим «следовательно», мы делаем его объектом утверждения. Тем самым мы оставляем в стороне предпосылки и утверждаем предложение само по себе, независимо от них. Предложение указывает на положение вещей независимо от импликаций, устанавливающих его значение. Но при этом надо, чтобы предпосылки были действительно истинны, для чего необходимо отойти от чистого порядка импликации и связать предпосылки с предполагаемым обозначенным положением вещей. Но даже если предпосылки A и B истинны, то из них можно вывести только то предложение, о котором идёт речь (назовём его Z). Отвлекаясь от процедуры вывода, остаётся отделить предложение Z от этих предпосылок и утверждать само по себе, допуская, что Z истинно, раз истинны A и B. Но это предполагает наличие предложения C, остающегося внутри процедуры вывода и не способного от неё оторваться, поскольку C отсылает к предложению D, утверждающему, что «Z истинно, если истинны A, B и C ...», и так до бесконечности. Делёз считает, что *данный парадокс лежит в самой сердцевине и имеет решающее по важности значение для всей теории символического вывода и сигнификации.* Он ничто иное, как парадокс Льюиса Кэрролла, изложенный им в тексте «Что черепаха сказала Ахиллу». «Короче, заключение может быть отделено от предпосылок, но только при условии, что всегда добавляются другие предпосылки, от которых заключение как раз и неотделимо. Всё это позволяет сказать, что ...процедура вывода

[1] *Делез Ж* Логика смысла. Раритет, М., 1998. С. 31–32.

никогда не обосновывает денотацию, ибо последняя уже выполнена: один раз в предпосылках и другой раз в заключении»[1].

Делёз подводит нас к заключению, что мы оказываемся в логическом кругу, образованном денотацией, манифестацией и сигнификацией. Ни одно из этих отношений предложения не является самодостаточным, каждое из них опирается на другое и не служит базой для формирования предложения, а значит, и мысли. Делёз предлагает добавить четвёртое отношение, которое было бы смыслом, и задаётся вопросом: можно ли локализовать смысл в одном из трёх рассмотренных отношений предложения? Внутри денотации такая локализация невозможна, так как денотация выдаёт истинность предложения или его ложность, а смысл не может делать предложение ни истинным, ни ложным. Не может он быть и самостоятельным отношением, где такие характеристики реализуются. Что значит, что имя имеет респондента, что нечто соответствует своему имени? А если вещи не соответствуют своему имени, то что может уберечь их от его потери? Что оградит нас от произвола денотаций, которым ничего не соответствует, от пустоты индексов, т. е. формальных, означающих типа «это» – если и то и другое окажется лишённым смысла? Все обозначения обязательно предполагают смысл, и мы неизбежно оказываемся *сразу* внутри смысла всякий раз, когда что-либо обозначаем.

В *манифестации* сами обозначающие имеют смысл только благодаря Я, которое манифестирует себя в предложении. Я первично, поскольку позволяет речи начаться. Но порядок речи основан на порядке понятийных импликаций значения, и тождество Я, которое говорит или произносит «Я», гарантируется только непрерывностью определённых означаемых (понятия Бога, мира, вещей...). Я первично и самодостаточно в речи, поскольку сворачивает значения, которые должны ещё сами развернуться в порядке языка. Если эти значения разрушаются, если они не обладают внутренней устойчивостью, то личная идентичность утрачивается. Вещи, мир, Бог становятся зыбкими образами того, кто сам едва определён. Таким образом, значение никогда не играет роли последнего основания, поскольку само неизбежно зависит от денотации.

Делёз обозначает ещё одну причину, по которой основание и обоснованное замкнуты в цикл. Если мы определяем сигнификацию как условие истины, мы приписываем ей характеристику, ко-

[1] Там же. С. 35

торую она разделяет со смыслом, так как, обсуждая условия истинности, мы тем самым возвысились над истиной и ложью: ложное предложение тоже имеет смысл и значение. Обусловленное всегда отсылает к условию, а условие – к обусловленному. «Чтобы условию истины избежать такого же дефекта, оно должно обладать собственным элементом, который отличался бы от формы обусловленного. То есть в нём должно быть *нечто безусловное,* способное обеспечивать реальный генезис денотации и других отношений предложения. Тогда условие истины можно было бы определять уже не как форму концептуальной возможности, а как некую идеальную материю или идеальный «слой», то есть не как сигнификацию, а как смысл».[1]

Смысл и есть, по Делёзу, четвёртое отношение предложения, *выражаемое.* В предложении – это бестелесная, сложная и не редуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей, чистое событие, присущее предложению и обитающее в нём. У смысла нет ни физического, ни ментального существования, и нельзя сказать, существует ли смысл в вещах или в разуме. Фактически мы можем судить о нём только косвенно на основе того круга, по которому нас ведут обычные отношения предложения. Только разрывая круг, раскручивая его наподобие ленты Мёбиуса, «мы обнаруживаем отношение смысла как таковое, предстающее перед нами во всей своей несводимости и генетической силе, благодаря которой оживает априорная внутренняя модель предложения»[2].

Гуссерль называет, напоминает Делёз, это предельное отношение выражением. Когда он рассуждает по поводу «перцептивной ноэмы» или «смысла восприятия», он с самого начала отличает их от физических объектов, от всего психологического, логических понятий. Ноэма не дана в восприятии, её статус состоит, как и у смысла, в *не*-существовании вне выражающего её предложения. Но в то же время, смысл не сливается с предложением полностью, ибо в нём есть нечто «объективное», всецело отличающееся от предложения. То, что выражено, не похоже на что-либо в выражении. Смысл развёрнут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям, но не сливается ни с предложением, ни с положением вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он – граница между предложениями и вещами. Смысл и есть со-

[1] Там же. С. 38.
[2] Там же. С. 39–40.

бытие, при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей.

Попытаемся логические рассуждения Делёза соотнести с нашими трудностями в философии и эпистемологии науки, переформулировав ряд его тезисов на более привычный нам язык. Напомню, что развитие в XX веке идей познавательного мышления Нового времени привело к убеждению, что получение истины в естествознании исключительно на базе соответствия получаемых результатов изучаемому предмету при исключении из этого результата следов деятельности по его получению не выдерживает критики по целому ряду вновь возникших проблем. Само по себе соответствие в своей самодостаточности и в изоляции от субъекта деятельности и существующей логической системы знания не может служить базой формирования мысли. Делёз своими средствами, по-своему, выражает то же самое. Такое отношение предложения как денотация (соответствие предложения, слова предмету), полагает он, не может содержать в себе логической необходимости, будет оставаться случайным и произвольным, если слово не будет соотнесено с системой общих понятий, которые уже существуют и делают денотацию осмысленной, а слово обладающим значением. Не может денотация состояться и без субъекта (манифестатора), без деятельности которого ни предложение, ни слово вообще не могут появиться. Денотация сама по себе не базовое основание предложения и мысли.

Но и выдвижение на передний план субъектного полюса, а вернее сказать, рассмотрение его как фундамента мысли, привело, как известно, в социальной эпистемологии науки к погружению большинства исследований в стихию эмпиризма и случайности социальных связей. Делёз, по существу, приходит к такому же выводу. Он пишет о рождении мысли в голове в сфере речи, где человек, собственно, и начинает выражать себя, здесь он первичен. Но все обозначения, все денотации здесь только в возможности, они лишь подозреваются, значения содержатся имплицитно. Только в языке с его порядком построения предложения значения самодостаточны и раскрыты, причём до выражения субъектом самого себя и даже до обозначения вещей. Личностная деятельность произвольна, в ней нет логической необходимости до тех пор, пока она не опирается на обладающие постоянством значений понятия. Поэтому она не может быть логической базой формирования предложения, выражающего мысль.

Наконец, проблема аналитических предложений по-своему присутствует и в логике Делёза. Предложение может быть отделено от предпосылок, от вещей, предметов мира и от субъекта, утверждает он, но только при условии, что всегда добавляются другие предпосылки, от которых заключение как раз и неотделимо. Процедура вывода никогда не обосновывает денотацию, так как последняя уже выполнена: один раз в предпосылках и другой раз в заключении.

Логические выводы Делёза, таким образом, совпадают с теми результатами, к которым пришла в последние десятилетия философия и социология науки. Здесь тоже исследователи пребывают в поиске оснований мышления, которое уже не удаётся обнаружить ни в его предметности, ни в доминировании субъектного полюса, ни в логической структуре научного знания самого по себе.

В то же время Делёз проводит важную, на мой взгляд, мысль о том, что ни одно из этих трёх отношений предложения не перестаёт играть важную роль. Это очень существенный момент в его рассуждениях, который, как правило, отсутствует в позиции оппонентов, дискутирующих в рамках философии, социологии науки. Сторонники предметности мышления, пусть и с целым рядом существенных оговорок, не допускают нарушения объективности знания, которая одна только может обеспечить его истинность. А сторонники доминирования в качестве основания мышления субъектного полюса при доведении своей позиции до некоторого логического предела вообще отрицают какую бы то ни было роль предмета исследования. И на этом основании истинность знания перестаёт быть его значимой характеристикой. Не менее решительны и сторонники понимания науки как совокупности аналитических предложений, формирующих логическую структуру научного знания. Нетерпимость к своим оппонентам объясняется, на мой взгляд, неприемлемостью для нас плюрализма, с которым трудно примириться после многовекового господства монологики. А между тем многие проявления плюрализма уже не одно десятилетие закрепились в философском мышлении и воспринимаются как вполне допустимые. Я имею в виду, прежде всего, многосубъектность, без которой были бы невозможны концепции диалогики, интерсубъективности, коммуникации. Немало трудов было написано на той же базе многосубъектности о разных типах культур и разных способах мышления, о научной рациональности того или иного исторического периода. Но вот логика такого рода мышле-

ния только формируется, и как уже упоминалось выше, понятие смысла играет в этом случае определённую роль.

Делёз раскрывает содержание понятия смысл в разных контекстах, в сопряжении с разными понятиями своей логики. Не могу не воспроизвести одного из направлений в его рассуждениях о смысле, в котором просматривается возможность подвести под его логику наши размышления о контексте как *не*науке, порождающем, тем не менее, именно *науку*. Говоря об отношении смысла и нонсенса, Делёз подчёркивает, что это отношение не то же самое, что отношение между истиной и ложь. Смысл и нонсенс не исключают друг друга, и в этом, пишет Делёз, состоит главнейшая проблема логики смысла. Нонсенс противоположен не самому смыслу, а отсутствию смысла, который он производит. Напомню, контекст производства нового в науке противоположен не науке, а отсутствию науки, именно *науки,* которую он производит.

По Делёзу, смысл не может принадлежать ни одному из рассмотренных им отношений предложения, так как он не предполагает различия, наличия границы между субъектом и предметом, истиной и ложью, индивидуальным и общим. Как уже говорилось выше, в философии, эпистемологии, социологии науки исследователи приходят к неизбежности отказа от такого рода жёстких границ. Классическое мышление продолжает функционировать и в классической науке (её результаты по-прежнему востребованы в обществе), и в быту, на уровне здравого смысла. Но неклассическая, а тем более постнеклассическая наука руководствуются уже другой логикой, где субъект-предметное отношение, истина и ложь, объективность знания, монологика не отрицаются как не нужные, но отступают на второй план. Доминирующими же становятся полисубъектность, плюрализм, смысл, контекст, наблюдатель, точки неразличимости и др. Именно в их сторону смещаются базовые основания мышления, не отрицая и не объявляя ложными основания классического мышления.

Е.Н. Князева

Телесное и энактивное познание: новая исследовательская программа в эпистемологии[1]

В течение последних двух десятилетий в эпистемологии и когнитивной науке интенсивно развивается телесный подход (*embodied cognition*). Внимание фокусируется на «отелесненности» процесса познания, на телесной облеченности всякого познающего существа, на телесных детерминантах познавательной активности человека и других живых существ Когнитивная деятельность рассматривается холистически, целостно, системно: мозг, тело и сознание (психика) человека (живого существа) рассматриваются как единая система

В качестве сопряженной телесности рассматривается другая важная характеристика познания – его энактивность (*enactive cognition*). С позиции энактивизма субъект познания, или когнитивный агент, будь то человек или живое существо, рассматривается как активный и интерактивный: он активно встраивается в среду, его когнитивная активность совершается посредством вдействования в среду. Познание, и восприятие, и мышление сопряжены с действием.

Концепция телесности и энактивности познания развивается в русле натурализованных версий эпистемологии, т.е. с опорой на достижения естественных наук. В ее рамках открывается возможность перекрыть брешь между науками о жизни (*life sciences*), такими, как теория биологической эволюции, нейрофизиология, теория психомоторного действия, и философской теорией познания, и понять жизнь, познание и работу ума и тела в их гармоничном содружестве и в их отношении к феноменологическим исследованиям личного опыта и субъективности человека.

[1] Работа подготовлена при поддержке РГНФ (проект 10-03-00686а).

Эволюционная эпистемология и естественное расширение ее исследовательской программы

Эволюционная эпистемология в той версии, как ее развивали Конрад Лоренц и его последователи, строилась исходя из биологической модели. Предполагалось, что в основе познания, причем и индивидуальной лаборатории человеческого разума, и развития науки и культуры на уровне человеческого сообщества, лежит некий случайностный механизм, продуцирующий разнообразие, на базе которого работает механизм отбора. И когнитивная деятельность индивида (биология познания – первая программа эволюционной эпистемологии), и эволюция знания в культуре (вторая программа в ней) происходят в соответствии с закономерностями биологического типа. Согласно К. Попперу, развивавшему эволюционную эпистемологию по второй программе, для разрешения проблемных ситуаций в науке выдвигаются предположительные теории (это есть случайностный механизм), а затем на этой основе работает механизм элиминации ошибок (это механизм отбора), в результате чего в науке возникает новая проблемная ситуация.

Основополагающая статья Лоренца, в которой он подверг критике кантовскую теорию познания, вышла в свет в 1941 году, т.е. 70 лет назад. Лоренц показал, что кантовские априорные категории суть филогенетически апостериорное знание, возникшее в ходе эволюции человеческого рода. Сама жизнь есть познание. А адаптация представляет собой механизм выживания, и приобретенное знание имеет адаптивную ценность.

Исследовательская программа эволюционной эпистемологии получает ныне естественное расширение. Эволюция живой природы является частью универсального эволюционного процесса, от космической эволюции до социальной эволюции. А современными моделями для описания универсального процесса эволюции природы, человека и человечества являются модели системные, нелинейно-динамические, синергетические. Этот новый подход не есть редукционизм. Он основан не на метафорах, не на понимании когнитивных процессов, развития науки и культуры по аналогии с биологическим механизмом мутаций и естественного отбора, а на раскрытии *изоморфизма* поведения сложных систем, независимо от их природы. Существуют общие паттерны поведения сложных систем, паттерны их кооперативного, когерентного поведения, периодической хаотизации, автопоэзиса, самоорганизации на краю хаоса (самоорганизованной критичности), взрывных процессов

blow up, приводящих или к радикальному прорыву, инновации или к деградации, катастрофе. Поскольку человек является продуктом эволюционирующей природы, а человеческая культура в ее развитии вливается в общее русло универсального эволюционного процесса, постольку образцы поведения сложных систем вообще помогают нам понять способы функционирования и развития когнитивных способностей человека и систем научного знания и представлений культуры.

Новые подходы в эпистемологии и когнитивной науке

В эпистемологии на протяжении последних двух десятилетий складываются новые подходы. Это *когнитивный, феноменологический* и *динамический* подходы. Кратко поясню существо каждого из них.

Когнитивный подход идет в русле усиливающихся общих ориентаций философии на философию науки. Современная эпистемология, в отличие от традиционной теории познания, непосредственно опирается на результаты конкретных наук, изучающих сознание человека (*human mind*), его нейрофизиологическую основу – мозг (*human brain*) – и моторику человеческого тела (*human body*) во всех их проявлениях. Эпистемология использует и обобщает новейшие результаты исследований в эволюционной биологии и генетике, нейрофизиологии и психосоматике, психологии, в первую очередь когнитивной психологии и генетической психологии (психологии развития Ж. Пиаже), психоанализе, психотерапии и психиатрии, антропологии и сравнительной антропологии, лингвистике и нейролингвистике, информатике (то, что известно на Западе как *computer science*) и робототехнике. Эпистемология выступает как философская составная часть широкого и интенсивно развивающегося междисциплинарного научного направления – когнитивной науки (*cognitive science*).

С этой точки зрения выглядит обоснованным провести некоторое терминологическое разграничение между почти синонимичными терминами «эпистемология» и «гносеология». В пользу такого рода разграничения говорит и этимологический анализ этих слов. «Эпистема» (επιστημη) означала в древнегреческом языке «умение», «искусство», «опытность», «знание», «научное знание». «Эпистема» отличалась от «технэ» (τεχνη) как искусства, ремесла, умения, «эмпирии» (εμπειρια) как голой практики, знания, основанного на опыте, и «доксы» (δοξα) как мнения. «Гносеология»

происходит от древнегреческого слова γνοσις, которое означает «познавание», «познание», «знание», «расследование». То есть «эпистема» в большей мере, чем «гносис», связана со знанием, полученным из опыта, укоренена в опыте, собираемом и изучаемом наукой.

Еще один приобретающий все большую значимость подход – это *подход феноменологический*. Внимание сосредоточивается на изучении непосредственного опыта сознания. Обсуждается, в частности, проблема qualia – субъективных качеств опыта сознания, того, что описывает именно «мой опыт в этом мире»: мое переживание цвета заката, мою боль и т.д. Я с его образами восприятия, ментальными трудностями и хитросплетениями, образами своего тела (проприоцепция) – всюду центральным оказывается *опыт* (*experience*) в его конкретной ситуационной определенности. И мир, как он переживается мною здесь и сейчас, – это мой опыт в его пространственно-временной определенности, в его телесности, в моих психомоторных связках с окружающей вещественной средой и интерсубъективных связках с другими Я, коммуницирующими со мной в социуме. Телесный опыт простирается за непосредственные границы человеческого тела в окружающий мир (по Я. фон Икскюлю, Umwelt), который строит тело-сознание, бытийствуя в нем и обустраивая его по своему собственному разумению. Недаром для специалистов в области когнитивной науки и эпистемологии сегодня в качестве наиболее уважаемых авторитетов выступают Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти и другие философы-феноменологи. А Варела называл свою концепцию, в которой он соединял исследование мозга с исследованием опыта сознания, нейрофеноменологией.

Наконец, это *динамический подход*, который является современным продолжением и расширением традиционного эволюционно-эпистемологического подхода, основанного на модели, названной Д. Кэмпбелом «слепые вариации и селективное удержание». В основе динамического подхода сегодня лежат модели нелинейной динамики и теории сложных самоорганизующихся адаптивных систем, каковыми *par excellence* являются когнитивные системы. Динамично сознание – оно есть структура-процесс, т.е. многоуровневая структура, постоянно перестраивающаяся, переориентирующаяся, самообновляющаяся, претерпевающая процесс эволюции, развертывания, усложнения или инволюции, свертывания, деградации, потери возможностей. В одной из книг, в которой начинал развиваться этот подход, он обозначен как "*mind as motion*"[1]. Динамичен опыт – это

[1] Mind as Motion Exploration in the Dynamics of Cognition / Ed. *R F Port* and *T van Gelder* Cambridge MIT Press, 1995

поток впечатлений в сопряжении нашего тела-сознания с миром. Динамична наука – она эволюционирует.

Суть этого подхода сегодня выражает так называемый *triple E approach – Embodied, Embedded and Enactive Cognition.*

Embodied cognition означает, что познание телесно, определено телесными возможностями живого существа двигаться в окружающей среде, действовать, воспринимать мир, а для человека – и размышлять о мире.

Embedded cognition означает, что всякая когнитивная система встроена, укоренена как внутренне – в обеспечивающем ее деятельность материальном нейронном субстрате, так внешне – включена во внешнее ситуативное физическое и социокультурное окружение. Когнитивный акт расширяется в некую ситуацию, обладающую определенными топологическими свойствами. Встроенность когнитивной системы в окружающую среду, таким образом, имеет смысл ситуационности познания. Ситуационность познания (*situated cognition*) – это еще одно важное новое представление внутри динамического подхода. Кстати, это представление может оказаться интересным для специалистов в области социальной эпистемологии, которая заостряет внимание на ситуационности и контекстуальности знания. Знание, как отмечает Н.М. Смирнова, разлито по всему социуму, смысловые конфигурации складываются в социальном опыте и живут в нем как *background knowledge*, они могут быть уловлены «на кончиках пальцев».

Enactive cognition – важнейшее новое представление, введенное в начале 1990-ых годов Ф. Варелой и означающее связь познания с действием. Энактивация буквально означает вдействование. В настоящее время наблюдается настоящий бум в исследовании энактивизма как новой формы конструктивизма в эпистемологии. Результаты исследований в области энактивизма публикуются в журнале «Phenomenology and Cognitive Science», основанном Варелой. Сейчас в этом журнале сосредотачивают свои интеллектуальные усилия его последователи. Но об этом чуть позже.

Телесное познание

С конца 1980-х – начала 1990-х годов в эпистемологии и когнитивной науке интенсивно развивается телесный подход (*embodied cognition approach*). В рамках этого подхода внимание фокусируется на «отелесненности» процесса познания, на телесной облеченности всякого познающего существа, на телесных детерминантах познавательной активности человека и других живых существ. Од-

ним из создателей этой новой концепции был биолог, нейрофизиолог и философ Франсиско Варела, а к числу ее активных сторонников сегодня могут быть отнесены такие ученые, как Рендал Бир, Роберт Брукс, Тимоти ван Гелдер, Антонио Дамазио, Энди Кларк, Жорж Лакофф, Патти Маес, Алва Ноэ, Эрих Прем, Эстер Телен, Эван Томпсон, Тим Цимке и многие другие.

Телесный подход является естественным продолжением динамического (нелинейно-динамического) подхода в эпистемологии, с которым он органично сопрягается. Поэтому для меня выход на телесный подход был совершенно естественным как результат развития синергетического подхода к когнитивной деятельности. Почему? Потому что в рамках телесного подхода когнитивная деятельность рассматривается холистически, целостно, системно, причем в трояком плане.

Во-первых, мозг, тело и сознание (психика) человека (живого существа) рассматриваются как единая система. Изучается взаимная игра мозга, тела и сознания в действии. Утверждается, что тело и разум взаимодействуют «на лету», в самом когнитивном потоке и предстают как некая единая сущность – отелесненный разум или одухотворенное, разумное, познающее тело.

Во-вторых, при объяснении познания подчеркивается, что познающее тело существует как часть мира. Динамический процесс восприятия и мышления совершается через тело и поскольку тело как-то размещено, локализовано, контекстуализировано в мире, встроено в него. Иными словами, организм (тело-разум) и окружающий мир есть единая система. Организм находится в циклическом взаимодействии, структурном сопряжении со средой, а внешняя среда становится частью собственной организации организма, его собственным созданием, создающим его самого.

В-третьих, мозг рассматривается как часть целостной системы организма. Познание совершается не просто мозгом, но и всем телом. Если речь идет о восприятии, то оно есть не просто процесс, происходящий в мозге, а некий вид умелой активности тела, встраивающегося и вдействующегося в осваиваемую им среду. Восприятие – это не то, что случается с нами или в нас, а то, что мы делаем. Поэтому телесное познание есть не процесс продуцирования более или менее абстрактных сущностей, а живой опыт познающего существа, способ его тонкой подстройки к миру, эволюционным продуктом которого оно само является. Этим объясняется также то, что в современной эпистемологии и когнитивной науке придается все большее значение методам феноменологии, идущей от Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти.

С точки зрения концепции телесного познания сегодня подвергается сомнению и становится объектом серьезной критики классическая для эпистемологии и когнитивной науки модель, согласно которой наш мозг обрабатывает информацию, поступающую из внешней среды, и вырабатывает соответствующую реакцию. Осознается принципиальная недостаточность репрезентационализма как до сих пор господствующей парадигмы в когнитивной науке и эпистемологии.

У. Матурана и Ф. Варела, к примеру, обосновывают, что живые системы являются операционально замкнутыми системами, они находятся в циркулярном взаимодействии, структурном сопряжении с «внешней средой», которая на самом деле является частью их собственной организации. Трудно провести границу между тем, что является моим, а что не моим, что внешним, а что внутренним. Кроме того, живые системы – это своего рода китайские шкатулки (или русские матрешки), которые есть целое, находящееся внутри другого целого, а это целое – еще более мощного целого и т.д. Сложные структуры эволюции, как правило, подчинены принципу вложенности, масштабной инвариантности, самоподобия.

Наш мозг и сознание, которое, по-видимому, необходимо связывать не просто с мозгом, но и со всем телом, с его психомоторной деятельностью, – это замкнутые, автономные, самореферентные, относящиеся к самим себе системы. Вспомним в связи с этим, что еще Аристотель в своем сочинении «О душе» говорил о том, что ум движется по кругу, мыслит самого себя. Наш мозг и сознание не просто обрабатывают информацию, поступающую из внешнего мира, они не просто строят внутренние символические репрезентации, которые представляют внешнюю реальность. Они, скорее, устанавливают схемы изменения как проявления и собственной модели организации. Мозг (и сознание) организует внешнюю среду как продолжение самого себя. Знание не есть просто репрезентация. Знание есть определенный соответствующей системой когнитивный процесс, а не составление карты объективного мира в субъективных когнитивных структурах.

Идея о том, что сознание может создавать правильное представление о внешней среде, предполагает наличие некой внешней контрольной точки, с которой можно судить о степени соответствия между представлением и реальностью. Сознание должно обладать способностью видеть и понимать мир с точки, находящейся вне его, что невозможно. Поэтому сознание создает образы реаль-

ности как проявления его собственной организации и взаимодействует с этими образами, модифицируя их в свете текущего опыта.

Телесно ориентированный подход применяется ныне весьма широко и не только к познанию (*embodied cognition*). Телесное воображение (*embodied imagination*) есть активная и креативная форма работы со своей памятью и мечтами, которая может выполнять терапевтическую функцию. Телесная коммуникация (*embodied communication*) понимается как влияние телесных детерминантов на различные виды общения и социального взаимодействия людей.

Телесно ориентированный подход приводит сегодня к радикальному сдвигу в исследовании искусственного интеллекта и искусственной жизни, в конструировании роботов нового типа (*embodied robotics*). Международно признанными лидерами в этой области являются Родни Брукс и Рольф Пфайффер. В своей классической статье «Почему слоны не играют в шахматы?» (1990)[1] Брукс показывает, что физически контактировать с миром гораздо сложнее, чем мыслить о нем в словах или символах.

В конструировании роботов нового типа исходными служат следующие представления:

а) автономное, контролируемое только им самим движение искусственного познающего существа в окружающей материальной среде (робот должен быть реализован как автономный агент);

б) телесность искусственного существа, означающая, что это существо должно быть реализовано как физическая система, способная действовать в реальном мире, причем ее воспринимающие и двигательные системы должны быть координированы (сенсомоторная координация);

в) движение робота, которое определяется не его внутренними репрезентациями, а его прямым и непосредственным взаимодействием с окружающей средой;

г) его взаимодействие с окружающей его средой (экологической нишей) путем избирательных пробных, как бы провоцирующих ее отклики контактов; поэтому сам дизайн искусственного существа принципиально зависит от той экологической ниши, в которую он встроен (экологический баланс);

д) отбор и накопление этим способом информации о среде, причем по линии нескольких независимых, гибко координированных функциональных систем восприятия и двигательной реакции;

---

[1] См : *Brooks R A.* Elephants Don't Play Chess // Robotics and Autonomous Systems. 1990. Vol. 6. P. 3–15

е) способность самостоятельно вырабатывать новые и более адекватные способы оперирования в разнообразной и изменчивой среде, или, как говорят, искусственное существо должно воплощать избыточность, т.е. продолжать удовлетворительным образом функционировать даже в непредсказуемых ситуациях.

Этот подход олицетворяет, по сути дела, начало новой эры в робототехнике: не строго логические умные шаги недвижимой, размещенной на столе вычислительной машины, и не проявление в двигательных операциях одного из предзаложенных алгоритмов, как в традиционном роботе, а самоусовершенствование когнитивных способностей устройства через его материальное движение – познание из движения. Классический подход, согласно которому интеллект есть вычисление, оказывается принципиально недостаточным. Интеллект требует тела и возникает во взаимной игре мозга как части тела, тела во всей его психомоторной активности и окружающей среды. Интеллект проявляется в способности движения и взаимодействия с реальным миром, а также в адекватном ответе на изменяющиеся условия внешней среды.

Суммирую основные положения концепции телесного познания[1]. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической[2] определенности человека как земного существа. Устроено по-разному – значит познает мир по-разному.

Если раньше гносеологи говорили, что познание *теоретически* нагружено (т.е. то, что мы видим, во многом определяется имеющимися у нас теоретическими представлениями), то ныне, в рамках современных эпистемологических представлений, можно утверждать к тому же, что познание *телесно* нагружено.

Существуют телесные нити, управляющие разумом. Психосоматические связи строятся по принципу нелинейной циклической причинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации. Отстаивая единство тела и духа, М. Мерло-Понти отмечал, что дух есть «иная сторона

---

[1] См. об этом подробнее: *Князева Е.Н.* Телесная природа сознания // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФ РАН, 2009. С. 31–54.

[2] Мезокосм – это мир средних измерений, к которому адаптировался человек в процессе жизни и познания. Это когнитивная ниша человеческого существа. Термин был введен Г. Фолльмером. См.: *Фолльмер Г.* По разные стороны мезокосма / Пер. Е.Н. Князевой // Человек. 1993. № 2. С. 5–11.

тела. Он прочно внедрен в тело, поставлен в нем на якорь»[1]. Телесно восприятие человеком самого себя. По его словам, «Я не перед своим телом, Я не в своем теле, скорее Я и есть мое тело».

По-своему рельефно это представление было выражено уже Фридрихом Ницше в 1881 г.: «Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ... Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, – мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить – значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, – мы не можем иначе»[2].

То, что познается и как познается, зависит от телесной организации живого существа и встраивания его в мир. Таксы, например, имеют удлиненное тело и поэтому приспособлены для охоты в норах.

Структуры восприятия и мышления зависят от «синергий тела», от сенсомоторного опыта, которому соответствуют определенные нейронные структуры. Когнитивные структуры могут быть соотнесены с определенными сенсомоторными схемами. Любопытно, что представление о «телесных схемах», или «рисунках тела» ввел Мерло-Понти. «Телесные схемы», с его точки зрения, определяют возможности интенциональности сознания. Причем можно говорить не только об интенциональности сознания, но и об интенциональности тела. Телесные схемы – это не просто восприятия «моего бытия», но тот особенный стиль, который организует движения моего тела и определяет его взаимодействия с окружающей средой. «Психологи часто говорят, что телесные схемы являются динамическими... Действительно, их пространственные характеристики не похожи на пространственные характеристики объектов внешнего мира или "пространственных ощущений"; они фиксируют не *пространственность положения*, а *пространственность ситуации*»[3]. Играющий легко перемещает себя на момент в различные воображаемые ситуации, ему доставляет удовольствие изменять свою среду. Заболевшего человека тяготят не

---

[1] *Merleau M* Le Visible et l'invisible Paris Gallimard, 1964 P 316

[2] *Ницше Ф* Веселая наука // Соч В 2-х т Т 1 М Мысль, 1990 С 495

[3] *Merleau M* Phénomenologie de la perception Paris Gallimard, 1945 P 116

столько телесные недомогания, сколько необходимость отказаться от своего привычного стиля жизни, ограничивать свою активность, т.е. изменить, как говорит Мерло-Понти, «глобальный рисунок своего тела». Например, головная боль означает не просто боль в голове, но и невозможность сконцентрироваться над книгой, которую я читаю, наслаждаться музыкой, которую я слушаю, увлеченно общаться с другом, которого давно не видел. Болезнь воспринимается мной не как нарушение функционирования моего биологического тела, а как распад мира, в котором я живу.

Телесное познание есть движение и действие. Воспринимающий и мыслящий ум есть тело в движении. По словам Анри Бергсона, «наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект». Хайнц фон Фёрстер отмечал: «Хочешь познавать, научись действовать!» и «Действуй так, чтобы умножать возможности для выбора!» Мы видим не глазами, а руками и ногами. Знания не пассивно приобретаются организмами как когнитивными агентами, но активно строятся ими. Живые организмы как целостные системы активно взаимодействуют с элементами окружающей среды, конструируя ее и находясь в процессе конструирования самих себя под ее влиянием.

Познание человека телесно, ибо оно обусловлено мезокосмически выработанными способностями человеческого тела видеть, слышать, ощущать. Глаз человека приспособлен к определенному «оптическому окну», отличающемуся от «окна» некоторых насекомых, питающихся нектаром (пчелы, бабочки, муравьи), способных видеть в ультрафиолете. Ухо устроено так, что слышит в определенном «акустическом окне», оно не способно воспринимать ультразвуковые сигналы, которыми пользуются для коммуникации некоторые животные, такие как дельфины и летучие мыши. И если мир голубя окрашен в пять цветов, перед бабочками открывается неожиданное великолепие мира в ультрафиолетовом свете, недоступное человеческому глазу, ночные животные (волки и другие хищные звери), как правило, не различают цветов, т.е. видят мир черно-белым, а палитра красок мира, предстающая перед человеческим глазом, широка и включает в себя множество цветов и оттенков цвета, то не имеет смысла вопрошать, каков подлинный цвет мира.

Поэтому мир, как отмечал Варела, может быть охарактеризован не посредством атрибутов, а посредством потенций. Мир предоставляет возможности для его познания. Принцип предоставления

возможностей (*affordances*) был введен Ульрихом Найссером. Эти возможности могут быть реализованы или не реализованы в зависимости от когнитивных способностей соответствующего живого существа, определяемых, в том числе и его телесной организацией. Мерло-Понти был прав, утверждая, что «тело есть способ обладания миром». Сам живой организм в соответствии со своей собственной природой отбирает те стимулы внешнего мира, к которым он будет чувствителен. Тело можно рассматривать как прибор, инструмент познания мира, познания себя в мире, мира через себя и себя через мир.

Та часть окружающего мира, к которой адаптировался человек в ходе эволюции и которая обусловлена особенностями его телесной организации, характеризуется сторонниками эволюционной эпистемологии как мезокосм.

Человек как субъект познания осваивает доступный ему фрагмент мира. Он имеет свою когнитивную нишу, потому что он наделен именно такими способностями познания как существо «среднего мира», или, как говорят, мезокосмическое существо. Имея определенную телесную организацию, человек может когнитивным образом осваивать, визуально воспринимать, слышать и ощущать этот мир. А другие живые существа, имея иную телесную организацию, – можно исследовать здесь и таракана, и паука какого-то – осваивают и строят свою, соответствующую возможностям их телесной организации среду. Каждое существо имеет свой жизненный мир, строит свое окружение, свою экологическую и когнитивную нишу.

Философы давно задавались вопросом «Что значит летучей мышью?», т.е. способны ли мы увидеть мир таким, каким его видит летучая мышь. Эстонский зоолог Якоб фон Икскюль блестяще описал особенности когнитивных и жизненных миров различных живых организмов, введя понятие Umwelt – специфического окружающего мира, к которому приспособлен и который строит себе всякий биологический вид. Он показал, что когнитивный мир человека принципиально отличен от мира клеща, вороны или собаки, и разные живые существа фактически живут в разных мирах, часто не пересекающихся друг с другом. Эти миры различны и по цветовой гамме, и по аудио наполнению, и по значимости запахов, и по способности восприятия времени (различной скорости восприятия живых существ).

Эпистемологи говорят в этой связи о перцептивной замкнутости сознания. Ухо человека, например, когнитивно закрыто к ультразвуку. «Различные виды способны воспринимать различные свойства этого мира и ни один из видов не может воспринимать все свойства вещей, какие они могут нам демонстрировать (конечно, без применения искусственно созданного инструментария)»[1]. А для юмовского ума перцептивная замкнутость есть одновременно его когнитивная замкнутость, т.е. то, что недоступно восприятию, не может быть познано.

Когда говорится о мезокосмичности человеческого познания, то имеется в виду опытное, эмпирическое познание человеком мира, видение человеком мира невооруженным глазом. Человек способен перешагивать границы мезокосма, своей когнитивной ниши, к которой он эволюционно приспособлен, создавая искусственные продолжения своих глаз, ушей и рук и выходя на теоретический уровень познания. Но и наиболее абстрактные теоретические построения фундаментальной науки часто несут печать непосредственности восприятия человека, наделенного телесностью. А как иначе себе представить теорию струн или аромат кварков. Конечно, наглядность часто вредна для высоко абстрактных построений, но от нее трудно полностью избавиться, особенно на начальных этапах их возникновения, когда велика роль метафор и образов визуального мышления.

В рамках телесного подхода утверждается, что сознание несет в себе телесную природу. Это вовсе не означает, что сознание может быть сведено к функциям мозга. Сознание, как подчеркивали многие сторонники этой концепции, в том числе Варела, есть эмерджентное свойство и мозга, и тела человека, т.е. его свойства не выводимы и не могут быть предсказаны из свойств соматического уровня организации человека, включая и нейрофизиологические процессы в коре головного мозга и в центральной нервной системе.

Представление о телесности познания тесно связано с представлениями о ситуационности познания и его энактивированности, связанности с действием. Телесное познание означает познание территоризированное, расположенное в определенном пространстве жизни, которое топологически и темпорально структу-

[1] *McGinn C.* Can We Solve the Mind-Body Problem? // Philosophy of Mind. L., N.Y.: Routledge, 2003. P 439.

рировано. Когнитивная система встроена, укоренена как внутренне – в обеспечивающем ее деятельность материальном нейронном субстрате, так внешне – включена во внешнее ситуативное физическое и социокультурное окружение. Невозможно понять когнитивную и креативную деятельность человека, если абстрагироваться от субъекта познания как живого организма, который включен в определенную ситуацию, имеющую своеобразную конфигурацию, т.е. действующего в экологически определенных условиях. Всякий когнитивный акт расширяется в некую ситуацию, обладающую определенными топологическими свойствами; он осуществляется *здесь и теперь*.

Телесный разум не просто активен, он *энактивирован* (enacted): ум выполняет свои когнитивные функции в действии и через действие. Ум организует себя через взаимодействие с окружающей средой. Познавательная активность есть *вдействование* организма в среду. Через действия, двигательную активность формируются когнитивные способности живого организма как в онтогенезе, так и в филогенезе.

Сенсомоторный смысл телесного Я раскрывает Д. Легранд. Телесное Я не просто наблюдает за действиями со стороны и даже не просто является зачинщиком действий, оно само и есть чувствование и действие. Тело есть «та точка, в которой конвергируют действие и восприятие... На телесном уровне иметь дорефлексивное самосознание означает испытывать на опыте когерентность действия и восприятия»[1].

Познавательная активность в мире создает и саму окружающую по отношению к познающему субъекту среду – в смысле отбора, «вырезания» познающим субъектом из мира именно и только того, что соответствует его когнитивным способностям и установкам. Ф. Варела связывает «энактивацию» с понятием Geschehen («событие») у Хайдеггера, а именно с двойной обусловленностью акта рождения как бытия-для-жизни и как историчности. Энактивация – это, действительно, со-бытие, т.е. совместное и согласованное становящееся бытие субъекта и познаваемого им объекта, их когерентное и итеративное рождение и скоординированная трансформация.

Структуры сознания являются *эмерджентными*. Они появляются спонтанно, непредсказуемо и относительно недетерминиро-

[1] *Legrand D.* The Bodily Self : The Sensori-motor Roots of the Pre-reflective Self-consciousness // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2006. Vol. 5. P. 89–118.

вано в ходе процессов самоорганизации, которые охватывают и увязывают воедино мозг человека, его тело и его окружение, которые связаны с появлением петель циклической причинности (вверх: от нейронного и соматического субстрата к высшим проявлениям ментальности и духовности человека, и вниз: от самостийного и сознательного когнитивного агента и духовного искателя к его укорененности в природе – нейрофизиологическому и телесному базисному уровню).

Франсиско Варела (1946–2001), заложивший основы новой концепции инактивированного познания в когнитивной науке, рассматривал *понятие эмерджентности* как абсолютно фундаментальное для постижения когнитивных процессов. Глобальное есть одновременно и причина, и следствие локальных действий. «Разум или суждения разума представляют собой нечто вроде вишни на пироге. Разум – это то, что продуцируется, порождается на самом последнем этапе непрекращающихся эмерджентных трансформаций сознания»[1].

Варела развивает в этой связи идеи Э. Гуссерля о «протенциях» – как бы устремленных в будущее динамических траекториях, которые задают характер когнитивной активности в настоящем. Он называет это «принципом шнурка» (*bootstrap principle*): если потянуть его за один конец, то через невидимое смещение множества петель другому концу передается приложенное натяжение. Идущий и путь неразрывно и сущностно связаны друг с другом: путь прокладывается в ходе движения, а движение по пути создает самого идущего. Протенции выражаются, в частности, в эмоциональной настроенности, аффективной тональности когнитивного субъекта, которая определяет векторную направленность и общую конфигурацию когнитивного акта («протенциальный ландшафт»).

Организм совершает активное движение (*active walk*) в коэволюционных ландшафтах. Это представление было недавно предложено Луи Лэмом в качестве новой парадигмы понимания паттернов самоорганизации в сложных системах[2]. Организм как субъект активного движения изменяет ландшафт по мере того, как он

---

[1] *Varela F* Quatre phares pour l'avenir des sciences cognitives // Théorie – Littérature – Enseignement. 1999. No. 17. P.13.

[2] *Lam L, Shu C-Q, Bodefelfd S.* Active Walk and Path Dependent Phenomena in Social Systems // Nonlinear Physics for Beginners / Ed. by Lui Lam. Singapore: World Scientific, 1998. P. 215.

продвигается, и на выбор им следующего шага влияет этот, уже измененный им ландшафт. Динамика процесса активного движения, изменения среды и изменения самого субъекта под влиянием среды, определяется: 1) правилом производства ландшафта, которые характеризуют то, как идущий меняет ландшафт по мере того, как он движется, 2) правилом движения идущего, которое характеризует как идущий выбирает следующий шаг, и 3) правилом, по которому эволюционирует сам ландшафт. Множество субъектов движения и действия косвенно взаимодействуют друг с другом через изменяемый ими ландшафт, они коэволюционируют.

Живой организм как когнитивный агент не является абсолютно пластичным, он не может приспособиться к чему угодно, встроиться в любой коэволюционный ландшафт. Он обладает автономностью, операциональной замкнутостью, определенной степенью избирательности его поведенческих актов, восприятия и мыслительной активности, которые возрастают с повышением степени сложности его психической организации. Но он не является и ригидным, иначе он будет отторгнут окружающей средой. Сохранение идентичности живого организма как сложной системы есть свойство ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной извне цели. В ходе рекурсивного взаимодействия со средой организм поддерживает свою идентичность, что является важнейшим проявлением его жизни, а, стало быть, и познания.

Концепция телесного и энактивированного разума внутренне проникнута *конструктивизмом,* который ныне все более овладевает умами эпистемологов. Человек не просто отражает мир, но он конструирует его в соответствии со своими когнитивными, экзистенциальными и социальными установками. Ницше блестяще выразил эту мысль, подчеркнув, что мы познаем мир изнутри его самого, внося в него свою собственную природу, которая вместе с тем определена природой мира, является его эволюционным продуктом. «Мы принадлежим к неотъемлемым свойствам мира, в этом нет никакого сомнения! У нас нет доступа к нему, кроме как через самих себя: и все, что есть в нас высокого и низменного, надо понимать как неотъемлемую часть его природы!»[1].

Человек всякий раз совершает акт конструирования мира, своей среды обитания, своей социальной среды, своего космоса, малого

[1] *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 12. М.: Культурная революция. 2005. С. 30.

(личного, семейного) и большого (социального, планетарного, звездного) космоса. То есть всегда нужно учитывать, куда вписан человек, в каком плане мы его рассматриваем, но всегда речь идет именно о взаимном конструировании человека и среды. Взаимосвязь судеб человека и космоса с его сложными структурами, человека и общества или цивилизации с ее сложными структурами – это взаимосвязь не покорения, а партнерства, солидаристического приключения, совместного плавания. Установление отношений партнерства с малой и большой средой, партнерства с космосом – это новый экологический подход, новое экологическое сознание. Состоять в партнерстве с Космосом, быть со-творцом космической истории и истории человечества – значит осознавать на себе огромный груз ответственности.

Таким образом, телесно ориентированный подход в эпистемологии бросает вызов традиционным способам понимания процессов познания и работы мозга человека (а в более общем плане – живого существа) и строит целостную картину когнитивных процессов, в которой мозг как часть тела, само тело как инструмент познания, ищущий и познающий отелесненный разум и познаваемая им окружающая среда, когнитивное усилие как активное действие рассматриваются в их взаимно обусловливающей, синергийной связке. В рамках этого подхода строится принципиально целостный, недуальный и динамичный, процессуальный взгляд на познание и действие, тело и сознание, подвижку в психике и моторное действие, познающего организма и познаваемую им среду, субъекта и объекта познания. Это, действительно, нетрадиционный, оригинальный, свежий, перспективный подход к пониманию когнитивных систем и когнитивных процессов, который открывает новые перспективы развития для широкого спектра областей научного познания, инженерии и социальной практики, начиная с искусственного интеллекта и робототехники до теории социальной коммуникации и теории управления.

Энактивное познание

Концепция энактивного познания (*enactive cognition*), или энактивизма, становится все более влиятельной в современной когнитивной науке. Влиятельной потому, что она развивается в русле современных широко распространенных конструктивистских ориентаций в эпистемологии и психологии. В рамках этой концепции

субъект познания, или когнитивный агент, будь то человек или животное, рассматривается как активный и интерактивный: он активно встраивается в среду, его когнитивная активность совершается посредством вдействования в среду или ее энактивирования. Познание, причем и восприятие, и мышление, сопряжено с действием.

В этой концепции строится целостная картина когнитивных процессов, в которой мозг как часть тела, само тело как инструмент познания, ищущий и познающий отелесненный разум и познаваемая им окружающая среда, когнитивное усилие как активное действие рассматриваются во взаимно обусловливающей, синергийной связке. Хотя эта концепция развивается в русле тех идей, которые были выдвинуты Дж.Дж. Гибсоном в его экологической теории восприятия, она несет в себе все же некоторые существенные дополнения расширения, выходящие за пределы концепции ума как обрабатывающей информацию системы.

Концепция энактивизма опирается на такие междисциплинарные или трансдисциплинарные области знания, как эволюционная эпистемология как форма натурализованной эпистемологии, которую в обозначенном нами аспекте продолжает развивать Ф. Вукетич, кибернетика второго порядка (Х. фон Фёрстер), теория автопоэтических систем (У. Матурана, Ф. Варела, Н. Луман), теория сложных адаптивных систем (С. Кауфман) и теория самоорганизованной критичности (П. Бак), синергетика (Г. Хакен) и т.п. Данная концепция вбирает в себя ряд концептуальных новшеств, которые возникли в этих областях, в частности понятие автопоэзиса как самопроизводства и самотворчества сложной организации, понятие структурного детерминизма и понятие структурного сопряжения систем, а также операциональной (организационной) замкнутости системы как условие ее устойчивого функционирования и развития.

У истоков нового представления об энактивности познания стоял чилийский биолог, нейрофизиолог и философ Ф. Варела[1]. Это представление развивалось им наряду с представлениями о телесности и ситуационности познания (*embodied and situated cognition*). Сейчас эти представления продолжают развиваться его

[1] Манифестом этой новой парадигмы стала книга: *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA) The MIT Press, 1991 Cambridge: MIT Press, 1991 (7th printing 1999).

коллегами и соавторами У. Матураной, Э. Рош, Э. Томпсоном, а также Д. Хутто и А. Ноем. Последних двух ученых относят к лагерю радикальных энактивистов.

В рамках парадигмы энактивизма открывается возможность перекрыть брешь между науками о жизни (*life sciences*), такими, как теория биологической эволюции, нейрофизиология, теория психомоторного действия, и философской теорией познания, и понять жизнь, познание и работу ума в их гармоничном содружестве и в их отношении к феноменологическим исследованиям личного опыта и субъективности человека. Такого рода попытку предпринимает в своих недавних исследованиях Э. Томпсон[1].

Теория автопоэзиса как фундамент для концепции энактивизма

Основное свойство, с рассмотрения которого начинается энактивизм, – это автономность познающего субъекта. Кроме того, познание понимается как укорененное в жизни. Когнитивная активность человека изучается наряду с исследованием когнитивной активности живого существа в природе, который также осваивает окружающий мир, приспосабливается к нему, создает свою экологическую нишу. Теория автопоэзиса как биология познания (У. Матурана и Ф. Варела) оказывается для этого весьма существенной опорой.

Основные представления теории автопоэзиса перекликаются с идеями, развитыми в рамках эволюционной эпистемологии. Первая программа в эволюционной эпистемологии была ориентирована на изучение биологических детерминант когнитивных способностей человека и рассматривалась также как биология познания. Начало ей положил еще в начале 1940-х годов австрийский этолог, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине Конрад Лоренц. Затем она продолжала развиваться его соратниками и последователями, прежде всего Рупертом Ридлем и Францем Вукетичем.

Основные положения теории автопоэзиса можно суммировать следующим образом:

1) человеческое познание обусловлено *биологически*: «человек познает, и его способность познавать зависит от его биологической целостности»;

---

[1] *Thompson E.* Mind in Life Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007.

2) *жизнь есть познание*: «живые системы являются когнитивными системами, и жизнь как процесс является процессом познания»;

3) живые системы являются автономными, *операционально закрытыми системами*; их организация носит циклический характер; определяющей для них является гомеостатическая функция, самоподдержание, самоотнесенность;

4) живые системы – это *исторические системы*: «релевантность их настоящего поведения всегда определяется прошлым опытом», т.е. жизнь живого существа содержит тот нарративный, повествовательный аспект, важность которого была подчеркнута позднее в философии самоорганизации, в частности Ильей Пригожиным;

5) происходит *коэволюция* автопоэтической системы и ее окружения; они ко-эволюционируют в общем историческом течении[1].

Еще в 1960-х годах Матурана и Варела поставили себе целью понять сущность жизни. Традиционные определения жизни (жизнь как воспроизведение себе подобных) их не устраивали. Они исходили из разработанной ими экспериментальной компьютерной модели искусственной жизни, некого варианта клеточного автомата, имитирующего зарождение замкнутых на себя структур из неупорядоченного субстрата – набора клеток, с добавлением к ним катализирующих элементов. Образовавшиеся структуры проявляли способность к самоподдержанию и восстановлению нарушенных связей между клетками в случае разрушающих воздействий извне. Модель показывала, что структуры обладают способностью каким-то образом «узнавать» о нарушении связей с тем, чтобы восстановить их. Это «узнавание» и легко в основу определения сущности феномена познания.

Чтобы определить сущность познания, Варела выделил характерное свойство живого существа. «Я придерживаюсь здесь того взгляда, что репродукция не является существенной для минимальной логики жизни... Идентичность имеет логический и онтологический приоритет над репродукцией, хотя и не предшествует репродукции в историческом плане»[2]. Таким образом, определяю-

---

[1] *Maturana H R, Varela F J.* Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht: D. Reidel, 1980. P. 5, 13, 27.

[2] *Varela F J* Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition // Brain and Cognition. Vol. 34. 1997. P.76.

щим свойством живого существа является *поддержание им своей идентичности* (тождественности) и внутренняя направленность на сохранение своей идентичности. Он суммирует свою мысль следующим образом: «Познание есть действие, направленное на нахождение того, что упущено, и восполнение недостающего с точки зрения когнитивного агента»[1].

Основополагающее положение о том, что жизнь есть познание, развивает ныне в своих работах Э. Томпсон. Он выдвигает идею о «сильной непрерывности жизни и ума (mind)», поскольку жизнь и ум разделяют общие паттерны организации и «организационные свойства, характерные для ума, представляют собой обогащенную версию тех базисных свойств, которые фундаментальны для жизни. Ум есть нечто подобное жизни, а жизнь есть нечто подобное уму. А более простая и более провокационная формулировка этого тезиса такова: *жизнь есть познание* (*living is cognition*)»[2].

Формула «жизнь есть познание» требует пояснения, в каком смысле понятия «знание» и «познание» применимы к животным. Осваивая окружающую среду, животные тоже знают, но их знание является имплицитным, непроизносимым, непропозициональным. Человек «знает что», а животное «знание как», его знание есть знание-действие, определенная схема, приобретенная на опыте и необходимая ему для выживания.

Стержневыми понятиями теории автопоэзиса, которые важны для современного энактивизма, являются понятия *автопоэзиса*, *структурного детерминизма*, *структурного сопряжения* и *организационной (операциональной) замкнутости*. Рассмотрим содержание этих понятий.

Автопоэзис не имеет ничего общего с поэтичностью живых организмов как познающих систем. Автопоэзис (от греч. αυτος – сам + ποιησις – производство, созидание, творчество) есть самопроизводство, самодостраивание, самоподдержание живых существ, что Матурана и Варела и предложили рассматривать как сущность жизни.

До сих пор среди ученых идет дискуссия, содержится ли в механизме автопоэзиса только поддержание, сохранение, способ-

---

[1] Ibid. P. 85.

[2] *Thompson E* Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 385.

ность регенерации структуры или же также ее развитие, самообновление. Профессор Г. Хакен, основатель синергетики, в одной из личных бесед говорил мне, что автопоэзис – только способность самоподдержания, а механизмы развития и усложнения систем раскрывает синергетика.

Коллега Варелы Эван Томпсон высказывает суждение аналогичного плана. «Для неодарвинистов эволюция включает в себя *оптимизацию адаптации* через естественный отбор. А с точки зрения автопоэзиса эволюция включает в себя просто сохранение адаптации: до тех пор, пока живое существо не умирает, оно поддерживает свою автопоэтическую целостность, в силу одного этого оно адаптировано, поскольку его способ производства смысла продолжает быть жизненным»[1]. Согласно Вареле, автопоэзис есть самодостраивание, «восполнение недостающего». То есть в самодостраивании есть, по-видимому, элемент продвижения вперед, обновления, что является признаком творчества для высших когнитивных систем – человеческих умов. Именно такой смысл в автопоэзисе я усматриваю.

Содержание понятия *«структурный детерминизм»* разъясняет нам Матурана. То, что мы, живые существа, являемся структурно детерминированными системами, означает, что ничто внешнее для нас по существу не может детерминировать, что происходит в нас самих. «Все, что случается в нас и с нами, происходит как поток структурных изменений, детерминированный в нас момент за моментом посредством внутренней структурной динамики... Автопоэтическая система живет как закрытая структурно детерминированная система в замкнутой динамике структурных изменений»[2]. И отсюда вытекает когнитивное следствие. Внешний мир, который наблюдатель видит вокруг отдельной живой системы, не существует в таком виде для нее. Наблюдатель и живой организм живут в разных когнитивных мирах, в первую очередь в разных мирах восприятия. И в этом люди как живые существа ничем не отличаются от других живых существ. У нас также есть свой мир, и не только мир восприятия, но и мир ментальных конструктов.

Структурное сопряжение – понятие, введенное Матураной и Варелой, которое в дальнейшем использовал и развивал и немец-

[1] Ibid. P. 387.

[2] *Maturana H R.* Self-consciousness: How? When? Where? // Constructivist Foundations. 2006. Vol. 1. № 3. P. 93

кий философ Н. Луман. Обратимся к исходному смыслу этого понятия, который раскрывает Матурана: «Операциональная когерентность между живой системой и средой, в которой она живет, возникает момент за моментом в потоке ее жизни как результат того факта, что живая система и обстоятельства ее жизни меняются совместно и конгруэнтно в спонтанном взаимосвязанном динамическом потоке структурных изменений вокруг сохранения жизни. Я назвал этот поток конгруэнтных структурных изменений, который протекает спонтанно, когда две или более системы находятся в рекурсивных взаимодействиях друг с другом, структурным сопряжением (structural coupling)»[1]. Главное следствие структурного сопряжения состоит в том, что система либо находит себя в этом непрерывном потоке операциональной конгруэнтности со средой, которая изменяется соразмерно с ней, либо не находит и тогда умирает. Поэтому, по мнению Матураны, мы не можем заявлять, что мы знаем что-то независимо от того, что мы делаем и как мы вписаны в окружающую среду.

Выражаясь образным языком, сложная система, возникнув и развиваясь, испытывает мир, бросает ему вызов, но и мир оказывает влияние на нее. И система, и окружающая среда обоюдно активны. Если процесс их взаимного испытания не завершается распадом системы, то в результате они оказываются взаимно структурно подогнанными друг к другу. Система активно адаптируется к окружающей среде, которая в свою очередь также видоизменяется как бы «навстречу ей». Процесс налаживания их сосуществования, обустройства их совместной «жизни» называют процессом коэволюции, а результатом этого процесса и есть структурное сопряжение сложной системы и среды (в живой природе – организма и среды его обитания).

Еще одно понятие – понятие *операциональной (организационной) замкнутости*. Известно, что открытость системы есть необходимое условие ее самоорганизации. Но системы, достигшие определенного уровня сложности, системы живой природы, человек, общество, не просто открыты, а операционально замкнуты. Такого рода сложные системы (клетка, живой организм, человек, город, страна и т.д.) одновременно и отделены от окружающего мира, и связаны с ним. Их границы подобны мембранным оболочкам, которые являются границами соединения/разделения. Мембрана

[1] Ibid. P. 95.

позволяет такой системе быть открытой миру, брать из окружающей среды нужные вещества и информацию и быть обособленной от него, во всех своих трансформациях и превращениях поддерживать свою целостность, сохранять свою идентичность. Рост сложности систем в мире означает рост степени их избирательности, усиление их операциональной замкнутости.

Конструктивизм как современный тренд в эпистемологии

Концепция энактивного познания близка конструктивистскому направлению в эпистемологии. По сути дела, она является воплощением конструктивизма в его новой и активной форме. Недаром в последнее время она часто выступает как радикальный энактивизм по аналогии с радикальным конструктивизмом Э. фон Глазерсфельда (1917–2010).

Как говорит, Глазерсфельд, само выражение «конструирование реальности» было пущено в оборот Жаном Пиаже, который в 1937 году опубликовал книгу «Конструирование реального детьми» ("La construction du réel chez l'enfant". Genève: Delachaux et Niestlé, 1937). Значительный стимул для развития конструктивистского подхода в эпистемологии был дан конференцией, которую организовал Х. фон Фёрстер совместно с Ф. Варелой в 1978 г. в Сан-Франциско. Именно на этой конференции Глазерсфельд впервые встретился с П. Ватцлавиком[1], другим видным представителем конструктивизма, развивавшим конструктивистский подход в теории коммуникации и психотерапии. Глазерсфельд начал активно развивать конструктивизм примерно 35 лет тому назад, с 1975 года.

Конструктивизм родился из кибернетики, из ее идей о циклической причинности и представлений об обратных связях в технических, биологических и социальных системах. С конца 1950-х годов в США возникло мощное движение – серия так называемых Масийских конференций, которые организовывались под общей темой «Циклическая причинность и механизмы обратной связи», постоянными их участниками были такие выдающиеся в кибернетике умы, как Уоррен МакКаллохом, У. Росс Эшби, Гордон Паск, Умберто Матурана, Стеффорд Бир, Хайнц фон Фёрстер, Грегори

[1] Об этом Глазерсфельд говорит в свой заметке: *Glasersfeld E von.* Thirty Years Radical Constructivism. // Constructivist Foundations. 2005. Vol. 1 № 1. P. 9, 10.

Бейтсон. Нейрофизиолог МакКаллох говорил, что кибернетика представляет собой, по сути дела, теорию познания, она является «экспериментальной эпистемологией». Осмысливая этот подход, фон Фёрстер повернул его и стал говорить о кибернетике наблюдающих (а затем и наблюдаемых) систем, о кибернетике кибернетики, или кибернетике второго порядка. В этом термине подчеркивалась рекурсивная природа знания.

Глазерсфельд, по его собственным словам, задался целью – провести «реконструкцию понятия знания»[1] и нашего представления о реальности. Радикально конструктивистски интерпретируя взгляды Ж. Пиаже, он формулирует три положения как основополагающие для своей концепции:

1) Знание приобретается не пассивно через органы чувств или средства коммуникации, активно строится познающим субъектом.

2) Познание выполняет адаптивную функцию в биологическом смысле этого слова, т.е. оно служит наилучшей подгонке к миру и поддерживает жизнеспособность. Знание служит для организации субъектом мира своего опыта, а не для открытия объективной онтологической реальности.

3) Истинным является то знание, которое поддерживает жизнеспособность организма, обеспечивает его выживание.

Эта замена понятия «истинности» понятием «жизнеспособности» является принципиальной. Меняется все традиционное представление о направленности и интенциональности познавательной деятельности субъекта. Субъект не столько изучает объект, сколько объект «позволяет себе подвергнуться изучению» (Ж. Пиаже). Не столько субъект воспринимает, осмысливает, словом познает, объект, сколько объект «предоставляет возможности» (*principle of affordance*) быть воспринятым или невоспринятым субъектом, осмысленным или неосмысленным, познанным или непознанным (У. Найссер). И если наша теория оказалась истинной, то только потому, что объект позволил нам этого достичь: он содержал нечто аналогичное нашему действию. Познание как приспособление и жизнеобеспечение проистекает из внутреннего и глубинного сродства субъекта и объекта, из нелинейных связей их взаимной и структурной детерминации. Субъект и его когнитивные способности определены окружающим, осваиваемым в его опыте миром как

[1] *Glasersfeld E von.* Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning. London: Farmer Press, 1985.

Umwelt. Субъект, а шире – живой организм вообще, – есть порождение этого мира его опыта, он встроен в него и определяется им, хотя этот мир и является его собственным созданием. Понятие окружающего мира (Umwelt) живого существа как мира его собственного опыта было введено еще в 1930-е годы блестящим, но практически неизвестным в России эстонским биологом немецкого происхождения Якобом фон Икскюлем[1].

Фон Глазерсфельд не соглашается с обвинениями в солипсизме в свой адрес, называя его абсурдным. Он поясняет, что не следует принимать вводимые им конструктивистские принципы познания как абсолютную истину, но только как рабочую гипотезу. Речь отнюдь не идет о солипсизме. Речь идет только о мире опыта познающего и действующего организма, а не о «внешней реальности». Глазерсфельд, как и другие радикальные конструктивисты, вовсе не отрицают существование внешнего мира, но они сомневаются, что человек может выйти за пределы своего опыта. Реальность он называет нераспознаваемой (unrecognizable). Радикальный конструктивизм – это некий тип агностицизма.

Фон Глазерсфельд ссылается при этом на традицию скептицизма в философии, особенно на Секста Эмпирика, Беркли (*esse est percipi* /существовать значит быть воспринимаемым/), Дж. Вико (*verum ipsum factum* /истина есть то, что сделано/), а также на *als ob* философию Ханса Файхингера.

Конструктивистская исследовательская программа, согласно обобщающему взгляду издателя журнала «Конструктивистские основания» А. Риглеру, строится на следующих десяти тезисах[2]:

1. Конструктивистский подход ставит под сомнение картезианское разделение между объективным миром и субъективным опытом.

2. Включение наблюдателя в научное объяснение. Согласно выражению Матураны, ставшему афористическим, «все, что сказано, сказано наблюдателем».

3. Отвергается репрезентационизм. С точки зрения конструктивистов знание есть результат активного конструирования, а не более или менее пассивное репрезентационное картрирование окру-

---

[1] *Uexkull J von.* Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Frankfurt. Fischer, 1970 (Erste Auflage 1933).

[2] *Riegler A* Editorial. The Constructivist Challenge // Constructivist Foundations 2005 Vol. 1. № 1. P 4–5

жающей среды (объективного мира) в субъективных когнитивных структурах.

4. Бесполезно утверждать, что знание приближается к реальности. Напротив, реальность конструируется, «порождается» (*is brought forth*), как говорит Матурана, субъектом.

5. Конструктивистский подход занимает агностическую позицию по отношению к реальности, которая рассматривается как находящаяся за пределами нашего когнитивного горизонта.

6. Фокус смещается от рассмотрения мира в его вещественности, к миру, который включает в себя то, что имеет значение и смысл.

7. Конструктивистский подход концентрирует внимание на самореферентных и организационно замкнутых системах, на тех, о которых говорят Матурана и Варела.

8. Что касается научных объяснений, конструктивистский подход представляет собой процессуально ориентированный подход, а не подход, базирующийся на изучении вещественности, материальности в ее стабильности.

9. Конструктивистский подход подчеркивает роль индивида как исследователя самого себя, поскольку его исходным пунктом является рассмотрение когнитивных способностей субъекта, обращенного к анализу собственного опыта.

10. Конструктивистский подход выступает за открытый и более гибкий подход к науке, чтобы обеспечить пластичность, необходимую для того, чтобы справиться с дисциплинарными границами. Сегодняшнее общество, основанное на знаниях, продвигается вперед благодаря его способности и желанию постоянно пересматривать и обновлять знания, развивая междисциплинарную перспективу.

Близкий коллега фон Глазерсфельда немецкий профессор З.Й. Шмидт выделяет следующие положения как центральные в радикальном конструктивизме[1]:

- В конструктивизме субъект играет центральную роль конструктора.
- Именно активный субъект конструирует смысл, значение и реальность через свои мысли и действия.

---

[1] *Schmidt S.J.* God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience // Constructivist Foundations. 2007. Vol. 2. № 2–3. P. 8.

• Если реальность рассматривается как результат человеческого воображения – как индуктивно сконструированный мир опыта (*Erfahrungswelt*), то отсюда следует, что от человеческого знания больше нельзя ожидать или требовать, чтобы оно репрезентировало реальность, которая существует объективно, и что наблюдатель должен принять ответственность за его индивидуальное конструирование реальности.

• Познание служит тому, чтобы организовывать мир опыта субъекта; оно не является проникновением субъекта в объективную, онтологическую реальность.

• Глазерсфельд и другие конструктивисты, однако, не утверждают, что объективной реальности не существуют. Они заявляют, что мы не можем познать такую реальность.

Отличие конструктивизма от радикального конструктивизма состоит в том, что если сторонники познания как активной, преображающей мир деятельности, т.е. умеренного конструктивизма, рассматривают органы чувств субъекта как «врата в мир», то радикальные конструктивисты акцентируют внимание на циклических и круговых отношениях между объектом и познающим субъектом, окружающим миром и живым организмом. Окружающий мир для радикальных конструктивистов – это мир опыта, структурно сопряженный с познающим субъектом, этот мир есть создание субъекта, который создает и его самого.

Логика рассуждений конструктивистов ведет к соответствующему пониманию человека как наблюдающего, воспринимающего и теоретизирующего существа. Наблюдая мир, наблюдатель создает самого себя. Наблюдение создает наблюдателя. Наблюдатель, наблюдаемый процесс и процесс наблюдения образуют неразложимое единство. Нет наблюдения без наблюдателя. Нет языка без носителя языка: язык и продукт говорящего и его создатель. Язык творится людьми и творит их. Язык говорит в нас и через нас, строит нас, будучи нашим порождением. Конструируя мир, человек конструирует самого себя. А, конструируя самого себя, создавая конструкты в своем сознании, человек конструирует мир. Причем паттерны этого обоюдного конструирования, структуры внешнего и внутреннего, объективного и субъективного сопряжены, конгруэнтны. Это – цикл творения. Или, как говорит фон Фёрстер, это *gekrummte Raum*, изогнутое пространство, в котором человек, удаляясь от себя, возвращается к самому себе.

Итак, конструктивизм становится одним из довольно влиятельных течений в современной когнитивной науке и неклассической эпистемологии. Иначе говоря, когнитивная наука обретает конструктивистское лицо. А сами идеи конструктивизма укоренены в определенных философских воззрениях на мир и получают новые импульсы для развития в связи с идеями циклической причинности и обратной связи в кибернетике и синергетике.

Основные идеи энактивизма

Энактивизм, основные представления которого были сформулированы Франсиско Варелой, Элеонорой Рош и Эваном Томпсоном в книге «Воплощенный разум» (The Embodied Mind, 1991), развивается сейчас очень интенсивно. Сторонники и последователи Варелы концентрируют свои усилия сегодня главным образом вокруг журнала "Phenomenology and the Cognitive Sciences", некоторые из номеров которого полностью посвящены рассмотрению новой парадигмы энактивизма.

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

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

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

Во-вторых, «нервная система является автономной системой: она активно генерирует и поддерживает свои собственные когерентные и значимые паттерны активности, в соответствии со своим функционированием как организационно закрытая или циклическая, возвратная сенсомоторная сеть взаимодействующих нейронов. Нервная система не обрабатывает информацию в вычислительном смысле, а создает смыслы».

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

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

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

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

---

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

[2] Ibid. P 408

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

В опыте стираются границы между физическим телом и сознающим умом, между физическим и ментальным: переживаемое тело есть элемент опыта сознания, продукт сознания, а сознание направлено на схватывание телесности и жизни и в самой своей интенциональности имеет телесную природу. Варела намеревался натурализировать, т.е. развить натуралистический подход к интенциональности сознания как центральному представлению в феноменологии Э. Гуссерля. «Для биологии живое существо – это *живой организм* (*living organism*); для феноменологии это *живая субъективность* (*living subjectivity*). То, где они встречаются, феноменологии называют *переживаемым, воспринимаемым нами телом* (*lived body*). То, что нам необходимо, и к чему стремится феноменология, – это рассмотрение переживаемого нами тела, которое интегрирует биологию и феноменологию и, стало быть, выходит за пределы существующего между ними разрыва»[1], – отмечает Томпсон.

Тело-душа. Стирание границ в опыте между физическим и психическим передается в языке как воспринимающее и воспринимаемое, познающее тело и отелесненное, телесно воплощенное сознание. В немецком языке можно играть словами, передавая тонкие нюансы смысла: leiblischer Körper или körperlischer Leib. Особое решение проблемы тела-тела приводит к нетрадиционному решению классической философской проблемы сознания и тела (*the mind-body problem*). Наиболее адекватным оказывается целостный подход к телу-сознанию: сознание отелеснено, воплощено, а тело является воспринимающим, познающим, для человека оно одухотворено, оживлено духом. Подвижность сознания означает подвижность тела и наоборот. Непрерывные циклические, взаимно

[1] *Thompson E* Life and Mind P. 384

обусловливающие связи между телом и сознание дают основание утверждать, что тело и сознание – две стороны одной и той же медали.

Организм и мир. Вторая сторона этой целостности – неотделимость познающего от познаваемого, энактивированного ума от мира. Отсюда следует и необходимость преодоления дихотомии субъект-объект. «Познающий и познаваемое, ум и мир находятся в отношении друг с другом через взаимную конкретизацию и взаимозависимую координацию»[1], – подчеркивают Варела, Томпсон, Рош.

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

Основное свойство целостной системы – сохранение ее идентичности. Последнее есть результат ее спонтанной организации как структурно-детерминированной сущности, а не результат внешнего диктата или поставленной для нее извне цели. Поддержание идентичности системы является результатом ее рекурсивного взаимодействия со средой. «Поведение – это не то, что делает живой организм, а то, что возникает в столкновении организма и среды»[2], – отмечает Матурана.

Не только опыт определяется внешним миром, но познаваемый нами мир нашим опытом. Необходимо включить наблюдателя в наблюдаемый мир и рассматривать мир с позиции внутреннего наблюдателя, возможности познания мира которым определяются, в том числе, его телесной организацией и его мезокосмической определенностью. По словам Матураны, «все биологические процессы протекают как циклическая рекурсивная динамика, через которую живые системы возникают как исторические сингулярности»[3].

---

[1] *Varela F J, Thompson E., Rosch E* The Embodied Mind. P. 150.

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

[3] *Maturana H R* Self-consciousness: How? When? Where? P 92.

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

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

Жизнь, которая есть познание, представляет собой извлечение смысла (*living is sense-making*), отбор значимого и ценного и вовлечение этого в жизненный мир (Umwelt) организма. Томпсон вспоминает излюбленный пример Варелы с бактериями, которые движутся вверх по склону в среде, в которой в определенном направлении возрастает концентрация сахара. Они валятся со склона, пока не нащупают направление, в котором концентрация сахара увеличивается, достигая зоны с наибольшей его концентрацией. «Это поведение происходит потому, что бактерии способны химически ощущать концентрацию сахара в их локальном окружении через молекулярные рецепторы своих мембран, и они способны двигаться вперед, координировано вращая свои жгутики как пропеллеры. Эти бактерии, конечно, являются автопоэтическими. Они также воплощают динамическую сенсомоторную петлю: тот способ, каким они двигаются (спадая со склона или плывя вверх), за-

висит от того, что они чувствуют, а то, что они чувствуют, зависит от того, как они движутся»[1].

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

Томпсон раскрывает содержание утверждения, что жизнь есть извлечение смыслов, следующим образом[2].

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

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

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

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

---

[1] *Tompson E* Life and Mind P 386

[2] Ibid P 386–387

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

Восприятие и действие. В рамках энактивного подхода восприятие осмысливается в терминах действия, а не как репрезентация внешнего мира. В своей книге «Древо познания» Матурана и Варела формулируют это в виде афоризма. «Всякое действие есть познание, всякое познание есть действие»[1].

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

Те, сторонники энактивизма, которые развивают свою концепцию, не опираясь на теорию автопоэзиса Матураны и Варелы, причисляются сегодня к лагерю радикальных энактивистов. В их числе британский философ Даниэл Д. Хутто и американский философ Алва Ноэ.

Ноэ выпустил широко обсуждаемые книги о энактивности восприятия[2]. Он обосновывает, что восприятие и перцептуальное сознание зависят от способностей действовать и способностей мыслить. Восприятие есть некий тип одновременно моторной активно-

---

[1] *Матурана У Р Варела Ф Х* Древо познания Биологические корни человеческого понимания М Прогресс-Традиция, 2001 С 23

[2] См *Noe A* Action in Perception Cambridge The MIT Press, 2004, *Noe A* Out of our Heads Why You are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Cognition Farrar, Straus & Giroux, 2010

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

Энактивизм как конструктивизм

Наконец, сделаем выводы, почему энактивизм можно считать новой формой конструктивизма в когнитивной науке.

Де Джеглер и Ди Паоло выделяют пять ключевых идей, которые конституируют парадигму энактивизма. Это «поддерживающие друг друга понятия *автономии, порождения смысла, телесности, эмерджентности* и *опыта*»[1]. Эти понятия, действительно, настолько тесно переплетены друг с другом, и конструктивизм настолько глубоко укоренен в энактивизме, что трудно вычленить различные аспекты. Все же можно усмотреть, по крайней мере, три аспекта:

1) В рамках энактивистского подхода не признается отражение когнитивным существом мира, когнитивное существо не строит репрезентации, оно не обрабатывает информацию. Когнитивное существо автономно, и оно строит и перестраивает собственные схемы деятельности, конструирует свой собственный мир, конструируя тем самым себя. В ставшей классической книге «Воплощенный разум» говорится: «Познание не есть репрезентация преданного мира преданным умом, а, скорее, энактивирование (enactment) мира и ума на основе истории разнообразия действий, которые живое существо совершает в мире»[2].

2) Когнитивное существо автономно, оно избирательно относится к миру, порождая и извлекая смыслы. Оно выбирает только то, что для него значимо в этом мире, создавая свой собственный мир – экологическую нишу в случае животного, когнитивную нишу, если речь идет о человеке Будучи автономным, когнитивный агент активен. Знания не пассивно приобретаются организмами как когнитивными агентами, но активно строятся ими. Познание

---

[1] *De Jaegler H, Di Paolo E* Parpicitatory Sense-making An Enactive Approach to Social Cognition // Phenomenology and Cognitive Sciences 2007 Vol 6 P 487

[2] *Varela F J, Thompson E, Rosch E* The Embodied Mind P 9

направлено на организацию мира опыта, а не на открытие онтологии мира, объективной реальности. А это буквально то, что говорит Глазерсфельд, развивая свою концепцию радикального конструктивизма.

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

Таким образом, парадигма энактивизма фокусирует свое внимание не на внешней реальности, которая лежит за пределами нашего когнитивного горизонта, а на самих когнитивных системах как самореферентных, операционально замкнутых, автопоэтичных, организующих внешнюю среду как продолжение самих себя. Мир опыта живых существ оказывается в центре внимания.

Итак, познание понимается как телесное и энактивное. Умственная активность человека и других живых существ напрямую связана с сенсомоторным действием и вдействованием в среду. Когнитивная деятельность является деятельностью конструирующей. Иными словами, познание есть конструирование, созидание, даже порождение мира. Ум трактуется как некий самонастраивающийся прибор (*bootstrapping mind*): ум, который определяет сам себя, сохраняет себя и выходит за свои собственные пределы, достраивая самого себя. Достраивая самого себя, ум манифестирует свою общность с жизнью: как и жизнь, он автопоэтичен. Строится принципиально целостный, динамический и процессуальный, конструктивистский взгляд на познание и действие, тело и сознание, подвижку в психике и моторное действие, коммуникационную связку Я и Ты, познающий организм и познаваемую им среду, на субъект и объект познания.

Н.С. Автономова

Эпистемология сквозь призму языка: диалог, понимание, перевод

Динамика эпистемологических схематизмов. В последние десятилетия разработка проблем эпистемологии внутри общего поля философии становится все более важной и актуальной для анализа современных культурно-исторических и социальных процессов. На первый план выступает прежде всего исследование когнитивных механизмов получения, переработки и распределения информации в грядущем информационном обществе, а это в свою очередь требует нового понимания знания и познания. При этом эпистемологические исследования ведутся не только в естественных или гуманитарных науках, но и в пограничных областях, не разделенных привычными дихотомиями и дисциплинарными барьерами. Именно в этих исследованиях пока еще преобладают скорее спонтанные пересечения, нежели продуманная эпистемологическая стратегия междисциплинарных сближений (или размежеваний), что в еще большей степени актуализирует эпистемологическое осмысление междисциплинарных процессов в познании, а также требует дальнейшей разработки собственного инструментария и подчас иного понимания дисциплинарных границ. В этом контексте особое значение приобретают понятия, вынесенные в заглавие статьи, – *диалог, понимание, перевод*, и прежде всего потому, что они, как я полагаю, обладают преимущественной способностью структурировать междисциплинарное пространство.

Однако, пожалуй, самый важный вызов эпистемологии бросают бурное развитие гуманитарного познания, а также потребность в новом взгляде на единство науки как таковой и в этой связи острота вопроса о так называемом «повороте к языку» (это, кажется, звучит более осмысленно, чем «лингвистический поворот») и соответственно о «посредниках» любого познания, в том числе знаково-символических системах разного рода. При этом на первый план в этой области как раз и выходят три уже обозначенные группы проблем. Тех проблем, которые изначально появились в лоне гуманитарного познания, затем приобрели более общий статус и, в конце концов, стали стимулом к созданию соответствующих ка-

тегорий, обогатив тем самым арсенал концептуальных средств эпистемологии. Речь идет о проблемах, группирующихся вокруг понятий и процедур *понимания, диалога, перевода*. Нам важно сейчас очертить те новые моменты, которые вносит в эпистемологию «поворот к языку» и конкретнее – взгляд сквозь призму проблематики понимания, диалога и перевода. Затем мы несколько подробнее остановимся на понимании и переводе, на эпистемологическом потенциале этих проблем, на их роли для современного познания. Хотя с этим далеко не все согласятся, я считаю опорными категориями современной гуманитаристики *понимание* и *перевод*. С этой точки зрения диалог предстает как контекстуально значимое проблемное поле межличностного общения и коммуникации, в котором реально осуществляются понимание и перевод. Такое переворачивание привычных иерархий в ряду понятий, привлекаемых к рассмотрению, – не прихоть: дело в том, что понятие диалога в современной культуре крайне расширилось в своем употреблении и в этом виде соответствует именно контекстуальному полю, благодаря чему можно акцентировать эпистемологические ресурсы других понятий и практик и прежде всего – перевода. Так что «подвешивание» диалога в данном случае – это необходимый методологический прием. Таким образом, в контексте эпистемологического исследования диалогу отводится вполне определенное место.

Проблематизация понимания. В рамках моей концептуальной схематики понимание стало первой значимой проблематизацией, зародившейся в лоне специально-научных дисциплин и перекинувшейся на философскую эпистемологию. Постановка вопроса о понимании эволюционировала от частной к обобщенно-дихотомической и далее – к универсальной его форме. Основные представители герменевтических традиций, опирающихся на проблему понимания, – Шлейермахер (первая половина XIX века), Дильтей (вторая половина XIX века), Хайдеггер (первая половина XX века), Гадамер и Рикер (вторая половина XX века). Так, возникнув в лоне германской филологической традиции в связи с истолкованием культурных текстов, для осмысления которых требовалась большая доля согласия среди членов сообщества (и прежде всего – с интерпретацией религиозных текстов), проблема понимания принимает на следующем этапе обобщенно-дихотомический вид в концепциях неокантианской философской ориентации, охарактеризовавших через понятие понимания особый предмет и особый метод в «науках о духе», резко противопоставив их «наукам о природе», и далее – уже в последние несколько десятилетий – начинает восприниматься как универсальная философская проблема,

имеющая значение как для естественнонаучного, так и для гуманитарного познания. Однако продвижение от экзегетической методики к методологическим дихотомиям и далее к философски-обобщающим конструкциям не означает, что, достигнув статуса универсальности, проблема приобрела необходимую ясность, а ее решения – единство. Спектр трактовок проблемы понимания и поныне весьма широк. На одном конце этого спектра располагаются все те концепции, в которых понимание рассматривается в некоем объективно-онтологическом, безличном плане – как «предпонимание», как неосознаваемые условия знания, трактуемые обычно в социально-культурном смысле. На другом конце спектра понимание трактуется в субъективном, «распредмечивающем» смысле – как усвоение или освоение уже существующего и запечатленного в человеческих произведениях свода знаний, как создание нового на основе такого освоения. Между этими полюсами располагается все множество других вариантов трактовки понимания. Важное место среди них занимает эпистемологический контекст понимания как одной из познавательных процедур; при этом исследователи спорят о том, что «важнее» и что «первичнее» – знание или понимание, объяснение или понимание и т. п. Одни считают, что знание первичнее, а понимание иерархически значимее (ибо понимание венчает знание), другие, напротив, полагают, что понимание без знания вполне возможно (ибо понимание как «неявное» знание предшествует возможностям его дискурсивного упорядочения), а вот знание без понимания нет (ибо знание – это артикулированная форма представления уже имеющегося понимания) и т. д.

Каждая концепция понимания фиксирует определенные познавательные сложности. Казалось бы, несмотря на очевидность имманентного развития западных герменевтических концепций, в них, так или иначе, высвечиваются параллельные этапы прямо противоположной познавательной ориентации. Осознанно или неосознанно аргументы обеих сторон – когда-то их называли сциентистской и антисциентистской – так или иначе взаимодействуют. В самом деле, уже начиная с локковских времен эмпирико-аналитическая концепция познания сталкивалась с проблемой: как возможно понимание, какими средствами его достичь? Где взять силу для концептуального скачка, который, хотим мы того или нет, оказывается неизбежен? Ведь, продолжая цепочку индуктивного обобщения и собирая факты, мы все равно не придем к общей картине: иными словами, получить методом простого обобщения нечто напоминающее синтетические суждения априори невозможно.

По сути, именно проблема априорного синтеза обсуждается современными концепциями, сохраняющими неокантианскую ориентацию: через Дильтея она переходит в современные герменевтические концепции. Напротив, суть проблемы понимания, как она ставится в концепциях позитивистской ориентации, – это образование структур обобщения на основе накопленных эмпирических данных. Именно в рамках этого подхода понимание предстает как деталь – небольшая и неглавная – в процессе построения теоретического знания. В любом случае заметной сложностью остается антиномия между накоплением фактов и тем мистическим «озарением», которое освещает эти факты смыслом и придает им целостность; своеобразным откликом на эту исторически заострившуюся антиномию во многом была и последующая эволюция постпозитивизма.

При этом не удивительно, что постоянной противницей позитивистской интерпретации понимания и его места среди других познавательных процедур была герменевтика. Для нее уже не понимание, а объяснение выступает как нечто подчиненное: объяснение трактуется как небольшой фрагмент общего процесса, а понимание – как главная составляющая гуманитарного познания. При этом герменевтическая перспектива подчас позволяла опережать вперед привычные мыслительные ходы: так, позитивисты еще отстаивали идеи «чистого опыта», а представители герменевтики уже говорили о его «нечистоте», о перспективах и горизонтах понимания; позитивисты еще спорили о формуле развития – кумулятивное накопление или перерыв постепенности, а герменевтики уже, причем давно, постулировали схему герменевтического круга, при котором целое может быть понято только из частей, части же – из целого. Допущение герменевтического круга снимает проблему неполной индукции. Однако при этом оказывается, что всякое понимание опирается на уже существующее понимание («предпонимание»); каждый новый шаг понимания позволяет эксплицировать еще один слой предпосылок знания, но по логике такого движения и сам уводит в бесконечность.

Могу предположить, что такая форма проблемы понимания обусловлена, хотя бы отчасти, тем, что некоторые важные процедуры, участвующие в процессе понимания, были фактически вынесены за рамки познавательного процесса, за пределы эпистемологии: они трактовались как нечто внепознавательное. Анализируя исторический материал, мы накапливаем свидетельства того, что в процедуре понимания синтез преобладает над анализом, процессуальность – над теоретической систематикой, схватывание целого

– над процедурами упорядочения, приведения к дискурсивной артикулированной форме. Все эти свидетельства имеют важный эпистемологический смысл, который еще нужно суметь увидеть. Понимание как «озарение», как схватывание целого может показаться «внеразумным», не относящимся к эпистемологии (или гносеологии: я не разрываю эти термины и понятия) только при очень узкой трактовке гносеологического, отождествляющей разумное с рассудочным. Если же обратиться к глубоким философским определениям разума, заданным исторической традицией, и иметь при этом в виду самые насущные современные познавательные проблемы, мы придем к мысли о том, что понимание – это функция разума и, быть может, даже главная его функция, которая, однако, не всегда замечается как таковая.

Итак, понимание на высших своих уровнях – это деятельность теоретическая, деятельность связывания идей, установления отношений между ними, приведения их к целостному, системному виду. Но такое понимание не может возникнуть просто из накопления фактов: оно требует перерыва постепенности, который может показаться неоправданным скачком, если ограничить рассмотрение одним только теоретическим уровнем. Как бы сильно ни было современное противодействие всему, что можно было бы назвать целостностями или системами, нельзя не признать, что аналоги «системопорождающей» теоретической деятельности имеются и на других уровнях. Разумеется, это не значит, что движение идет только в сторону «системосозидания»: одновременно происходит выпадение, разрушение одних системных связей и образование других: я назвала бы такой процесс открытой структурой в действии.

При этом *понимание* – предполагающее построение целостностей – никогда не происходит само собой, автоматически, на основе суммирования наличного материала, но всегда требует отрыва от налично данного, игры фантазии, интуиции, воображения. Обратим внимание: не понимание – часть интуиции, как полагают те исследователи, которые настаивают на «творческом», «эвристическом» характере понимания в противоположность дискурсивному мышлению, а, напротив, интуиция – «часть», или, точнее, инструмент понимания. Однако сказать, что понимание есть способ схватывания целостности – это пока еще ничего не сказать. Важен здесь сам механизм «достраивания» фрагментов до целостного вида, и в первую очередь механизм «примысливания», «доращивания» (в том числе – отсутствующих фактов), без которого, например, никакие «опережения» и интуитивные схватывания были бы

невозможны. Откуда, однако, понимание берется? Можно предположить, что оно складывается в процессе, связанном с интуитивными образными сторонами человеческого сознания.

Когда мы теперь размышляем о том, почему, собственно, в любом созерцании может содержаться нечто большее, нежели во всех формах теоретического сознания (этот давний вопрос вставал в истории философии в разных формах), мы понимаем, что в созерцании уже так или иначе представлены первичные формы человеческой деятельности, причем они там не только представлены, но и «проинтерпретированы». Можно предположить, что, в конечном счете, именно эти схемы образуют связующие звенья между всеми уровнями человеческого сознания, а потому они намекают на возможную разгадку целостностей, опережающих наличные факты, причем работают и интуитивный механизм «достраивания» фактов, и схемы выбора между теми или иными возможностями их интерпретации.

Как уже отмечалось, проблема понимания приобрела таинственные черты во многом из-за того, что некоторые важные особенности сознания были вынесены за пределы познания, а творческие функции познания – передоверены антиэпистемологическим инстанциям и механизмам. А потому более четкая локализация феномена понимания и его интерпретация среди других познавательных функций становятся насущным делом. Современное недоверие познанию и науке – даже если мы этого прямо и не видим – подрывают само здание европейской культуры: без познания невозможны ни мораль, ни другие ценности, если нет «фактов», то нет и «принципов». Эти связи не прямолинейны, однако в рамках европейской культуры культурообразующие функции познания – а вместе с тем и эпистемологии как философского учения о познании – сохраняются при всех самых радикальных изменениях. И пример с *пониманием* лишний раз нам это показывает.

Проблематизация перевода. Другая важнейшая проблема, возникшая в специальном познании и практиках, но приобретшая принципиальное философское значение, – это проблема перевода. В наши дни она, как я считаю, стала не только философской, эпистемологической *проблемой*, но и философской *категорией*. В связи с тем, что выше говорилось о понимании, соотношение перевода и понимания можно представить себе так. Если понимание представляет собой интуитивный скачок, преодоление разрыва, не способного быть заполненным наличным опытом и подручными средствами, то перевод так или иначе включает в себя совокупность механизмов дискурсивной проработки полей, преодоленных

«скачками»; он, если угодно, обеспечивает историко-культурную сетку возможностей артикуляции познавательного и культурного материала. Разумеется, при этом мы трактуем перевод не только как перенос какого-то содержания из языка в другой, из культуры в культуру, но также как всё разнообразие переходов из одной семиотической системы в другую, из одной концептуальной системы в другую. В наиболее широком смысле переводом можно считать (как это происходит, например, у Ю.М. Лотмана) претворение невербального опыта в вербальные формы. При этом нельзя не отметить: перевод в широком смысле слова – это вовсе не размытая метафора, но указание на такие соотнесения и артикуляции содержаний человеческого опыта, которые функционально аналогичны межъязыковому переводу. В результате перевод – в широком или же узком смысле – выступает как рефлексивный ресурс, позволяющий по аналогии изучать и другие механизмы научно-гуманитарного познания, предполагающие языковую составляющую как предмет, средство или результат познания.

Кто-то, наверняка, думает, что перевод – это локальная, техническая работа, вполне полезная, но затрагивающая лишь представителей отдельных дисциплин и прежде всего – филологов, которых специально учат и языкам, и переводу. Да, конечно, перевод предполагает множество конкретных действий, практик, умений. Нельзя, однако, не заметить, что в наши дни, в связи с открытием границ и снятием многих барьеров – в городе и в мире – вопрос о переводе становится все более актуальным. Совершенствование перевода (и его осмысления) несет на себе многие социальные функции: способствует мобильности людей в жизни и поиске работы, делает образовательные практики, склонные к догматизации, более динамичными, содействует расширению научного и культурного сотрудничества и др. Все эти процессы имеют место и в нашей стране, где по вопросам перевода издают учебники, вводят новые предметы (переводоведение, лингвострановедение), организуют конференции. Однако в целом дискуссии о переводе, которые носили бы *проблемный*, а не только технологический и прагматический характер, происходят крайне редко.

Все это свидетельствует о том, что статус перевода в современном мире меняется, а осознание этих процессов и, в частности, работа эпистемолога в этой области, отстают от их реальных обнаружений. Впрочем, общая ситуация поворота к языку все же подталкивает к тому, чтобы увидеть в переводе реальную проблему науки и философии, причем проблему первостепенную. Как уже было пунктиром отмечено, изучение перевода помогает нам

в трактовке одного из самых распространенных философских мифов современности, который сформировался в рамках размыто понятой бахтинской традиции. Это миф о всеобщем диалоге между людьми и культурами. Если между людьми диалог еще как-то возможен, хотя обеспечить его не так просто, как кажется сторонникам диалогической утопии, то применительно к взаимодействию культур говорить о диалоге вряд ли вообще стоит. В любом случае диалог, когда он уже возможен, – это, можно сказать, та сторона человеческого общения, за которой лежит трудная, подчас просто каторжная работа перевода, выковывающая сами механизмы понимания. И в любом случае соотношение перевода и диалога было бы целесообразно трактовать так, чтобы перевод был условием возможности диалога, а не наоборот: такая схема представляется мне более операциональной и более эвристичной.

Поставлю вопрос еще шире: перевод это не только условие диалога, но и условие возможности любого познания, прежде всего – социального и гуманитарного, но не только. Дело в том, что перевод, который всегда, так или иначе, работает с опытом различия и множественности языков, предстает в нашем опыте не только как посредник в межкультурном и межъязыковом обмене, но как операциональная схема, лежащая в основе любых процессов, связанных с языковым общением, в том числе диалога: именно это делает перевод дополнительным рефлексивным ресурсом, дополнительной возможностью и условием понимания.

Перевод предполагает многоязычие как исходный материал и ориентир познания: а потому он в принципе ориентирован не на субстраты и субстанции, но скорее на сдвиги, переносы, смещения самого разного рода. В этом своем несубстанциальном статусе перевод как раз и становится философской категорией, которая оказывает свое воздействие на смысл и функционирование других категорий, подталкивая их к мобильности и динамичности. Перевод выступает, таким образом, как стимул развития мысли: он не упраздняет другие проблемы, но позволяет эффективнее их обсуждать, заострять, продвигать. В наши дни это видно на проблемах перевода и интерпретации, перевода и понимания, перевода и аналитической мысли, перевода и диалога. Конкретно анализируя работу перевода, мы сквозь нее видим динамику других проблем: например, убеждаемся в том, что понимание и интерпретация каждый раз вступают в действие при обсуждении переводческих эквивалентов, в процессе их выбора, при сопоставлении существующих вариантов, при анализе тех «остатков» (в частности, содержательных остатков переводимых слов и понятий), которые не вошли

в данный перевод, а может быть, не войдут и в другие переводы между двумя данными языками.

Нынешняя проблематизация перевода возникает на стыке дисциплин – филологии, истории, текстологии, культурологии, антропологии и других. Культур-антропологические подходы видят во владении языком (а тем самым также и в практиках перевода) один из отличительных параметров человеческого бытия – наряду с использованием орудий и погребением мертвых. Социологические подходы к переводу (они распространены скорее на Западе) стремятся выяснить, какие властные стратегии задействованы в институциональных аспектах перевода (например, в ситуациях выбора произведений для первичного или повторного перевода, выбора тех или иных способов перевода или просто переводческих «эквивалентов» и др.)[1].

На фоне всех этих трактовок мой подход к переводу можно назвать *эпистемологическим*. Меня интересует, прежде всего, стык переводческих и познавательных практик, и на этом пути я прихожу к простой и достаточно емкой формуле: *перевод как познание и познание как перевод*[2]. При этом я ставлю во главу угла не художественный перевод (эта тема предполагает отдельное обсуждение эстетических параметров переводческой работы), но перевод в философии и социально-гуманитарном познании, т.е., иначе говоря, перевод с опорой на концептуальные, терминологически выверенные языки. Конечно, в качестве составляющих переводческого процесса неизбежно присутствуют искусство, личностная вовлеченность, интуиция, но не забудем, однако (М.Л. Гаспаров постоянно нам об этом напоминал), что интуиция, которую выше мы рассматривали в плане общеэпистемологическом, имеет и свои культурно-исторические параметры. Такая интуиция может действовать только в пределах одной культуры, да и то – наиболее близкого к нам периода, в остальных случаях опора на интуицию грозит приписыванием автору отдаленной эпохи собственных представлений и вкусов. Однако мне важно здесь подчеркнуть познава-

[1] Среди интересных зарубежных авторов назову Лоренса Венути (*Venuti L* The Translator's Invisibility. A History of Translation. Lnd.-N.Y.: Routledge, 1995; *Idem.* The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference. Lnd.: Routledge, 1998) и Эмили Эптер (*Apter E* The Translation Zone. A New Comparative Literature. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006).

[2] См.: *Автономова Н.С* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008, а также отчасти: *Автономова Н С* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009.

тельные, интерсубъективно значимые аспекты перевода как помощника работающей мысли.

Думаю, что эпистемологический подход к переводу дает – через призму своих интересов – наибольший охват историко-культурного и концептуального материала. При этом необходимо учесть и еще одно обстоятельство, перекидывающее мост между условными разделениями проблематика перевода и понимания. Антропологическая конечность человеческого существования не позволяет нам притязать на изначальное понимание людей и явлений. Напротив, мы вынуждены исходить из ситуации *изначального непонимания* (будь то между членами одной семьи или же членами разных культурных сообществ) и продвигаться путем постижения чужих языков и освоения чужих мыслей и представлений – во многом, именно путем перевода. Деррида некогда сказал: все и везде письмо. Я говорю: все и везде перевод, хотя и не могу согласиться с тезисом о том, что оригиналов не существует, впрочем, это вовсе не тезис Деррида.

Каковы же следствия такого внимания к проблеме перевода? Что дает философии и гуманитарным наукам взгляд на познание сквозь призму перевода? Прежде всего – иное представление о способах существования научно-гуманитарных объектов. Акцент на проблеме перевода побуждает нас вычерчивать контуры новой несубстанциальной онтологии, предполагающей осознание непервозданности (переведенности, переложенности, пересказанности, переформулированности) объекта. Она противостоит иллюзии незыблемой самотождественности культурных образований: культуры существуют как переплетенные и одновременно слоистые, наподобие палимпсеста (многослойной записи), они пересекаются разными своими гранями и возможностями. При этом взгляд на различные культуры с точки зрения перевода меняет наши представления об их идентичности: даже если они имеют общие черты (или общие «семейные» черты), они все равно не складываются в нечто абсолютно самотождественное.

Однако дело здесь не только в онтологии и образах бытия. Обращение к проблеме перевода позволяет нам несколько иначе задать эпистемологическую проблематику. Как уже отмечалось, затрагивая все сферы человеческой деятельности, перевод выступает не только как средство познания, но и как *условие возможности* любого познания в социальной и гуманитарной области. При этом и сам перевод оказывается весьма интересным объектом познания: он материально *ограничен* текстами (оригинала и перевода), но в принципе *незавершим*. Далее, он предельно *«фактичен»*, но кладет

в основу *отношение*, играя как на сходствах, так и на различиях языков и культур (без первого он был бы невозможен, без второго – не нужен). По сути, ввод проблематики перевода требует переструктурирования всей ткани понятий гуманитарного познания – с учетом того, что все культурные объекты выступают, как уже отмечалось, прежде всего, в модусе отношений, а не субстанций. В любом случае перевод не ограничивается узкопрофессиональным умением подыскивать эквиваленты к терминам одного языка в другом языке (хотя именно это – фокус переводческой работы в философии и гуманитарных науках): он затрагивает всех и каждого как в профессиональной сфере, так и в повседневной жизни.

В отличие от иллюзорной презумпции заведомого понимания в диалоге – при этом на место другого так или иначе подставляется наш образ другого – перевод представляется более аутентичной *парадигмой (образцом) отношения к другому*. Перевод нацелен на выход за пределы ограниченного, он всегда включен в ситуации обмена между знакомым и незнакомым, своим и чужим. Перевод опирается на тот опыт различия, который дается нам повседневной практикой столкновения языков. Мы постоянно окружены другими языками, во всяком случае – в гораздо большей степени, чем мы готовы признать из-за своих моноязычных и монокультурных привычек. Вообще в наших размышлениях о переводе постоянно присутствует мысль: «мы говорим на разных языках». Если в обыденной речи это констатация кризиса или даже краха коммуникации, то в работе культуры это обычная ситуация, с которой всякий раз начинается работа перевода и понимания. Чтобы что-то обсуждать, что-то понимать, мы должны осознанно и самоотверженно учить языки друг друга. Только тогда перевод будет для нас не неизбывным поводом для фрустрации, но шансом отнестись к познанию другого как к трудной, но выполнимой работе, а к собственным привычкам мысли – как к тому, что не является единственно возможным. «Говорить на разных языках» – это суть экзистенциального опыта и одновременно – основа культурного самосознания в ситуации многоязычия. Вопрос о том, как перевод соотносится с пониманием, можно рассматривать на примере многих конкретных эпизодов истории познания, присмотримся ближе к одному из них.

Перевод и/или понимание? Представленный здесь эпизод относится к недавней истории, но остается актуальным и в наши дни. Это именно эпизод – без претензии осветить сколько-нибудь подробно подходы привлекаемых далее мыслителей. Но для начала отступим назад, в проблему понимания. Творческий языковый процесс придания формы разумным потенциям человека бесконе-

чен, ибо граница между выразимым и невыразимым постоянно раздвигается. Эта принадлежавшая еще Гумбольдту и развиваемая Рикёром мысль весьма сходным образом формулируется и Х.-Г. Гадамером. И для Гадамера именно язык – неуловимый для понятийного мышления, необъективируемый, творчески подвижный – запечатлевает и отображает сущностные структуры бытия. Вследствие этого традиционный философский вопрос о том, как возможно познание, преобразуется у него в вопрос о том, как через язык возможно понимание. При этом, по Гадамеру, задача философской герменевтики не методологическая, а онтологическая. Более того, герменевтическая проблема – это во многом и есть проблема понимания – вообще может возникнуть лишь тогда, когда мы освободимся от методологизма, пропитавшего все современное мышление, взгляды на человека и традицию. Цель исследователя – достичь уровня допредикативного опыта, предстающего как слой «пред-суждений», в которых закрепились неотрефлектированные воззрения на мир, установки здравого смысла и пр.; в совокупности своей они образуют и очерчивают мировоззренческие горизонты понимания.

Представляется, что для герменевтической традиции проблема перевода *должна была бы* иметь первостепенное значение. И Гадамер, вслед за Хайдеггером, это признает: «Условия, в которых осуществляется всякое взаимопонимание, лучше всего видны на примере усложненных и препятствующих взаимопониманию ситуаций. Так, особенно поучителен тот *языковой процесс*, который создает возможность разговора на двух, чуждых друг другу языках, – *процесс перевода* (курсив мой. – *Н. А.*)»[1]. Что же касается переводчика, то он должен сохранить смысл в контексте нового языкового мира, выразив его по-иному. А потому «всякий перевод *уже является истолкованием* (курсив мой. – *Н. А*); можно даже сказать, что он является завершением этого истолкования»[2]. Однако, делая этот крайне важный шаг к переводу через проблему истолкования, Гадамер, можно сказать, приостанавливается перед одним из аспектов реальной специфики перевода и – одновременно – того, что проблема перевода в наши дни приносит в философию. А именно: говоря о переводе, он не тематизирует и не проблематизирует собственно ситуацию многоязычия и разноязычия. Разумеется, такой ход моей мысли схематичен и не охватывает га-

[1] *Гадамер Х-Г* Истина и метод Основы философской герменевтики М, 1988 С 447

[2] Там же

дамеровскую концепцию в целом, однако он, как представляется, схватывает важную тенденцию, которая становится особенно заметной в сопоставлении с другими концепциями, например, рикёровской.

Итак, странным образом Гадамер одновременно и ставит и затушевывает проблему перевода и в любом случае, трактуя перевод, приписывает ему целый ряд негативных признаков. Так, для Гадамера перевод – это некая «искусственная мера», к которой мы вынуждены прибегать, перемещаясь в другую языковую среду; перевод – это необходимость, свидетельствующая об «утрате собеседниками их самостоятельности»[1]; перевод принуждает языки стремиться «захватить инициативу и, подавив другой [язык], сделаться единственным посредником взаимопонимания»[2]. Во всяком случае, по Гадамеру, перевод не есть норма нашего отношения к чужому языку: это скорее некий «предельный случай» [3], который «удваивает герменевтический процесс, то есть разговор». Все эти различные соображения обобщаются одной весомой фразой: «Там, где достигается взаимопонимание, там не переводят: там говорят. Ведь понимать чужой язык – значит, собственно, не нуждаться в переводе на свой собственный. Если мы действительно владеем языком, то нам уже не требуется перевод, он кажется нам невозможным»[4]. Что же касается переводческой практики, то она, при всем нашем стремлении к точности, приводит к решениям, в той или иной мере сомнительным[5].

Если Гадамер, даже и рассуждая о переводе, как бы отодвигает на задний план тот механизм одновременной работы многоязычия, от которого, как мне представляется, в огромной мере зависит возможность понимания, то Рикёр видит ее со всей ясностью. В отли-

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] *Там же.* С. 448. Это не единичное наблюдение: Гадамер систематически трактует перевод как особый «предельный случай» герменевтического процесса. Ср. также: «Иноязычность означает лишь *предельный случай* общей герменевтической сложности: чуждости и ее преодоления (курсив мой. – *Н А.*)» (Там же. С. 450).

[4] Ср. далее: «Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем... Всякий разговор (для Гадамера это и есть герменевтический процесс. – *Н. А.*) исходит из естественной предпосылки, что собеседники говорят на одном и том же языке» (Там же. С. 448).

[5] И уж в любом случае перевод – это обеднение. Всякий перевод, как и истолкование, требует того, что Гадамер называет «переосвещением» (Überhellung), причем переводчик не имеет права оставить в своем переводе ничего такого, что не было бы предельно ясно ему самому, так что «всякий перевод, всерьез относящийся к своей задаче, яснее и примитивнее оригинала» (Там же С. 449).

чие от Гадамера он подчеркивает одновременно и герменевтический, и общекультурный, и общефилософский (и тем самым отчасти эпистемологический) смысл проблемы перевода. В последние годы жизни Рикёр написал несколько статей о переводе, вышедших отдельным изданием[1]. В этой его последней прижизненной работе можно видеть и его философское завещание. Главный тезис Рикёровской программы изучения перевода: «понимать – это и значит переводить»[2]. Прежде всего, Рикёр крайне серьезно воспринимает сам факт множественности языков или, как минимум, наличия двух языков, явно приглушенный в предъявленных выше фрагментах гадамеровского рассуждения. Что тут говорить: сама эта множественность языков – факт удивительный. В самом деле, почему у нас так много языков – пять тысяч или даже шесть? Ведь, кажется, это не помогает выживанию и вредит общению между людьми. Как известно, миф о Вавилонском столпотворении называет это явление в географическом смысле рассеянием людей, а в коммуникативном – смешением языков. Однако ни рассеяние, ни смешение, как представляется, не устраняют противостоящий им момент универсальности в человеческой судьбе: все люди говорят общаются между собой. А может быть и суть вавилонского рассказа – не та, как мы привыкли думать: смешение языков – это не Божье проклятье, но призыв к тому, чтобы учиться языкам, овладевать навыками перевода?

По Рикёру, великая роль перевода – в построении культурного мира. Как конкретно это делается, мы видим в истории переводов Священного писания, литературной традиции. Эта работа перевода не может делаться быстро: она предполагает большие временные протяженности (la longue durée): мы может наблюдать (или конструировать) эти протяженности, например, в индоевропейской культурной зоне, в связях между славянскими, латинскими, германскими и др. языками. При такой долговременной работе презумпция эквивалентности между переводящим и переводимым приобретает обоснованность, потому что культурное родство – в каком бы масштабе мы его ни рассматривали – скорее *производится переводом*, нежели предполагается им[3]. Что же касается ин-

---

[1] *Ricœur P* Sur la traduction. Grandes difficultés et petits bonheurs de la traduction. Paris, 2004.

[2] Ibid. P. 50–51. Выдвигая этот тезис, Рикёр ссылается на Дж. Стайнера и его книгу «После Вавилона» (во фр. пер.: *Steiner G.* Après Babel. Paris, 1998).

[3] Ibid. P. 63.

дивидуальной переводческой работы, имеющей как общекультурные, так и философские смыслы, то Рикёр категорически не согласен с трактовкой перевода как безусловно ущербного, причем вовсе не потому, что сам он недостаточно переводил: его собственный переводческий опыт очень велик и разнообразен. Перевод действительно можно трактовать как разновидность «работы скорби» (фрейдовский термин: Trauerarbeit), вынужденной согласиться на потери, однако нельзя не видеть и добываемые им преимущества, такие как преодоление страха перед инертной массой чужого языка, перед иностранцем как угрозой нашей языковой идентичности и др сама переводческая работа в конечном счете побеждает и фантазм «совершенного перевода», обрекающий на бездействие из страха заведомой неудачи. В целом, Рикёр активно выступает против широко распространившейся сейчас идеи непереводимости и соответственно – против идеи разорванных «языковых миров», в какой бы версии она ни представала. Разве практика человеческого общения на протяжении тысячелетий – не контрпример или по крайней мере не оспаривающий довод для тех, считает перевод теоретически невозможным? Рикёр предпочитает несколько иную позицию: он считает перевод фактически существующим, чтобы затем, подобно Канту, рассуждавшему о естественных науках, поставить вопрос о том, как он возможен, коль скоро он уже реализован.

Фактическое существование не означает непременной успешности во всем. Как известно, особенно труден перевод поэзии. Но и философский перевод нередко не отстает в сложности: так, семантические поля словопонятий в разных языках, например, в немецком и французском, не налагаются друг на друга без остатка, главные философские слова (Grundwörter, maître-mots), такие как Aufhebung, Dasein, Vorstellung, Ereignis, в обоих языках различны и, кроме того, имеют разные культурные и концептуальные коннотации. Но ведь если философия хочет существовать как общее дело, эти слова должны переводиться. И потому философ воспринимает эквивалентность (или адекватность) в процессе перевода не как данность, но как задачу: культурное родство скорее производится переводом, нежели предполагается им[1]. В конечном счете – и это важнейший тезис рикёровской концепции перевода – перевод не начинает с соизмеримого и сопоставимого, но сам строит про-

[1] Ibid P 63.

странство умопостигаемости, интеллигибельности между языками и культурами[1]. В построении сравнимых миров и заключается великая роль перевода в культуре. Как конкретно это делалось в истории культуры, мы видим на примерах переводов Священного писания, а также различных произведений культурной и литературной традиции. «Строить сопоставимости» (construire des comparables) – таков и собственный девиз Рикёра как теоретика понимания и перевода.

Против угрозы некоммуникабельности выступает способность каждого человека учить и выучивать чужие языки, использовать их и в результате этого рефлексивно относиться к своему собственному языку – говорить о нем, смотреть на него как бы со стороны, трактовать его как один среди других. При этом перевод – не только принуждение, как следовало бы из догматически понятого рассказа о Вавилоне. Это – задача, которую необходимо выполнять, чтобы человеческая жизнь с ее обменами, путешествиями, разнообразными контактами, могла продолжаться. Но это также и мощное человеческое желание, выходящее за рамки любой нужды и пользы. Оно некогда одушевляло немецких мыслителей (таких как Лютер, Гёте, Гумбольдт, а позднее – Новалис, братья Шлегели, Шлейермахер, Гельдерлин, Беньямин и др.). Все они, одушевленные желанием переводить, стремились, считает Рикер, к расширению горизонта собственного языка и тем самым также – к образованию, просвещению, Bildung. Переводя, они создавали свою собственную человечность. В итоге можно сказать, что перевод ставит перед нами не только интеллектуальную задачу – теоретическую или практическую, но и задачу в широком смысле слова – этическую: это задача языкового гостеприимства, приятия Другого, обучения умению жить в чужом языке и принимать в своем доме чужую речь[2]. В общем, Рикёр, насколько я его понимаю, увидел и показал, что вне вопроса о переводе, поставленного в широком философском плане, проблема понимания тоже теряет жизненность, и эта мораль маленького эпизода сохраняет для нас весь свой смысл.

* * *

[1] Процесс конструирования соизмеримого рассматривается Марселем Детьенном в книге *Detienne M* Comparer l'incomparable Paris, 2000

[2] *Ricœur P* Sur la traduction P 20

Таким образом, хотя нашими главными героями здесь были понимание и перевод, а диалог скорее контекстуально оттенял различные их смыслы, в итоге прорисовался образ соотношений между этими категориями. Понимание, диалог и перевод – это важнейшие средства и возможности для эпистемологической концептуализации и реконцептуализации языковых процессов в культуре и познании. В соотношении этих категорий можно видеть и моменты противостояния, и отношения, говоря бытовым языком, взаимовыручки. *Понимание* – в той его трактовке, которая была здесь предложена, фиксирует разрывы в познавательном поле диалога и допускает интуитивно скачкообразное их преодоление. *Перевод* выступает как артикулирующий механизм, операционально заполняющий пробелы, неизбежно оставляемые пониманием[1]. *Диалог* – если он трактуется в расширенном смысле, как сейчас принято («диалог культур» или «диалог цивилизаций»), – служит тем фундаментальным межличностным контекстом понимания и перевода, который собственно и делает их работу человечески осмысленной. Правда, при этом он лишается *собственного эпистемологического смысла*, который ему возвращают перевод и понимание. В самом деле, перевод и понимание – это умственные операции, какими бы средствами они ни выполнялись, тогда как диалог – особое поле коммуникации и общения – так или иначе предполагает интерсубъективную ситуацию (даже если речь идет о внутреннем диалоге с самим собой). Диалог напоминает пониманию и переводу (когда они в этом нуждаются), что они не сводятся к единоличным деяниям или порождениям, а ситуации понимания и перевода (а также парадоксальным образом – непонимания и непереводимости!) поддерживают диалог в человеческом мире и не позволяют ему прекратиться.

[1] Перевод, который включает множество непредсказуемостей, это именно не скачок, но пошаговая процедура (об абсолютно вольных переводах я сейчас не говорю, потому что они дают не переводы, но новые произведения).

Е.О. Труфанова

Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал

Социальный конструкционизм – направление в гуманитарных науках (прежде всего философии, психологии и отчасти социологии), которое в последние десятилетия является одним из наиболее «модных». Однако оценка этого направления учеными различна. Часто встречается мнение, что не имеет смысла говорить о каком-либо методологическом потенциале социального конструкционизма, особенно учитывая близость социального конструкционизма постмодернизму в некоторых вопросах. Мне представляется, что социальный конструкционизм нельзя игнорировать хотя бы потому, что он весьма широко распространен в западной философии и психологии и играет существенную роль в отечественной психологии. Моя задача – рассмотреть истоки социального конструкционизма и показать, какое значение это направление играет в современной философии и, прежде всего, в теории познания.

Социальный конструкционизм и социальные конструкты

Мир, в котором человек существует, состоит из вещей реальных, чье существование не зависит от человеческого знания о них, и вещей воображаемых, возникающих благодаря активности человеческого сознания, конструируемых им. Конечно, когда мы слышим о конструкции, о конструировании, нам, прежде всего, приходит на ум мысль о технике, о создании каких-то новых механизмов, объектов материального мира. Но нас интересует конструирование не столько «второй природы», сколько вопрос о том, являются ли основополагающие характеристики самого бытия человека и общества предзаданной реальностью или же они конструируются? Сознание индивида, его психика, законы науки, законы общественной жизни, мораль, ценности, религия и многое дру-

гое – обладают они самостоятельной предзаданной реальностью или же мы конструируем их искусственно? И даже окружающая нас самая что ни на есть «первая» природа – не является ли она в каком-то смысле нашим конструктом? Не только потому, что мы преобразуем ее под себя в сельском хозяйстве или ландшафтном дизайне. Но и потому, что мы воспринимаем ее и размещаем знания о ней в своем сознании, в своем мировоззрении в соответствии с предлагаемыми нами критериями. Например, в природе нет деления на съедобное и несъедобное, это деление производим мы сами, и, структурируя наши знания о мире, мы пользуемся этой дистинкцией Так, обычное яблоко уже становится частично социально конструируемым объектом – мы приписываем ему съедобность, а, следовательно, полезность в сельском хозяйстве, приятный вкус, который делает его частью наших любимых блюд, многие из которых – такие как, например, знаменитый американский яблочный пирог, становятся неотъемлемой частью культуры, общественного сознания, и в свою очередь приобретают дополнительные смыслы Когда американский солдат, уходя на Вторую мировую войну говорил, что идет сражаться «за маму и за яблочный пирог», разве здесь речь идет о простом яблоке, части природы, которая существует независимо от нашего восприятия? Не говоря уже о том, какой смысл приобретает яблоко как символ грехопадения в христианской культуре, несмотря на то, что в оригинальных библейских текстах плод познания не определен. И, несомненно, до определенной степени социальными конструктами можно считать любые предметы материальной культуры – например, брюки, которые в Древнем Риме считались изначально одеждой варваров и противопоставлялись римской тоге. Так, речь идет не только и не столько о разных традициях, сколько о том, что эти традиции возникали как результат социального конструирования норм общественного поведения – в данном случае, ношения определенной одежды. Так, любой предмет материальной культуры (а возможно, и любой предмет окружающей среды) можно интерпретировать как *социальный конструкт*.

Что же такое социальный конструкт? Это порождение определенной культуры или общества, существующее исключительно в силу того, что члены данного общества согласны считать его реально существующим или согласны следовать определенным социально сконструированным правилам. С одной стороны, речь идет о приписывании дополнительных смыслов предметам окружающего мира, о котором мы говорили выше. Восприятие предмета в таком случае будет зависеть от того, с какими его социальны-

ми значениями знаком познающий субъект. Для маленького ребенка, который все тянет в рот, нет смыслового различия между яблоком и мячиком, и то и другое он будет исследовать всеми возможными способами – от пробы на вкус до игры с ним Для мусульманина свинина принципиально отличается от любого другого мяса, тогда как для большинства других людей это не более чем одна из разновидностей мяса Можно привести яркий пример того, как такая банальная субстанция как животный жир приобретает острое социальное значение. В середине XIX века Англия стала поставлять в Индию ружья новой модели Чтобы зарядить такое ружье, патроны необходимо было надкусывать. Среди местных наемных солдат-сипаев разнесся слух, что в смазке патронов используется животный жир – коровий (что было недопустимо по религиозным мотивам для индусов) и свиной (также недопустимо для мусульман). Это известие (не лишенное оснований) вызвало такое возмущение (местные солдаты считали, что так англичане хотят хитростью сделать их христианами), что не помогла даже поспешная замена смазки на бараний жир и воск, произведенная Ост-Индской Компанией. начался мятеж, который привел к беспорядкам в Индии, длившимся с 1857 по 1859 г.[1].

Любой предмет, таким образом, является сначала вещью-самой-по-себе (здесь этот термин используется не столько в кантовском, сколько в сугубо обыденном смысле) и лишь затем – социальным конструктом.

С другой стороны, речь идет о конструировании абстрактных понятий, не имеющих «реального» (здесь – в смысле «материального») существования – например, благородство, любовь, вера и т.п. Вокруг такого рода абстракций выстраиваются целые сложные системы взаимосвязанных понятий, через которые они объясняются. Невозможно объяснить, что такое любовь, если не включать в объяснение понятия «притяжение», «счастье», «обладание», «ревность» и многие другие. И так, если половые отношения между людьми можно рассматривать с точки зрения «реализма», то понятие любовных отношений уже будет неизбежно социально сконструированным

Третьей категорией социальных конструктов будут являться таковые в прямом смысле слова – институты, возникающие вследствие развития общества – семья, церковь, государство, право и т.д.

[1] *Wilson A N* The Victorians London, 2002.

Конструктивизм и социальный конструкционизм

Социальный конструкционизм следует отличать от конструктивистского направления в целом. Идеи эпистемологического конструктивизма тесно связаны с представлениями о символической природе человека, с осознанием того, что человеку свойственно приписывать смыслы любым окружающим его сущностям и упорядочивать собственный опыт таким образом, что возникают социальные конструкты второго типа.

В таком виде к конструктивизму можно было бы причислить уже софистов с протагоровским «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют». В конструктивистском ключе может рассматриваться и средневековая проблема универсалий. Также «коперниканский переворот» Иммануила Канта, в котором активный субъект приписывает событиям окружающего мира определенное содержание, уже заложенное в его концептуальном аппарате, может считаться крупнейшей вехой в истории конструктивистских идей. Идеи о самоконструировании субъекта, о конструировании самости, *Я*, высказывались и К. Марксом, и М. Хайдеггером.

Однако если говорить строго о социальном конструкционизме, то нужно учитывать определенные тонкости. Социальный конструкционизм, как направление в ряде гуманитарных наук (психологии, социологии, философии), возникает только во второй половине XX века и его основание приписывают социологам П. Бергеру и Т. Лукману, которые предлагают в своей работе «Социальное конструирование реальности» (1966 г.) социологическую теорию сознания, согласно которой люди и группы людей принимают непосредственное участие в создании воспринимаемой ими реальности. Элементом такой реальности и является социальный конструкт (или социальный концепт).

В самом начале своей работы они формулируют одну из основополагающих идей социального конструкционизма – «реальность» различна для представителей разных обществ, т.е. любая реальность является социально сконструированной. В одном обществе знание какого-то факта будет само собой разумеющимся, в другом – абсурдным. Например, для современного западного человека Солнце является раскаленным газовым шаром, но преподнеси это знание древнему египтянину, и он сочтет его святотатством, утверждая, что Солнце – это верховное божество, да еще и воплощенное на земле в своем сыне – фараоне. Бергер и Лукман говорят о становлении социологии знания, отмечая влияние на нее

идеи К. Маркса, утверждающей, что социальное бытие определяет сознание.

Терминологически, однако, направление, заданное Бергером и Лукманом, называют иногда социальным *конструктивизмом*, отличая его от социального *конструкционизма*.

Основную значимость социальный конструкционизм приобретает в 1970–80-е гг., когда он начинает играть ключевую роль в переосмыслении предмета и метода психологии. Ряд современных российских психологов объединяет социальный конструкционизм и нарративную психологию под общим грифом «постнеклассической психологии». В качестве классической выступает психология, строящаяся по принципу естественной науки, опирающейся на эмпирические исследования (бихевиоризм, дифференциальная психология и когнитивная психология). Классический подход не включает рефлексивное сознание, тогда как при учете рефлексивного сознания невозможно больше рассматривать психику как детерминированную и предсказуемую. Таким образом, неклассическая психология строится уже как гуманитарная наука[1].

Один из сторонников «постнеклассической психологии» отечественный психолог А.М. Улановский рассматривает проблему дистинкции конструктивизма, социального конструктивизма и социального конструкционизма, подчеркивая, что эти термины часто путают, особенно в отечественных исследованиях.

А.М. Улановский различает их следующим образом. Если в конструктивизме акцентируется идея конструктивной природы человеческого восприятия, роль индивидуальных конструктов в познании и понимании мира, языковая и культурно-историческая опосредованность мышления и плюрализм истины, то социальный конструкционизм предполагает более радикальный подход. В этом подходе утверждается, что проблемы личности, сознания, ментальных процессов и структур не могут быть однозначно приняты, как некая реальность и потому требуется анализ этих структур и процессов через анализ языка, дискурса, культурно-исторических практик и социальных интеракций, поскольку лишь так эти структуры и процессы признаются действительными. Так, к конструктивистам Улановский относит Дж. Келли, Э. фон Глазерсфельда, У. Матурану, Ф. Варелу, Ж. Пиаже. В качестве отдельной ветви он называет социальный конструктивизм, к которому относят работы Л.С. Выготского, А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана, а в качестве

[1] *Леонтьев Д А.* Неклассический вектор в современной психологии // Постнеклассическая психология. 2005 № 1 С 51–70

представителей социального конструкционизма Улановский перечисляет К. Гергена, Р. Харре, Дж. Шоттера, Дж. Поттера, М. Уэзерелл, Д. Макадамса, Г. Херманса и др. Хотя социальные конструкционисты отмечают ценность идей конструктивизма, они критикуют конструктивизм, в частности, за акцентирование роли индивидуального субъекта и индивидуальных конструктов в построении образа мира (в отличие от доминирующей роли сообществ и дискурсов). Социальный конструкционизм, возникший как реформистский подход в социальной психологии, отличается приданием приоритетной роли в конструировании культуры, сознания и *Я* человека взаимосвязи языка, коммуникации и социальных практик.

Тем не менее, два подхода объединяют представления о сконструированной и социальной природе знания, представление о знании как исторически обусловленной интерпретации, порожденной лингвистически и конвенциональной. Потому предлагается под термином «конструктивизм» в широком смысле (или конструктивистская парадигма) объединять узкий конструктивизм и социальный конструкционизм[1].

Нас же интересует именно социальный конструкционизм. «Социальный конструкционизм» – понятие достаточно размытое, оно включает множество различных поднаправлений. Представитель одного из них (дискурс-анализа) Джонатан Поттер[2] выделяет до двенадцати принадлежащих к конструкционистскому подходу направлений, к которым мы могли бы добавить также нарратологию и нарративную психологию. В социальном конструкционизме встречаются психология, культурная антропология, социология, политология и, наконец, философия. Поттер утверждает, однако, что для конструкционистов-психологов, например, их «коллеги» по конструкционизму из области социологии знания идейно ближе нежели психологи, занимающиеся эргономикой, т.е. конструкционистский подход в данном случае имеет преимущество перед разделением на различные научные дисциплины. Классификация, предлагаемая Поттером, однако, подразделяет социальный конструкционизм не столько на основании применяемых им методов исследований, сколько на основании исследуемых объектов,

---

[1] *Улановский А М* Конструктивистская парадигма в гуманитарных науках // Эпистемология и философия науки. № 4, 2006. С 129–141

[2] *Potter J* Discourse Analysis and Constructionist Approaches: Theoretical Background // John T.E Richardson (Ed.) (1996). Handbook of qualitative research methods for psychology and the social sciences. Leicester, BPS Books.

областей интереса. Поэтому имеет смысл говорить об основоположениях самого конструкционистского подхода, не делая различий между его поднаправлениями.

Социальный конструкционизм в психологии

Прежде чем говорить о значении социального конструкционизма в теории познания, необходимо рассмотреть, какую роль данное направление играет в современной психологии, где оно, собственно и зародилось. В качестве центральной фигуры я хочу выбрать Кеннета Гергена[1], одного из наиболее известных представителей социального конструкционизма, который, собственно, и сформулировал само название направления и который связан в равной степени с философией и психологией. Он дает подробное описание этого течения в рамках социальной психологии, однако работы Гергена можно в целом использовать для прояснения основных идей социального конструкционизма, в том числе и имеющих отношение к эпистемологии. Социальный конструкционизм, по описанию К. Гергена, основывается на следующих теоретических положениях: «1) знания и психологические процессы контекстуально обусловлены; 2) понимание – совместная деятельность людей, ведущая к конструированию миров; 3) истина не в эмпирической обоснованности, а в эволюции социальных процессов; 4) модель мира задается исторически преходящими видами деятельности и формами социального действия»[2]. Герген пишет именно о социальной психологии, которой он сам занимается и которая во многом является основным полем деятельности социального конструкционизма. Как мы видим, здесь речь идет не столько о проблемах психологии, сколько о собственно проблеме получения знания и построения модели мира, что относится скорее к эпистемологической проблематике.

Герген описывает свой путь от эмпирической психологии к конструкционизму. Он рассказывает, как его собственный энтузи-

---

[1] Я буду использовать именно это написание его фамилии, хотя в ряде переводных текстов используется написание «Джерджен» и, ссылаясь на переводную литературу, я буду оставлять то написание, которое использовали переводчики. За прояснение правильного произношения и транскрипции фамилии «Gergen» я благодарна Н.С. Автономовой.

[2] *Джерджен К Дж* Движение социального конструкционизма в современной психологии // Социальная психология саморефлексия маргинальности М.: ИНИОН РАН, 1995 С 51–53 Цит. по *Гусельцева М С* Постмодернистские перспективы развития психологии / Теория и методология психологии· Постнеклассическая перспектива. М., 2007 С. 59.

азм относительно возможностей эмпирической психологии несколько угас, когда он осознал, что социальная жизнь и социальные паттерны находятся в процессе постоянной хаотичной трансформации, а коли так, то эмпирические данные никогда не дадут конечного результата, окончательной истины[1]. Он показывает, как различные психологические термины, описывавшие, казалось бы, конкретные явления, появляются и исчезают в ходе истории. Так, в XVI веке все страдали меланхолией, в конце XIX – нач. XX века – «расстройством нервов», и даже относительно «свежие» диагнозы вроде «кризиса идентичности» и «аномии» уже ушли в прошлое. А Мишель Фуко в своей известной работе «История безумия в классическую эпоху» показывает, что грань между нормой и патологией, само понятие безумия – это культурно-историческое явление, в каждую эпоху определяемое по-разному[2]. Й. Хэкинг пишет том, что «множественная личность» существует не сама по себе, это понятие было создано и продолжает конструироваться людьми[3].

Дж. Келли пишет о «зоне приложимости конструкта»[4], т.е. речь идет о том, что невозможно переносить «конструкт», созданный для одной области знания, на другую. Так описание реалий одной эпохи с применением «конструктов» другой эпохи может быть не менее трудным, нежели описание физических процессов с помощью использования понятий филологии. Любой «конструкт» с точки зрения социального конструкционизма должен быть локализован в определенной исторической и социокультурной ситуации, вырванный из них он не имеет смысла. В.Ф. Петренко, по-своему интерпретируя идею Келли, формулирует в связи с этим следующую мысль: «конструкт обратной силы не имеет», и демонстрирует, это примером, что в психологии будет некорректна постановка вопроса, была ли у древних греков личность, поскольку понятие личности возникает намного позже[5].

---

[1] *Джерджен К Дж.* Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда // Социальная психология. саморефлексия маргинальности. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 31–47.

[2] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

[3] *Hacking I.* Making Up People / Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought (Eds. Heller T.C., Sosna M., Wellbert D E.) Stanford, 1986. P. 222–236.

[4] *Kelly J* A theory of personality // The psychology of personal constructs. N.J., 1955.

[5] *Петренко В Ф* Конструктивистская парадигма в психологической науке // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 132.

Однако возникает следующий вопрос, в котором вновь сталкиваются позиции презентизма и антикваризма: очевидно, что состояния, которые определялись как меланхолия, расстройство нервов или кризис идентичности, существовали ранее и существуют по сей день, и изменение терминологии вовсе не должно приводить к изменению фактической действительности. С другой стороны, если именно язык (что подчеркивается социальным конструкционизмом) играет ведущую роль в построении образа мира и как следствие в познании окружающего мира, то, естественно, изменения в описании явлений должны приводить к изменению восприятия этих явлений и таким образом, в каком-то смысле, к изменению самих явлений, поскольку восприятие вещи зависит не только от того, какой эта вещь является сама по себе, но и от того, как ее воспринимает конкретный субъект, конкретное сообщество субъектов и в каком контексте воспринимается эта вещь. Я полагаю, что хотя базовые основы и механизмы психики человека остаются неизменными в ходе его исторического развития, социальные условия и окружающая среда в целом оказывают существенное воздействие на психическую составляющую его жизни, в результате чего, например, представители одной эпохи представляются нам сейчас «лишенными личности» (как не вполне корректно утверждает Петренко) или же чересчур чувствительными (что мы можем наблюдать, читая литературу эпохи романтизма) и т.д. Ретроспективный анализ распространенных психических феноменов прошлых веков вполне возможен, однако он должен осуществляться как с презентистской, так и с антикваристской точек зрения.

В социальном конструкционизме (в том числе и в психологии) начинает играть большую роль культурный контекст, а также понятие нарратива, о чем еще пойдет речь ниже. Психология и психологическая эпистемология испытывают существенное влияние «лингвистического поворота» и «нарративного принципа». «Нарративный принцип основан на многократно доказанном в психологии факте: там, где отсутствуют четкие связи между эмпирическими событиями, человек сознательно или неосознанно организует их в целостные структуры, соответствующие культурным нормам»[1]. Нарративный принцип утверждает, что любую ситуацию человеческого бытия можно интерпретировать многими способами. «Объективно отразить» ситуацию невозможно. Как читатель

[1] *Знаков В В.* От психологии субъекта – к психологии человеческого бытия / Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М., 2007. С. 343.

доминирует над текстом, творя значения слов (см. «открытое произведение» У. Эко[1]), так человек вкладывает смыслы в свои интерпретации психических феноменов или же любых окружающих фактов.

Тем не менее, эмпирические исследования в конструкционистской социальной психологии не исчезают, с точки зрения Гергена, но эмпирическая оценка невозможна вне традиции интерпретации, т.е. данные, которые мы получаем в результате эмпирических исследований, в разных социокультурных и исторических условиях будут трактоваться по-разному, и, как следствие, придаваемые этим данным смыслы будут различаться, таким образом, результируясь в конструировании несколько иного образа реальности. Эмпирические методы также могут в достаточной мере применяться в форме статистических исследований.

Как отмечается в исследованиях современных отечественных психологов: существенной чертой современных исследовательских методов и практик психологии является то, что «эмпирическая реальность конструируется в исследовании»[2]. Участие психолога как субъекта выступает необходимым условием конструирования получаемых фактов. Из этого можно сделать парадоксальный вывод, что, например, психотерапевт, фактически конструирует психическую проблему своего пациента, которая до этого в определенном смысле не существует.

Герген же пытается примирить экспериментaлистскую и гуманитарные традиции, но, делая это, ставит под сомнение возможность любого знания в психологии. Ведь если результат эксперимента в разных социокультурных условиях трактуется различно, то в чем тогда смысл самого эксперимента? Смысл, как это можно предположить, читая Гергена, определяется лишь субъективным мнением исследователя, т.е. носит лишь частный, временный или, в лучшем случае, если речь идет о научном сообществе, конвенциональный характер. Возможно ли в таком случае получение нового знания в психологии или же все, с чем мы имеем дело, это не более чем различные временные интерпретации одних и тех же фактов?

Как верно замечает М.С. Гусельцева, всякое социально-психологическое исследование по Гергену является, прежде всего, исто-

---

[1] *Эко У* Открытое произведение М., 2006.

[2] *Корнилова Т В* Экспериментальная парадигма, или ложные дихотомии в психологии / Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива М.. 2007 С 116.

рическим, в социальной психологии нет «универсальных закономерностей, а есть сеть взаимоотношений и исторически изменчивых контекстов»[1]. Здесь правильно подчеркивается, что Герген рассматривает именно социальную психологию, а не психологию в целом. Однако в рамках его подхода можно сделать вывод, что любая психология, по сути, является социальной, поскольку любой индивид неразрывно связан с обществом.

Именно основываясь на анализе конструкционистского подхода к психологическому знанию, как мне представляется, мы можем говорить о социальном конструкционизме в теории познания. И прежде всего имеет смысл говорить о тех предтечах социального конструкционизма, на которых часто ссылаются сами представители данного направления.

Истоки социального конструкционизма: Л.С. Выготский, Л. Витгенштейн, М.М. Бахтин

Итак, в социальном конструкционизме в первую очередь делается упор на психологическую составляющую познания и, в особенности, на социальную психологию. Однако, несмотря на происхождение этого направления из психологии, оно является крайне актуальным для современного философского подхода к проблеме сознания и *Я*[2]. Центральную роль социальные конструкционисты отводят в своих работах языковым практикам, утверждая, что именно в них рождаются сознательные структуры и самосознание. Понятия коммуникации, диалога выходят на первый план, и, рассуждая о них, представители социального конструкционизма называют тех, на чьих работах они основывают свои нынешние теории. Среди крупнейших предтеч социального конструкционизма мы можем таким образом назвать Л.С. Выготского, Л. Витгенштейна, М.М. Бахтина.

Идеи Л.С. Выготского, интересующие социальный конструкционизм, содержатся в его работе 1934 г. «Мышление и речь», ставшей основополагающей для отечественной психолингвистики. В ней он исследует проблему сознания через анализ речевого мышления. Прежде всего, он ставит вопрос о соотношении мысли и слова и показывает, что развитие мышления и речи идет незави-

---

[1] *Гусельцева М С* Постмодернистские перспективы развития психологии / Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М : 2007. С 61

[2] См. *Труфанова Е О Я* как конструкция / Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009. С. 288–307.

симо друг от друга, поскольку они имеют генетически разные корни. И хотя речь совмещает в себе на более поздней стадии развития и функцию общения, и функцию мышления, первоначальная функция речи является все же коммуникативной.

Рассматривая развитие мыслительных и речевых функций у ребенка на раннем этапе его развития, Выготский показывает, что именно в первый год жизни ребенка, на доинтеллектуальной стадии развития речи, речь активно развивается в ее социальной функции. Уже на втором месяце жизни отмечается первая социальная реакция на человеческий голос, тогда как мыслительная функция речи на этом этапе еще не существует. «Перекрещивание» и, наконец, совпадение линий мышления и речи происходит лишь после достижения двухлетнего возраста.

Любопытен также анализ эгоцентрической речи ребенка. Многие авторы утверждали, что ребенок до определенного возраста зациклен на себе и на общении с самим собой. Он действительно обращается сам к себе, с вопросами, утверждениями. Однако Выготский отмечает, опираясь на проведенные исследования эгоцентрического поведения ребенка, что подобная речь, хоть и направлена на себя, возникает, прежде всего, тогда, когда рядом находятся другие люди. Он называет это коллективным монологом – т.е. ребенок разговаривает сам с собой, но при этом важно, что он находится в коллективе. Это речь, которая существует не только для себя, но и для других, – речь в ее коммуникативной функции. Если ребенок остается один, то эгоцентрическая речь сокращается.

Главной единицей речи, речевого выражения мысли, которую рассматривает Выготский, является слово. «Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды... Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания»[1]. Он отмечает также, что значение слова при этом неконстантно, непостоянно, и смысл слова может изменяться, что предвосхищает идею «языковых игр» у Л. Витгенштейна.

Итак, в работах Выготского прежде всего наблюдается акцент на коммуникативной функции речи и ее социальной природе. Таким образом, очевидно пересечение идей Выготского и социально-конструкционистских представлений о главенствующей роли коммуникации. Однако представление о слове как главной единице речи определенным образом противоречит социальному конструкционизму, поскольку трудно себе представить социально нагру-

[1] *Выготский Л.С.* Мышление и речь // Психология развития человека М., 2005. С. 1018

женное слово, если только оно не является законченным высказыванием. Поскольку в социальном конструкционизме центральную роль играют диалог и коммуникация, то важны не отдельные слова, а высказывания.

Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях» (1953 г.)[1] вводит понятие «языковых игр» как практических употреблений языка, языка в сочетании с действиями, к которым он побуждает. Ошибочно считать, утверждает Витгенштейн, что обучить языку – это значит обучить, какое слово обозначает какой предмет. Значения слов бесконечно варьируются в различных «языковых играх», конкретных ситуациях использования языка. Здесь мы можем отметить идею контекстной зависимости речи, столь важную для социального конструкционизма.

Особую значимость для социального конструкционизма имеют работы М.М. Бахтина. Написанная в 1950-е гг. и впервые опубликованная (в неполном виде) в 1979 г. «Проблема речевых жанров» содержит ряд принципиальных для социального конструкционизма идей. Однако здесь мы не можем говорить о непосредственном влиянии Бахтина на становление социального конструкциионизма, поскольку само это направление появляется раньше, чем первые переводы Бахтина на английский язык, вышедшие в свет в 1980-е гг. Тем не менее, на Бахтина ссылаются и Дж. Шоттер, и К. Герген, и Р. Харре, и другие конструкционисты.

Бахтин утверждает, что каждой сфере деятельности, требующей использования языка, соответствует целый репертуар речевых жанров, т.е. определенных устойчивых типов высказываний, которые мы склонны употреблять в данной сфере деятельности. В отличие от Выготского и Витгенштейна Бахтин рассматривает не слово, а высказывание, справедливо замечая, что именно высказывание является единицей речевого общения и участвует в коммуникации. Всякое высказывание позволяет человеку проявить свою индивидуальность, и здесь жанры различаются. Простая реплика в диалоге не позволяет достаточно проявить себя, тогда как художественная литература как сложный жанр позволяет раскрыть свою индивидуальность наиболее полно.

Бахтин вслед за Выготским подчеркивает социальную функцию языка. Он утверждает, что язык всегда нуждается в адресате, коммуникативная функция является главной. По сути, высказывания без адресата не бывает, даже если адресат при этом молча воспри-

---

[1] *Витгенштейн Л* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994

нимает высказывание или физически отсутствует (например, высказывание адресовано Богу). Даже при таком, пассивном, на первый взгляд, участии, адресат оказывает воздействие на автора высказывания и, соответственно, на жанр и особенности самого высказывания, т.е. адресат всегда является активным участником речевой коммуникации, а высказывание, выражаясь языком философии сознания, всегда интенционально, оно, как пишет Бахтин, всегда возможно только через «обращенность» к кому-то. Помимо этого, любое высказывание диалогично, оно существует только в полемике с другими. Даже если речь идет о сложном высказывании вроде научного трактата, все равно предполагается диалог – с другими научными теориями, с другими учеными.

Речевых жанров имеется бесконечное множество, и отдельно взятый индивид неодинаково хорошо владеет каждым из них. Потому человек, на первый взгляд, великолепно владеющий языком, например, ученый, постоянно выступающий перед аудиторией и известный как хороший оратор, может оказаться беспомощным в светском жанре, поскольку плохо владеет жанровыми формами данной сферы. Здесь мы могли бы отметить, что разбиение коммуникативной активности на жанры и указание на неравномерное овладение этими жанрами, указывает на фрагментацию сознания и *Я*, которую будут рассматривать социальные конструкционисты[1].

В «Проблемах поэтики Достоевского» (написана в 1929 г., опубликована в разных вариантах в 1960–70-е гг.) Бахтин предлагает идею полифонического романа. В полифонических романах Достоевского сосуществуют множество неслиянных «голосов», равноправных сознаний героев, каждый из которых выражает свой мир и над которыми не довлеет авторский императив[2].

Эту же тему самостоятельного сознания героев Бахтин развивает в своем эссе «Автор и герой в эстетической деятельности». Автор является одновременно и зрителем по отношению к герою и событиям его жизни. Отношения автора и героя являются, по сути, важной иллюстрацией для отношений *Я* и Другого. Бахтин говорит о том, что полноценным *Я* может стать, только если мы можем отнестись к нему с позиций Другого, так как Другой видит во мне то, чего не можем видеть мы сами, он обладает "избытком видения» и таким образом дополняет мое знание о себе. Таким образом, для Другого мы, в каком-то смысле, являемся героем, а он

---

[1] *Бахтин М М* Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества М , 1979.

[2] *Бахтин М М* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.

является нашим автором, обладая уникальной возможностью видеть нас со стороны[1]. Так, Бахтин отмечает важный для нашего понимания *Я* момент коммуникации, диалога *Я* и Другого, причем под Другим мы подразумеваем наш собственный взгляд на себя со стороны, и, таким образом, мы можем говорить о концепции «диалогического *Я*», а также о представлении *Я* как нарратива, где в данном случае автор-Другой рассказывает жизненную историю героя-*Я*.

Итак, рассмотренные выше работы легли в основу современного социального конструкционизма. Мы можем отметить, что в них главную роль играют понятия языка, речи, диалога и коммуникации. И, прежде всего, данные концепции сконцентрированы вокруг идей конструирования сознания и самосознания.

Социальный конструкционизм: речевая коммуникация

Р. Харре и Б. Дэвис пишут, что соссюровское разделение на *langue* (язык) и *parole* (речь)[2] является искусственным, «язык», утверждают они, не более чем «философский миф»[3], только речь, погруженная в непосредственные коммуникативные взаимодействия, является психологически и социально реальной. Речь является главным элементом социального конструирования, поскольку именно с ее помощью описывается мир, а, следовательно, формируются и представления о нем. Утверждение о языке как о «философском мифе» вызывает множество вопросов, однако представляется, что следует понимать его лишь как утверждение о том, что идеализированный «язык», язык вне общения, вне его реального использования, не представляет интереса для исследований.

Речь же – это не просто словарный запас, нанизываемый на грамматические структуры. Вслед за Выготским, Витгенштейном, Бахтиным формулируется представление о том, что нет никаких однозначных значений (смыслов) слов (как предполагал *langue* Соссюра). К. Герген отмечает, что значение слов не существует «само по себе», «слова получают свое значение при использовании в человеческих отношениях»[4].

---

[1] *Бахтин М М* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М , 1986. С. 7–180.

[2] *Соссюр Ф* Курс общей лингвистики М , 1998.

[3] *Davies B , Harré R* Positioning· The Discoursive Production of Selves // Journal for The Theory of Social Behavior, 20 (1) 1991. P 43–63

[4] *Джерджен К Дж* К культурно-конструкционистской психологии //Джерджен К. Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика· Сб. статей / Пер. с англ. А. М Корбута; Под общ. ред А А Полонникова. Минск, 2003. С 78

Бергер и Лукман отмечают, что человек при рождении попадает в ту реальность, которая предписана окружающим его языком, т.е. родной язык человека играет важную роль в конструировании окружающей его реальности, поскольку с помощью языка ему описывают (а затем он сам начинает описывать) мир. С точки зрения Бергера и Лукмана, степень «проговоренности» тех или иных событий и явлений определяет их реальность, то, что недостаточно «проговорено», недостаточно определено. Интересно также, что в одном и том же обществе, реальность может определяться поразному. Так, авторы считают, что интеллектуал является «контрэкспертом» в определении реальности, его описание реальности отличается от народного, и не в последнюю очередь это зависит от разницы речевых практик. Поэтому рамки конструированию задает не общество в целом, а конкретный дискурс.

С точки зрения социального конструкционизма, речь всегда подразумевает коммуникацию и диалог. Коммуникация понимается как совместная деятельность ее участников, в которой они выравнивают свое понимание мира относительно друг друга. Необходимо, однако, общее для всех участников коммуникации знание о неких аспектах их общего мира, которое и принято называть информацией о мире. Бергер и Лукман отмечали, что, несмотря на социальное конструирование, реальный мир остается тем миром, который человек разделяет с другими людьми. Мы можем отражать различные аспекты реальности разными способами, которые подсказываются нами социально сконструированными мирами, в которых мы живем, и, тем не менее, реальный мир является тем общим пространством наших взаимодействий с другими людьми, которое невозможно игнорировать. Хотя каждый, читая книгу, воспринимает и интерпретирует ее неким своим уникальным способом, стоит предположить, что в интерпретациях разных людей будет сохраняться нечто общее. Также и при социальном конструировании наших знаний о реальном мире – в многообразии интерпретаций все же прослеживается общая основа.

У Джона Шоттера центральную арену исследований социального конструкционизма составляет «продолжительный, непрерывный поток переплетенных между собой языковых интеракций между людьми в их спонтанных взаимодействиях друг с другом»[1]. Он подчеркивает важность спонтанного диалога и предлагает «ри-

[1] *Shotter J* The social construction of our "inner" lives [Электронный ресурс] – Электрон дан Режим доступа. http //www massey ac.nz/~alock/virtual/inner htm / – Загл с экрана

торико-респонсивную» версию социального конструкционизма. Ее специфика заключается в мысли, что в непосредственной речевой практике мы не пытаемся постичь «внутренние идеи», скрывающиеся за речью собеседника, которые, предположительно, он вкладывает в свои слова, а затем отвечаем на них. На самом деле понимание не дается нам непосредственно, но обсуждается и вырабатывается в диалоге, и, следовательно, социально конструируется. Вместо того чтобы вкладывать идеи в свои слова, утверждает Шоттер, люди отвечают на реплики друг друга и пытаются связать свою практическую деятельность с окружающими их другими людьми, и в этой попытке координирования их деятельности они конструируют те или иные живые социальные взаимоотношения. И само содержание нашей внутренней жизни, по Шоттеру, содержится не «внутри» нас как индивидов, а «внутри» нашего способа проживания жизни, так и организующий опыт центр находится вовне нас, в наших социальных отношениях. Вслед за Бахтиным он утверждает, что «обратная связь» является важнейшей в речевых взаимоотношениях, что речь всегда направлена на собеседника (пусть даже воображаемого) и предполагает ответ.

Мы видим здесь, что социальные конструкционисты делают упор на коммуникативную функцию речи. Речь выступает не только инструментом описания мира или обмена информацией между собеседниками. Подчеркивается, что речевые коммуникации позволяют конструировать знание и сознание человека не внутри индивидов, а «снаружи» их, в самих отношениях между людьми, «между» субъектами коммуникации, т.е. в самом коммуникативном процессе. Так, социальное конструирование происходит не столько в субъектах, сколько в их совместной активности, прежде всего, речевой. Вступая друг с другом в речевые взаимодействия, люди договариваются о том, что считать реальностью, и таким образом конструируют и реконструируют ее. Тем не менее, не вполне ясно как может мой внутренний мир конструироваться «вовне». Разумеется, взаимодействия с другими людьми играют важнейшую роль при конструировании моей личности, однако не следует исключать те процессы, которые происходят «внутри» меня в ходе рефлексии и интроспекции, процессы, не предполагающие никакого выхода вовне. Рефлексия является важным способом формирования *Я* и построения идентичности индивида, самопознание не может сводиться к интерсубъективным взаимодействиям.

Социальный конструкционизм: дискурс и контекст

В работах предшественников социального конструкционизма прослеживается одна ключевая общая тема – проблема контекста и зависимости слова/высказывания от него. Выготский, Бахтин, Витгенштейн утверждают, что нет самостоятельного значения слова, есть лишь его значение в контексте. Любые интерпретации сказанного/прочитанного могут формулироваться только при определении дискурса, в котором существует сообщение.

К. Герген в качестве источников своего понимания социального конструкционизма называет «Истину и метод» Г. Гадамера и «Структуру научных революций» Т. Куна. У Гадамера он выделяет понятие «горизонт понимания», которое означает, что читатель, имея дело с текстом, исходит из некой предструктуры понимания, задающей интерпретацию. У Куна же интерпретация тех или иных научных фактов задается главенствующей на данный момент научной парадигмой. Из этого Герген делает вывод, что «психологический мир» является социальной конструкцией, и интерпретации его появляются в процессе согласования значений внутри сообщества. Так, ни одно из психологических явлений не может оцениваться вне определенной традиции интерпретации. Так, мы видим, что здесь интерпретация также является контекстно-зависимой – от «горизонта понимания» у Гадамера или же от парадигмы у Куна.

Опираясь на того же Бахтина и принадлежащего к бахтинскому кружку В.Н. Волошинова, Дж. Шоттер отмечает, что способы наших отношений с другими определяют наши способы использования речи в данных ситуациях (речевые жанры), а также, что люди в диалоге отвечают исходя не из своих внутренних планов или сценариев, а просто реагируя на ситуации, уже частично сформированные предыдущими взаимодействиями с другими, т.е. опять же исходя из некоторых типовых «жанров» коммуникации.

Однако понятие контекста часто подменяется достаточно размытым в современной философии понятием дискурса. Наиболее важным для нас является представление о дискурсе как социокультурном контексте, выраженном языковыми средствами, влияющем на постижение человеком окружающего мира и позиционирование им своей самости. Под дискурсом мы понимаем, прежде всего, особый речевой способ описания мира, который использует данный индивид.

Одним из крупнейших поднаправлений социального конструкционизма является дискурс-анализ, который занимается рас-

смотрением разговоров и текстов в качестве социальных практик. В нем показывается, что индивид постоянно сталкивается с множеством дискурсов, возникает ситуация конфликта дискурсов, приписывающих индивиду разные позиции, поскольку абсолютное доминирование какого-либо одного дискурса невозможно[1]. Это умножение дискурсов является следствием информационной и коммуникативной перенасыщенности нашей современной социальной жизни, многообразия этой жизни, и пребывание в одном-единственном дискурсе достаточно долгое время становится затруднительным. Дискурсы варьируются в зависимости от круга общения, от социальной среды, от пола, от используемого языка, от того, является общение реальным или «виртуальным».

К. Герген, в свою очередь, отмечает важность различных социальных дискурсов для социального конструкционизма, подчеркивая, что «объективация» (закоснение) каждого конкретного способа конструирования мира является опасной, необходимо множество подходов. Социальный конструкционизм, подчеркивает Герген, предполагает плюралистичность истины, и потому демократичность по сравнению с тоталитаристской однозначностью истины. Однако не является ли это допущение прямой дорогой к неограниченному релятивизму в постмодернистском духе?

Итак, дискурс – это область применения того или иного типа речи (или речевого жанра по Бахтину). Конструирование реальности зависит от дискурса, и в разных дискурсах мы имеем дело с разными образами мира, с разными мироописаниями. Это, однако, не означает невозможность говорить о мире в целом, но делает говорение о мире полифоничным, поскольку индивид описывает мир не с одной, а с разных точек зрения. Каждый дискурс меняет фокус восприятия мира, расставляет свои акценты в речевых взаимодействиях и позволяет осуществлять многопозиционное познание мира.

Социальный конструкционизм: конструирование сознания и *Я*

Как уже говорилось выше, социальный конструкционизм, прежде всего, интересует проблема конструирования различных психических феноменов, и, в первую очередь, человеческого сознания и *Я*. Конструирование *Я*, как правило, воспринимается как созда-

[1] *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics. L., 1985.

ние человеком своей жизненной истории, жизнеописания в форме нарратива.

Еще Бергер и Лукман отмечают, что *Я* человека не является врожденным, а врожденными являются только предпосылки возможности его возникновения. Институционализация и социализация играют важную роль в жизни индивида, но в то же время, человек не остается пассивным под общественным воздействием и сам создает себя. В том числе и сама его биография является конструируемой, он располагает события своей жизни по временной шкале, таким образом создавая последовательную жизненную историю.

Герген отдельно и подробно рассматривает проблему сознания, сводя ее, по сути, к проблеме *Я*, играющей важную роль в эпистемологии. *Я* в экспериментaлистской традиции описывается как нечто самостоятельное, индивидуальное, детерминированное биологическими процессами психологического функционирования. Таким образом, *Я* представляется как изолированный индивид, а социальные институты (семья, дружба, сообщество) – плод деятельности отдельных индивидов. Эта позиция, которую описывает Герген, сродни атомизму Эпикура, который тот распространяет на бытие индивида в обществе. В социальном конструкционизме же подчеркивается, что индивидуальное *Я*, личность, всегда находятся в тесной взаимосвязи со своим социальным окружением, и *Я* состоит не только из детерминированных природой и уникальной биографией фактов, но и из различных социальных интеракций с другими людьми. Герген утверждает: «*Я*, скорее, носитель определенных отношений, которые превращаю в новые отношения».[1] Не случайно «сознание» превращается у Гергена в «*Я*», поскольку *Я* представляет у него сознание, погруженное в социальный мир.

Однако выводы, которые Герген делает относительно *Я*, переводят его из плоскости социального конструкционизма в плоскость постмодернизма, к которому он склонен. В своей наиболее известной работе «Насыщенное Я» он пишет, что в обществе постмодерна *Я* становится «насыщенным» (saturated) или даже было бы более верным сказать «перенасыщенным» за счет того множество социальных возможностей, которые становятся реальными. Если в предыдущие эпохи индивид был вынужден остановиться на реализации лишь одной из возможностей, теперь же у него есть шанс попробовать мно-

[1] *Джерджен К Дж* Социальная психология как социальное конструирование· становление взгляда // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 43.

жество, но при этом каждая из них постоянно подвергается сомнению, она неустойчива, и в итоге, утверждает Герген, исчезает тот центр, который и представляет из себя *Я*[1]. В другом месте он делает смелое заявление: «Чем раньше мы утратим идентичность, тем скорее мы будем готовы вступить в реальность, обладающую гораздо более богатым потенциалом»[2]. Разумеется, нельзя не спросить – если мы утратим идентичность, то кто будет «вступать в реальность»? Что это за странный парафраз буддизма с его идеей отказа от иллюзии индивидуального *Я* в пользу единого мирового сознания? К слову, с Гергеном заочно спорит и другой важный представитель социального конструкционизма – Ром Харре, спрашивая, как человек может счесть свое *Я* децентрированным, ведь для того, чтобы вообще полагать что-либо относительно себя, нужно иметь этот центр[3].

С точки зрения Гергена, в постмодернистском отношении к *Я* меньше эгоцентризма, индивидуализма, важна не уникальность отдельного индивида, а отношения, в которые он включен. На место *Я* приходят *Мы*[4]. Это утверждение, впрочем, представляется чересчур оптимистичным (если, конечно, считать выход на первый план «отношений» – положительной тенденцией) и чересчур радикальным. *Я* во многом зависит от отношений с другими людьми, но не может состоять *только* из отношений. Иначе индивидуальные *Я* становятся всего лишь передаточными узлами, нейронами единой сети, передающими и распространяющими «отношения». Неужели и впрямь наше самосознание настолько иллюзорно, что не обладает никакой самостоятельной целостностью и ценностью? Мне представляется, что это не так. Несмотря на большую вовлеченность *Я* в социальную жизнь, несмотря на большое количество социальных масок и позиций, которые человек вынужден использовать в своих интеракциях с другими людьми, *Я* не является просто перекрестком отношений с другими людьми. *Я* интегрирует в себе часть этих отношений и вместе со своими уникальными процессами мировосприятия создает квинтэссенцию важнейших отношений (включая интроспективные), событий жизни и информации. Именно этой квинтэссенцией и явля-

---

[1] *Gergen K G* The Saturated Self Dilemmas Of Identity In Contemporary Life. N - Y., 2002

[2] *Джерджен К Дж* Технология и Я· от сущностного к возвышенному // Социальная психология. саморефлексия маргинальности. М : ИНИОН РАН, 1995. С. 105.

[3] *Harre R* The Singular Self An Introduction to the Psychology of Personhood London, Thousand Oaks, New Dehli, 1998.

[4] *Джерджен К Дж* Упадок и крушение личности // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М.: ИНИОН РАН, 1995. С.105

ется *Я*. Оно сконструировано, изменчиво и все же в каждый промежуток времени обладает набором неизменных характерных черт. Если бы не было этого хотя бы относительного постоянства нашего *Я*, никакие отношения между людьми были бы невозможны.

Герген нагружает постмодернистские представления о *Я* надеждой на улучшение взаимопонимания между представителями разных культур и социумов, утверждая, что в отказе от своей индивидуальности мы более легко выходим на уровень взаимодействия с другими. Отчасти это верно, *Я* современной эпохи, действительно, более открыто, более гибко. Но не ведет ли это таким образом к размыванию культур? Не может ли случиться так, что, впуская в себя Другого, мы утрачиваем себя? А если у нас нет четкой системы ценностей, убеждений, верований, то как мы можем относиться с уважением и пониманием к ценностям, убеждениями и верованиям Другого?

Так, Герген в подходе к сознанию делает слишком большой упор на социум, в итоге практически уничтожает индивидуальное *Я*, лишая его смысла. И хотя описанная Гергеном ситуация постмодернистского мира действительно вызывает ощущение дезинтеграции *Я* и, как следствие, – проблемы с самоидентификацией, на самом деле это означает лишь то, что *Я* нуждается в бо́льших усилиях для самоопределения. Помимо прочего, если социальное *Я* и находится под влиянием общества и изменяется в соответствии с ним, то *Я* эпистемологическое, *Я* как познающая инстанция вряд ли может быть нивелировано, какие бы социальные изменения ни произошли.

Губерт Херманс в 1990-е гг. развивает под влиянием прагматизма У. Джеймса и концепции М. Бахтина теорию «диалогического Я». Он считает, что важны не только диалогические отношения между индивидами, группами и культурами, но также отношения между различными *Я*-позициями одной и той же личности, причем первые не могут существовать отдельно от вторых. Описывая структуру *Я*, Херманс также использует представление о полифоническом романе. Идею полифонического романа Херманс, Кемпен и ван Лоон[1] предлагают в качестве метафоры *Я*, которое у них обладает возможностью воображаемо занимать различные позиции и диалогически общаться с другими своими позициями.

С точки зрения Р. Харре, *Я* является определенного типа теорией, которой обладает тот или иной человек. Теория эта и является конструкцией, активно создаваемой самим человеком в рамках дискурса. Б. Дэвис и Р. Харре пишут о создании «позиций» (positi-

[1] *Hermans H.J.M., Kempen H.J.G.,* van *Loon R.J.P.* The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. American Psychologist, 47, 1992. P. 23–33.

oning) в ходе интеракции – каждый человек занимает в каждом отдельно взятом процессе коммуникации определенную позицию (она может меняться в зависимости от дискурса), определяемую его личностными особенностями. Теория позиций фокусируется на способе, которым дискурсивные практики конструируют говорящих и слушателей, причем в ходе этих интеракций возможно одновременное формирование новых позиций, позиция возникает в ходе разговора, в котором говорящие и слушатели выступают в качестве личностей. Новые позиции возникают непосредственно в процессе разговора, и таким образом объясняется прерывность в формировании самости, которая создается посредством использования различных позиций[1]

Испанский психиатр Луис Ботелла[2], представитель нарративной психологии, указывает, что в его понимании *Я* конструируется не как теория, а как «нарратив». Нарратив предполагает наличие чувства личностной связанности: события нашего прошлого мы выстраиваем в связную последовательность, а также строим на основе этого определенные ожидания нашего будущего Это чувство личностной связности может исчезать в некоторых клинических случаях (например, при паранойе), и тогда ощущение будущего пропадает. Так, создание *Я*-конструкции необходимо для наведения моста между прошлым и будущим человека, создавая то самое настоящее, в котором человек существует на данный момент. Она увязывает события жизни человека (прошедшие и предполагаемые) в единый узел. С точки зрения К. Гергена, нарратив создается непосредственно индивидом, тем не менее, он формируется в рамках налагаемых языком социокультурных ограничений. Нарратив ограничен данным ему словарем языка, который он использует. Таким образом, как уже было сказано выше, детали, из которых конструируется *Я,* различны для каждой языковой среды. Что же такое нарратив? Собственно, это *жизненная история,* рассказанная самим человеком.

О «жизненных историях» пишут разные представители социального конструкционизма· Миллер Мэйр[3], К. Герген, Джеральд Принс[4],

---

[1] *Davies B , Harre R* Positioning The Discoursive Production of Selves // Journal for The Theory of Social Behavior, 20 (1) 1991 P 43–63

[2] *Botella L* Personal construct psychology, constructivism, and post-modern thought// R A Neimeyer & G J Neimeyer (Eds), Advances in Personal Construct Psychology (Vol 3) Greenwich, CN JAI Press, 1995 P 3–36

[3] *Mair M Kelly,* Bannister and a story-telling psychology // International Journal of Personal Construct Psychology 2, 1 1989 P 1–14

[4] *Prince G* Narratology N Y., 1982 P 4

Теодор Р.Сабрин. Предполагается, что нарратив создается с помощью разума, то есть целенаправленно, а не спонтанно. Самонарратив (self-narrative) увязывает все события нашей жизни в единую систему, подобную логично построенной истории, а *Я*, таким образом, является одновременно и ее героем, и ее рассказчиком[1]. Также любопытным кажется предположение, что нарратив создается отнюдь не из сугубо реальных событий и фактов – здесь реальность сочетается с фантазией, причем не принципиально, в каких пропорциях они сочетаются – человек сам определяет значимость каждого из событий, для внедрения его в конструкцию собственного *Я*[2].

Я-нарратив представляет собой не одну-единственную историю, а совокупность всех жизненных сюжетов, в которых оказывается *Я*. Как отмечает Харре, хотя человек испытывает чувство последовательности в своей жизни и переживает одни и те же события, автобиографий у него может быть множество[3]. Так, нарратив представляется нам как роман с множеством действующих лиц, в качестве которых выступают различные *Я*-образы человека. Однако все эти действующие лица относятся физически к одному актору, воплощенному в одном теле. Конструирование *Я*-нарративов было бы невозможно без использования символических ресурсов языка.

Здесь мы видим, что личностные аспекты сознания могут быть успешно представлены как конструируемые. Однако представление о *Я* как нарративе делает упор не только на социальную составляющую (должен быть тот, кому я рассказываю свою историю), но и на индивидуальную активность (я сам создаю свою биографию, свой жизненный нарратив). Также следует отметить, что индивидуальные аспекты сознания в социальном конструкционизме представляют собой сложную систему, и *Я* представляется «многоголосым», ведущим непрерывный диалог с самим собой.

Идеи социального конструкционизма, касающиеся проблем сознания, самосознания и *Я*, часто критикуются сторонниками классического подхода и зачастую критикуются справедливо, учитывая встречающийся в этих концепциях уход в постмодернистские идеи о распадении *Я*. Тем не менее, это фрагментированное,

---

[1] *Gergen K J* Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism. Cambridge, 1994 P. 187.

[2] *Sabrin T R.* The narrative as a root metaphor for psychology // T R. Sarbin (Ed.), Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct. N.Y. 1986 P. 9.

[3] *Harre R* The Singular Self An Introduction to the Psychology of Personhood. London, Thousand Oaks, New Dehli, 1998.

сложносоставное, размытое *Я*, нуждающееся в том, чтобы быть проговоренным, оформленным в виде нарратива, это описанное социальным конструкционизмом *Я* достаточно эффективно позволяет подойти к тем новым проблемам сознания, которые ставит современная информационная эпоха.

Субъективное измерение социального конструкционизма

Классическая теория познания и позиция реализма полагают, что познание приводит к получению неких максимально объективных (насколько это вообще возможно для человека) знаний о мире. В этом и заключена основная цель познания – вычленить достоверное знание о мире, независимое от мнения отдельных людей. Научное познание должно стать шагом навстречу созданию «всеобщего» знания, которое будет разделяться всеми, в независимости от личных предпочтений, ценностей и т.п. Однако социальный конструкционизм ставит под вопрос идею нейтрального познания окружающего мира, независимого от личностных установок человека.

Опять-таки, позицию социального конструкционизма относительно научного познания легче всего проиллюстрировать на материале психологической науки. Если социальная психология «старого» образца стремилась быть ценностно нейтральной и пыталась лишь объективно изучать феномены социальной жизни, но не влиять на них, то конструкционистская социальная психология, как утверждает Герген, тесно связана с этикой и политикой, она участвует в конструировании новых культурных реалий.

Конструкционисты, по утверждению Гергена, показывают, как различные психологические описания и соответствующие им практики могут служить усилению правительственного контроля, распространению индивидуалистской идеологии, распаду сообществ, разрастанию расизма и т.д.[1] Так он еще раз иллюстрирует свое утверждение об идеологической нагруженности, отсутствии натуралистической беспристрастности в современной психологии. Психология, таким образом, представляется инструментом социального манипулирования. И теории сознания опираются не на наблюдения, а диктуются господствующими на данный момент в обществе метафорами.

Конструкционистский подход, утверждает Герген, вовсе не стремится ликвидировать экспериментальную психологию, «конструк-

[1] *Джерджен К Дж* Место психики в сконструированном мире // Социальная психология· саморефлексия маргинальности М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 48–73.

ционист лишь фиксирует, что соответствующие онтологические категории, включая определения «болезни» и «лечения», надо рассматривать не как трансцендентально точные отражения действительности, а как продукты исторически и культурно ограниченного, идеологически обремененного обсуждения, исполняющего определенные социальные функции»[1].

Ни одна из социальных групп или индивид не может обладать привилегией в описании мира и претендовать на то, что именно ее/его описание является истинным. Герген фигурально высказывается «мир не отвечает за то, во что мы его превращаем»[2].

Вызывает вопрос использование в данном контексте термина «идеология». Являются ли термины и понятия психологии действительно зависимыми от политических реалий, возможно ли их использовать в идеологических целях? Или же Герген имеет в виду, что достижения конструкционистской психологии (в форме различных практик) можно использовать в политике как инструмент манипуляции? В таком случае, однако, психология выходит за рамки чистой науки и окончательно становится узконаправленной практикой.

Д.А. Леонтьев замечает, что акцент исследований в современной психологии надо перенести с соотношения между теорией и описываемой ей реальностью на соотношение между теорией и контекстом, в котором она строится[3]. Выходит, реальность является вторичной по отношению к социальному контексту или «идеологии»? Отчасти (но лишь отчасти!) это так, ведь порой для нашей жизни важнее не то, как обстоят дела на самом деле, а то, как ситуация описывается значимой для нас социальной группой, и часто мы вынуждены принимать подобные описания на веру[4].

А.В. Юревич отмечает также востребованность и успешность практической психологии, которая используется «здесь и сейчас», не решая никаких фундаментальных задач, но при этом пользуется коммерческим успехом. По сути, говорит он, многие могут задаться вопросом: зачем нужен поиск серьезных фундаментальных зна-

---

[1] *Джерджен К Дж* Там же. С 54–55.

[2] *Джерджен К Дж* К культурно-конструкционистской психологии // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 77.

[3] *Леонтьев Д А* Неклассический вектор в современной психологии / Теория и методология психологии· Постнеклассическая перспектива М , 2007 С. 82

[4] Можно, впрочем, привести грубый контрпример Если официальные лица по телевидению сообщают, что цены упали, а мы видим в магазине, что цены выросли, мы вряд ли будем ориентироваться на описание мира, данное нам правительством, а не на «суровую действительность».

ний в психологии, если и так «покупается» то, что имеется на данный момент – временные решения консультантов-психологов, большинство из которых заканчивают ускоренные курсы по практической психологии, не имея даже близкого базового образования. Запрос общества на подобную прикладную психологию огромен, фундаментальная же интересует только «романтиков» от науки, все еще мечтающих вывести психологию на один уровень «научности» с физикой или биологией[1].

Он же подробно описывает процесс влияния личности ученого и общества в целом на построение научной теории, что крайне интересно для эпистемологии. С его точки зрения, любая научная теория, любое знание, даже опирающееся на конкретные эмпирические факты, находится под влиянием доминирующих в обществе традиций. Важную роль в процессе создания ученым теории играет полученное им воспитание. Особенно в гуманитарных науках, отмечает Юревич, «ученый часто, если не всегда, в процессе строения научного знания использует самоанализ как его источник: подвергает рефлексии свой собственный жизненный мир, свои личные проблемы и отношения с окружающими, а результаты подобного самоанализа обобщает, распространяет на других и формулирует как общезначимое научное знание»[2].

Так, например, Ч. Дарвин, как он утверждает, в своей теории естественного отбора исходил одновременно из практики современного ему английского скотоводства и преобладавших в то время представлений об обществе. Есть и более курьезные примеры, например, также упоминаемый Юревичем американский физик Д.Рич, который для того, чтобы провести определенные измерения, представлял себя электроном и пытался, исходя из этого, строить некие прогнозы «своего» поведения[3].

Так, социальный конструкционизм показывает, что научное знание, в том числе и психологическое, всегда сугубо субъективно и сам процесс получения знания неразрывно связан с социальным опытом субъекта познания и контекстом, в который погружены исследования (не говоря уже об обыденном познании). С одной стороны, с этим трудно поспорить, ведь мы не в состоянии представить себе абсолютно чистое знание, не выраженное терминами конкретного языка и не осмысленное в рамках определенного сообщества. Абсолютно чистым знанием может считаться только

[1] *Юревич А В* Психология и методология. М., 2005.
[2] Там же. С. 42–43
[3] Там же С. 44.

божественное откровение, если таковое возможно. Все остальные виды знания находятся (или создаются) людьми и для людей и, следовательно, являются субъективными. Можно говорить и об идеологическом характере некоторых знаний (например, поддержка Церковью в средние века геоцентрической системы мира носила сугубо идеологический характер). С другой стороны, нельзя злоупотреблять соблазном взвалить все на плечи «социума», ведь тогда недалеко до утверждения, что за теми социальными факторами, которые влияют на ученого или простого обывателя при получении им знания об окружающем мире, не стоит никакой реальности вовсе. И в таком случае процесс получения знания сводится к процессу создания абстрактной идеальной модели описания некого фрагмента действительности. Описание это, в свою очередь, будет опираться вовсе не на «реальный мир» и не на «вещи-в-себе», и даже не на «явления», а лишь на другие описания – данные раньше. И такой подход может превратить любую науку – даже самую точную и строгую – в часть социогуманитарного знания.

Можно, впрочем, вспомнить Ф. Бэкона, который еще в XVII веке писал об «идолах познания», демонстрируя в примере с «идолами площади/рынка», как общение между людьми затуманивает возможности ясного и беспристрастного познания окружающего мира.

Перспективы социального конструкционизма

Мы рассмотрели в данной статье ряд основополагающих аспектов социального конструкционизма, опираясь на работы ключевых авторов, принадлежащих к этому направлению. Рассмотренный здесь круг проблем ни в коей мере не является полным и не представляет всего спектра интересов социальных конструкционистов. Здесь же представлена только теоретическая и методологическая база, на которую опирается конструкционистский подход. Мы увидели, что она предполагает активную роль субъекта (одновременно как говорящего и как слушателя), упор на речевую коммуникацию в форме постоянного диалога (в том числе диалога с самим собой), представления о сложной структуре *Я* (которое является не единой неподвижной субстанцией, но скорее точкой пересечения и слияния различных коммуникативных взаимодействий), а также представления о том, что мироописание не может быть однозначным, оно каждый раз зависит от конкретного контекста, от дискурса, в котором мы выражаем наши представления о мире. Таким образом, любое описание мира не является постоян-

ным и окончательным, и оно всегда является зависимым от социокультурного контекста. Слова, которые мы употребляем при описании мира и наших внутренних состояний, – это инструменты, которые в разных случаях могут выполнять разные функции, самостоятельной реальностью и однозначным смыслом они не обладают.

Без знания основоположений социального конструкционизма невозможно рассматривать те тенденции, которые сейчас разворачиваются в психологической науке. Я постаралась схематично очертить те попытки построения новой психологии на базе подхода социального конструкционизма (особый акцент был сделан на работах К. Гергена как наиболее видного представителя этого направления). Энтузиазм ряда психологов по поводу перспектив, открываемых социальным конструкционизмом, кажется мне преувеличенным. Невооруженным глазом виден ряд проблем, которые выводят социальный конструкционизм из борьбы за место универсальной психологической парадигмы. И основная из них – это прикладной характер социального конструкционизма в психологии и провозглашаемая им же самим временность, относительность любого «конструкта» и любой интерпретации. Фактически, социальный конструкционизм играет по принципу «все дозволено» и таким образом лишает любой метод и подход возможности стать доминирующим. Д. Полингхорн[1] утверждает, что в новой психологии, где главную роль играет психотерапевтическая практика, ключевыми чертами становятся такие, как «нефундаментальность, фрагментарность, конструктивизм, неопрагматизм». Впрочем, конструкционисты видят в этом положительный момент – ведь отсутствие гегемонии одного подхода означает «демократический» принцип в науке. Это, кстати, тоже можно считать идеологическим заявлением социального конструкционизма.

Как отмечает, например, Д.А. Леонтьев, социальный конструкционизм не является универсальным решением для текущих проблем психологии. На данный момент возможности социального конструкционизма в психологии продемонстрированы и практически полностью исчерпаны, утверждает он, и происходит переход к новым формам, в частности, к диалогической психологии[2]. Впро-

---

[1] *Polinghorne D* Postmodern Epistemology of Practice / Psychology and Postmodernism L, 1994 P 146–165 Цит по Гусельцева М С Постмодернистские перспективы развития психологии / Теория и методология психологии Постнеклассическая перспектива М, 2007 С 65

[2] *Леонтьев Д А* Там же

чем, диалогический подход к психологии тоже давно не нов, фактически, он был предложен еще М.М Бахтиным (относительно проблемы *Я*), и потому вряд ли на него можно возлагать большие надежды касательно будущего психологической науки и психологического метода (методов).

Таким образом, социальный конструкционизм в психологии представляется на данный момент скорее модным веянием, методологический потенциал которого, вероятно, несколько преувеличен. На самом деле социальный конструкционизм и не предлагает метода, он предлагает свой взгляд на науку (в данном случае – на психологию), подчеркивающий, по сути, невозможность создания метода. Любой метод, который мы применяем, будет лишь временным или же будет давать нам временные данные, неразрывно связанные с социокультурным контекстом, в котором эти данные были получены. Таким образом, неудивительно, что теоретической психологии нет места в социальном конструкционизме, поскольку значение имеет только прикладная психология, применимая здесь и сейчас. И, следовательно, социальный конструкционизм может рассматриваться лишь как определенный переходный период в психологии, период, возможно, знаменующий собой появление в относительно ближайшем будущем новой парадигмы. Но на эту роль социальный конструкционизм, как было уже сказано выше, не подходит и, вероятно, не претендует.

Направление социального конструкционизма является, с одной стороны, относительно новым, с другой – уже широко распространенным (особенно в западной философии, что же касается современной российской философии, здесь я намеренно не затрагивала эту тему), прежде всего, как было показано выше, в сфере психологии, социокультурных и политических исследований. Я специально уделила достаточно много внимания рассмотрению роли социального конструкционизма в психологии, поскольку здесь прослеживается определенная близость с анализом эпистемологического потенциала данного направления. Следует заметить, что одной из главных сильных сторон социального конструкционизма является его эффективная приложимость к современным социокультурным условиям. В современном обществе, где индивид находится на перепутье множества информационных потоков, где он включен в большое количество интеракций с другими, социально-конструкционистские представления очень адекватно описывают особенности функционирования человеческого сознания в подобной ситуации, где мир оказывается фрагментированным, сложносоставным. Социальный конструкционизм представляет удачную

альтернативу постмодернизму (хотя многих авторов, например, К. Гергена относят и к тому, и к другому направлению), поскольку в отличие от последнего не видят в усложнившемся мире фатальной угрозы единству сознания Идея полной контекстной зависимости слов и высказываний и, как следствие, отсутствие какого-либо постоянства в мироописании может, однако, в свою очередь, показаться чересчур радикальной. Это можно понять таким образом, будто любые наши слова бессмысленны, и тогда коммуникация невозможна вовсе. Однако на самом деле, социальный конструкционизм отмечает лишь необходимость уточнения дискурса в каждом конкретном случае, что представляется важным для взаимопонимания. Социальный конструкционизм важен не только своим объяснением мира через призму социального воздействия, но и тем, что он показывает, в каких сложных взаимодействиях рождаются наши представления о мире, и что мироописание является продуктом не индивидуального сознания, а сообщества взаимодействующих между собой индивидов. По сути, он ставит во главу угла человека и общество, утверждая, что истины всегда конвенциональны и зависят только от взаимодействий между людьми. Представляется, что это направление способствует наиболее многогранному познанию мира, поскольку предлагает не зацикливаться на единой версии событий, а показывает, как реальность, оставаясь объективной и неизменной, способна выступать в бесконечном множестве интерпретаций, создаваемых в различных социальных интеракциях.

Как и в психологии, социальный конструкционизм в теории познания может рассматриваться лишь как некий переходный период, как попытка нового решения старых вопросов, не оформившаяся в единый метод, не давшая новых фундаментальных основ для рассмотрения классических эпистемологических вопросов. Социальный конструкционизм не обладает и внутренним единством, объединение разных авторов под этим ярлыком достаточно искусственное. Тем не менее, социальный конструкционизм является неизбежным следствием того плюрализма, который затрагивает сейчас все области социальной жизни, в том числе и науку, как одну из ее форм. Познание в современном мире разворачивается на фоне беспрецедентного «информационного шума», который скрывает фундаментальные основы и базовые теории, выдвигая на первый план тот самый социокультурный «контекст», о котором так много пишут конструкционисты. Он помогает справиться с многообразием информационных источников: каждый из них локализуется в своем «контексте» и рассматривается по отдельности. Эта

попытка справиться с многообразием современного социального мира не является универсальным решением для той сложной познавательной ситуации, в которой находится современный субъект, но она позволяет достаточно хорошо описать эту ситуацию

Социальный конструкционизм представляет альтернативу ряду философских направлений, например, классической философии сознания с ее склонным к естественнонаучному редукционизму взглядом на эту проблему, однако нельзя воспринимать его как истину в последней инстанции Социальный конструкционизм необходим для описания того насыщенного социальными интеракциями и информационными потоками мира, который делает сознание современного человека фрагментированным, но если оставить описание сознания только на откуп социального конструкционизма, то мы вскоре можем прийти к шокирующему выводу, что за пределами того, что выражено в речевых практиках, сознания не существует вовсе

В заключение хочется провести небольшую историко-философскую аналогию Социальный конструкционизм в гуманитарных науках в целом и в философии в частности, как мне представляется, является неким переходным этапом между двумя парадигмами, подобно тому, как софисты в V–IV веках до н э стали промежуточным звеном между досократической философией и античной классикой Релятивизм софистов также схож с релятивизмом социальных конструкционистов Таким образом, как мне представляется, главная роль социального конструкционизма в теории познания заключается в том, чтобы попытаться дать первый анализ и хотя бы временное описание тех новых проблем, которые возникают в связи с вызовами современности, прежде чем будет сформирована новая парадигма.

И.П. Фарман

Язык и действие
(*теоретико-познавательный и социально-культурный аспекты*)

Интерес и обращение к языку, издавна присущие философии, в настоящей эпистемологической ситуации проявляются в разных формах и – что особенно важно – в контексте самых современных теоретико-познавательных проблем В такой направленности можно выделить несколько аспектов 1) развитие собственно языковой проблематики и лингво-семиотического анализа, тенденцию к распространению методологии, связанной с «лингвистическим поворотом», на все более широкие сферы гуманитарного знания, 2) существенное *повышение статуса языка, расширение его смыслового поля и роли в познавательном процессе*, 3) рассмотрение традиционных философских проблем в новых языковых контекстах, это дает основание считать языковую составляющую необходимым компонентом познания, обогащающим его методологическую структуру и оказывающим позитивное воздействие на получение новых результатов

Наиболее характерным проявлением этой тенденции является, на наш взгляд, трактовка соотношения *языка* и *действия* в современной неклассической эпистемологии, которая в целом опирается на предшествующее знание, но содержит много новых положений, отвечающих запросам нашего времени В связи с этим, по-видимому, будет целесообразным дать краткий *обзор интерпретаций* этого соотношения, выявить характерные для него контексты и динамику, обусловленную взаимодействием языковых и социокультурных процессов

Но вначале несколько общих замечаний Связь языка с действием является одной из важнейших сторон его функционирования, которая устанавливалась на протяжении тысячелетий в процессе исторического развития, начиная с трудовой деятельности и вербального опыта освоения мира на ранних ступенях развития культуры и вплоть до современных социальных сдвигов, в том числе информационных и коммуникационных, исследование которых

является сейчас весьма актуальным. Между тем изучение этой связи не относится к приоритетным, как при обращении к истокам языковой природы, так и при определении сущности языка и его основных функций. Это относится не только к лингвистике и языкознанию, имеющим свои цели и задачи, но и к философскому опыту осмысления языковой проблематики, уходящему в глубь веков. Разумеется, отдельные аспекты этой связи так или иначе освещались, но она не была предметом специального исследования в качестве мировоззренческой и методологической позиций, а рассматривалась в рамках традиционных подходов к языку, или традиционных контекстов, к которым мы относим следующие: соотношение языка и мышления, определение сущности языка и представление её в «чистом» виде как абсолютного качества; понимание языка как способа выражения и речевой деятельности; теории речевых актов; трактовку языка как знака, знаковые и логические системы языка; ориентация на текст, на способы его интерпретации и понимания. Все эти и другие подходы создавали картину фактического многостороннего функционирования языка, его определяющей роли в развитии общества и культуры, что и является предметом исследования самых разных наук.

Новые принципы выделения языка как теоретического объекта, сложившиеся в современной философии, непосредственно связывают его с действием, шире – с социальной деятельностью как внешней по отношению к самому языку, но вместе с тем детерминированной коллективным, общественным сознанием и условиями межличностной коммуникации. Примером такого рассмотрения может служить выявление связи между языком и действием в рамках *коммуникационного подхода к социальной реальности,* где раскрытие принципов этой связи выдвигается на передний план; при этом анализируются не только новые контексты употребления языка и действия, но для их осмысления создаётся и соответствующий новый понятийные аппарат: «коммуникативная рациональность», «коммуникативное действие», «коммуникативный консенсус» и др., смысл которых раскрывается посредством таких ключевых слов для данной проблематики, как межсубъектное общение, рациональные мотивации, понимание, социальное действие и др., но более эффективно – через констелляцию, делающую акцент не просто на понимании и действии, но на *взаимо*понимании и *взаимодействии*, а также содержащую и ценностные критерии.

Важно отметить, что такой подход не отменяет и не подменяет традиционно сложившихся трактовок языка, но в нём проявляется новый принцип выделения, состоящий в том, что главное внима-

ние уделяется функциональным факторам, которые представляют соотношение язык – действие в социальном мыслительном контексте, где решаются отнюдь не лингвистические задачи, а вырабатываются новые методологические рекомендации и социальные стратегии для решения острых современных нередко глобальных проблем. Далеко не всё в таком подходе является новым, во многом он опирается на предшествующее знание и носит синтетический характер, в частности, обобщает богатый историко-философский опыт, опирается на него. Поэтому, на наш взгляд, имеет смысл сказать, хотя бы коротко, о некоторых исторически сложившихся контекстах рассматриваемого соотношения, внесших существенный вклад в формирование и развитие такого подхода.

В данной работе мы вначале остановимся на некоторых общих определениях языка и традиционных контекстах, как они сложились в философских и других культурных текстах, разумеется, кратко, так как материал здесь поистине необъятен. При этом выделим прежде всего те положения, которые проясняют, как складывалось само соотношение «язык – действие», какие контексты его употребления оказались устойчивыми и перспективными, в конечном же итоге попытаемся определить, в чём состоят новые аспекты этого соотношения и какое значение они имеют для современной эпистемологической и социокультурной ситуации.

Языки – самые древние памятники человеческого рода. Вербальный – устный, словесный – язык и визуальный знак, апеллирующий к образу, существовали ещё в дописьменную эпоху. В изобразительных знаках была запечатлена память о первоначальном опыте, который передавался не непосредственно от одного человека к другому (в смысле «предания», навыка), а с помощью условного обозначения понятий, сложившихся в уме человека. Понятийное мышление на ранних ступенях развития культуры развивалось в тесной связи с практическим освоением действительности, чем и обосновывается положение о нераздельности языка и практического сознания, которая присуща первичному освоению мира и соответствующей ему репрезентации: «Язык сращён с интуитивно-практическим пониманием мира» как “исходным знанием человека”»[1].

О нерефлексивной слитности языка с различными человеческими действиями как видами практической деятельности свидетельствует более поздняя рефлексия над смыслом и значением

[1] *Бибихин В.В.* Язык // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 505.

обыденного сознания. Ученые, в частности, отмечают, что основной семантической проблемой была связь знака с означаемым, выработка общности значения, обязательного для всех; говоря современным языком, это проблема интерсубъективного смысла, на котором основывались бы правила участия в совместной деятельности Сущность языка усматривалась в синкретическом единстве акта схватывания и выражения содержательных смыслов предметного мира и мира явлений с функцией применения результата этого процесса в тех или иных конкретных ситуациях. Такое единство было закреплено в смысловом содержании обыденного сознания и естественного поведения.

Расщепление этого единства было обусловлено как внешними, так и внутренними факторами. К первым относится формирование языка как общественного явления, становление его как части новой социальной организации и др. Ко вторым – развитие самого языка, процесс словообразования, лексической спецификации, грамматической классификации и т.д. Возникновение письменных языков, создание текстов сопровождались появлением наук о языке, которые развивались как самостоятельное знание и со временем превратились в современную научную лингвистику. Все эти факторы способствовали тому, что многообразные аспекты языка как средства выражения, общения, носителя культуры и др. стали предметом специальных исследований в языкознании, философии, логике, теории культуры, а в последнее время в семиотике и теории коммуникаций.

Современный подход к языку как бы возвращает нас к прежнему единству, поэтому выделим некоторые историко-философские основы его формирования.

* * *

Восточные традиции. Вначале обратимся к культурным текстам, в которых запечатлена исходная тесная связь языка и действия Показательными в этом отношении являются тексты древней Индии, хотя бы потому, что индийская лингвистика считается самой первой в истории наукой о языке, существовавшей ещё за два века до н.э. Сами же тексты, на которых она основывалась, уходят в глубь тысячелетий. Истоки рассмотрения языка как звучащего слова и контекстов формирования устойчивых языковых выражений содержатся уже в древнейшей индийской мысли; в частности, в философских учениях большое внимание уделялось искусству составления текста, знанию грамматики, логики и риторики. В санскрите (совершенный, «сделанный» грамматистами язык), прама-

тери языков, существовало понятие «шабда» для обозначения слова (звука), которое даёт представление о предмете. Оно признавалось источником знания, полученного от умудрённых опытом и заслуживающих уважение людей, а язык в целом понимался как способ упорядочения «вещей» в «словах». Уже в то время закладывалась *тенденция осмысления языка как всеобщего средства познания* на том основании, что в него вкладывался опыт осмысления действительности, причём не отдельным субъектом, а социальной совокупностью индивидов, который посредством слова передаётся от одного поколения к другому[1]. Так складывался один из важнейших контекстов, ставший традиционным.

Обратимся к толкованию санскритских текстов «Вед», созданных два тысячелетия до н.э. Исследователи их утверждают, что они воспринимались как вербализованный опыт провидцев, которые были не авторами текстов, а только придавали словесную форму словам Бога, видениям, недоступным другим людям. «Веды» состояли из магических заклинаний, дополнений ритуального и магического порядка, которым должно было подчиняться поведение человека И это было вполне в русле следования традициям, когда ритуальная культура и культовая практика опиралась на те же императивы подражания образцу, совершения определённого рода действий и обрядов Веды как изначальные парадигмальные сакральные тексты, как собрание вечных и безличных истин содержали откровения, комплекс правил и установлений, которым должен был следовать человек. Причём утверждалось, что правильное их исполнение влечёт за собой неотвратимый результат[2].

Поведение человека, его действия строго регламентировались предписаниями древних текстов, которые с целью наилучшего понимания сопровождались специальными комментариями. Не случайно специалисты отмечают, что для текстов индийской культуры и философии изначально характерна *диалогичность, составление комментариев как философского жанра и развитие самой философии как «дискуссионного клуба»*. Примером могут служить диалоги Упанишад (переводится как «услышанное у ног учителя»)[3]. Отметим, что в число основных предметов дискуссий входили не только проблемы основ мироздания, но и вопрос о результативности человеческих действий. Не случайно разработанный в ведий-

---

[1] См Антология мировой философии В 4 т Т I Ч 1 М , 1969 С 135

[2] См *Мезенцева О В* Индуизм // Новая философская энциклопедия М , 2001 Т 2 С 115

[3] См *Шохин В К* Индийская философия // Там же С 108

скую эпоху (I тысячелетие до н.э.) комплекс представлений, правил и социальных установлений, развивавшийся на протяжении веков, вместе с нормативными комментариями к базовым текстам приобрёл статус руководства всей жизни и деятельности не только в те времена, но и в новую эру[1].

Одним из важнейших понятий всей индийской философии было слово «дхарма», которое в самом общем виде означало «порядок», «парадигму», «норму» существования как космоса, так и общества и воспринималось как регулятивный, духовный, социальный и нравственный «закон». Здесь мы сталкиваемся с целой «философией действий». Утверждается, что постижение дхармы приводит к преуспеянию, зависимому от совершённых действий, хотя они и не оказывают влияния на конечное благо. В индуизме, в частности в текстах, называемых дхармапутрами, содержались правила поведения индивидов в зависимости от их возраста, занятий, социального положения и т.д. В образной художественной форме связь вербально сформулированных житейских правил с определёнными видами действий наглядно отражена в великих поэмах древней Индии послеведической эпохи «Махабхарате» и «Рамаяне», а также в богатой литературе «пуран» эпико-дидактического характера [2].

В индийской философии в отличие от более поздних западных традиций философское, психологическое и логическое знание не имело чётких разграничений, и одним из объединяющих их начал служили правила логики и теории суждений. Например, буддийская логика содержала не только аналитические правила, но и элементы эпистемологии, представление об источниках знания, о целом, а также включала и языковые правила, в частности, рассуждения о значении имён, понятий и сконструированного образа. Поэтому исследователи (в частности, Ф.И. Щербатской) называли буддийскую логику «системой эпистемологической логики». Для нас представляет интерес и тот факт, что она включала в себя теорию искусства ведения спора и публичных философских диспутов. Буддийские каноны, отличавшиеся лаконизмом и образностью, стали афоризмами; им был присущ дидактический строй, требовавший неукоснительного исполнения[3].

---

[1] См *Бонгард-Левин Г М* Древнеиндийская цивилизация М , 1993

[2] На русском языке поэмы изданы в 40–50 гг XX в в серии «Литературные памятники» с комментариями В И Касьянова и А П Баранникова

[3] См Новая философская энциклопедия М , 2000 Т 1. С 715, см также *Шохин В К* Первые философы Индии М , 1997

Одна из основных функций языка при этом усматривалась в сохранении деяний людей, правильной организации общественной жизни. Поэтому не случайно первые тексты содержали деяния царей, законы и административные распоряжения, преследующие цель регулирования общественной жизни, следования строго установленным нормам, ограничениям и жёстким правилам, определяющим права и обязанности отдельных сословий. Составление правил и ограничений, изложенных в кодексах, так называемых «смрити», «дхармасутрах» и др., требовали определённого искусства слова, чтобы достигнуть цели, назначения. Поэтому активно разрабатывались правила употребления определённых терминов для указаний, угроз, порицаний и т.д., что даёт основание считать, что слово рассматривалось как воздействующая сила, которая может оказывать влияние на совершаемые людьми действия или вызывать их.

Одновременно складывалось понимание слова как нормы, которой должны следовать люди в различных сферах жизни. Особенно чёткие формы должны были иметь правила и распоряжения в области управления государством, а также способы ведения политики, о чём свидетельствует известное древнеиндийское руководство политикой «Артхашастра», где искусство слова и искусство управления тесно связаны. Естественно, что и поведение человека, его действия строго регламентировались предписаниями древних текстов, определялись нравственными законами и правилами, которые с целью наилучшего понимания сопровождались специальными комментариями (дхарма). Человек должен был совершать только «те действия, что безупречны, а не иные», придерживаться тех поступков, что «приняты у нас, а не у иных» [1]. Многие другие тексты также содержали указания, наставления и предписания, основанные на убеждении в том, что хорошо сказанное слово не останется бесплодным, ему будут следовать [2].

Примечательно, что и сама философия понималась не только как уменье говорить, рассуждать, но и действовать. Сочетание правильного слова и действия рассматривалось в контексте категорий истины и лжи, добра и зла. Утверждалось, что человек, укрепивший себя пониманием смысла этих понятий, становится на путь правильного поведения, сочетая правильную веру и правильное знание[3] Субъект познания (джнятри) считался обладателем

[1] Упанишады // Антология мировой философии Т I Ч 1 С 91
[2] См там же С 129
[3] *Артхашастра* См там же С 138, 148

средств познания, субъектом действия (или бездействия). В других источниках он выступал как «субстрат» чувства, воления и действия. При этом причинность человеческих действий не была изучена и нередко считалась делом случая.

Заметим, что уже в то время существовала и *теория поэтического слова*, выработавшая свои нормы, которым должны были следовать истинные поэты. В трактовке поэзии особое внимание обращалось на передачу скрытого, невыраженного смысла, намёка, внушения как одного из главных качеств художественного произведения, способного вызвать глубокие ответные чувства и переживания[1].

Особо отметим также, что среди средств познания большое место занимали *правила ведения дискуссии и спора,* например в учении Акшапады. При этом выделялись и понятийно определялись такие их составляющие, как предположение, сомнение, уверенность, придирчивость, ложный довод, извращение смысла, решающий довод и др. Одно перечисление этих компонентов показывает, как тщательно разрабатывалась сама процедура ведения дискуссии, её техника, т.е. способы и методы достижения правильного знания и истины. При этом слову отводилась роль одного из основных способов познания наряду с ощущением, восприятием, аналогией и выводом[2].

Аналогичные контексты употребления языка в связи с действием обнаруживаются в древнейших учениях и других народов. В знаменитой китайской ***«Книге перемен»*** при изложении учения Лао-цзы о «недеянии» подчёркивается его основной познавательный принцип – созерцательное отношение к действительности. Но вместе с тем указывается, что совершенномудрый исходит не только из того, что видит сам и не считает правым только себя, но руководствуется поучениями, которые воспринимаются не как пустые слова, а как указывающие человеку путь к истине и совершенству[3].

Познание и этика как учение о нравственности дополняли друг друга, познавательные и регулятивные понятия и суждения были связаны с этическими, что считалось нормой. Например, конфуци-

---

[1] См.: *Лидова Н.Р.* Дхвани // Новая философская энциклопедия. Т. 1. С. 717.

[2] См.: Антология мировой философии. Т. 1. С. 141–142. Индийским мыслителем, логиком и поэтом Дхармакирти, жившим в VI–VII вв., созданы труды «Обсуждение правил диспута» и «Об источниках познания».

[3] См.: *Го Можо.* О времени создания «Книги перемен» // Он же. Бронзовый век. М., 1959. См. также: Лао-цзы // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 185.

анские этические принципы и «учение о золотой середине» имели своей целью регулирование отношений между различными общественными группами и отдельными людьми, развивали идею об управлении государством посредством человеколюбия и «исправления имён», под которым понимались нравственные требования типа «чего не желаешь себе, того не делай и другим».

В китайской философии, так же как и в индийской, специально разрабатывалась *сама процедура высказывания.* Так, в учении о знании утверждалось, что высказывание должно отвечать трём правилам: иметь основание, источник (дела, суждения) и применимость. Высказывание, речь, изложение были подчинены определённым канонам. Речевые установки отличались строгостью. Развивалось также ораторское искусство[1]. Что касается социального содержания, то оно включало разного рода прагматические рекомендации, в том числе весьма демократического характера, в частности, о том, что высказывания должны быть применимы в управлении государством к выгоде всех его простолюдинов [2].

С развитием учения о познании, а также логики мысль о *назначении слова* стала формулироваться всё более отчётливо. Прежде всего оно стало выступать в контексте именования: имя – это название действительности, вещи; слово – это выражение имён; они слиты плотно, как камень. Связь имени и действительности есть отношение, в котором особое значение имеет точность. С помощью имён вызывают образы действительных вещей. Чувственный опыт рассматривается как источник знания, в котором наряду с непосредственным опытом выделяются знание услышанное, словесное, знание имён и знание действий. При этом действиями человека называлось и само применение врождённых способностей видеть, слышать, мыслить, чтобы наблюдать, слушать и размышлять. Посредством такого знания рассуждающий человек выявляет изначальный облик всего сущего, связь множества имён между собой, постигает смысл истины и лжи, правила вещей и природы человека[3].

В восточных культурах существовали высокоразвитые комментаторские традиции. Был широко развит жанр комментариев к каноническим книгам. В словниках давалось объяснение специальных терминов, а также толкование этических понятий гуманности,

---

[1] См. работы Позднеевой Л Д. и Померанцевой Л.Е. об ораторском искусстве в древнекитайской философии, а также Собрание текстов в 2-х т. М., 1972–1973.

[2] См.: там же. С. 205.

[3] Поздние моисты // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 220–222.

справедливости, сознательности, благонадёжности, братства, дружественности, почтительности. В специальных изданиях осуществлялась лингвистическая классификация отвлечённых понятий, знаков и их написаний. В работах историков и текстологов были систематизированы по семантическому принципу собрания толкований древних иероглифов. Существовала также филологическая традиция «звукового комментирования» (инь сюнь)[1]. Всё это способствовало развитию комментирования как теоретико-познавательного философского жанра, который активно развивался и в последующие эпохи.

Отсюда понятен интерес восточных философов к *понятийному мышлению, обозначению представлений в слове.* Они исследуют применение понятийного мышления и логики к обоснованию позитивного знания, рассматривают слово как выводное знание, определяют объём понятий и правила силлогизма. Согласно их учениям, уже первый шаг в познании связан с уяснением родов вещей и правил их существования, для чего необходимо основательно исследовать изначальный смысл понятий и обозначений (предметов), выраженных в языке. В процессе такого исследования «взвешиваются легковесные и полные смысла слова и устанавливается грань между истиной и ложью», уясняется, «что есть истина и что не истина»[2]. Рассмотрение значения слов и соотношения понятий в контексте истины приводит к следующему шагу – трактовке *поступка как действия* в соответствующем направлении. В частности, указывается, что, найдя истинное, следует предотвращать поступки, не соответствующие ему.

Понятие поступка в древневосточной философии неоднозначно. Поступок определялся и как связь воли с деятельностью, и как действия людей, «совершаемые по размышлении»[3]. Главное внимание обращалось на соответствие высказываний и поступков, на соблюдение установленных и нередко выраженных в афористич-

---

[1] См.: *Карапетьянц А.М.* Языковая норма. Типология нормализованных процессов. М., 1996 Он же. Знак, текст и звучащее слово в древнем Китае // Китай. Энциклопедия. Литература, язык и письменность / ред. М.Л. Титаренко. М., 2008. С. 672–684 Он же. У истоков китайской словесности. Собр. трудов. М., 2010. Известный российский учёный-синолог, изучавший памятники древнекитайской общественной мысли и освещавший важнейшие цивилизационные особенности древнего Китая, а также теоретические проблемы возникновения китайских иероглифической письменности, в своих работах большое внимание уделил формированию системных канонов как ядра письменной традиции, определил основные категории духовной культуры Китая, в том числе языка.

[2] *Дун Чжун-шу.* Там же. С. 242.

[3] *Сюнь-цзы.* Там же. С. 228.

ной форме правил и изречений в ситуации дела. При этом отмечалось, что достижение такого соответствия всегда было большой, а часто и неразрешимой проблемой. В любом случае предпочтение отдавалось совершающим необходимое дело, которое лучше бездействия[1].

Примечательно, что в Индии наряду с йогой как искусством созерцания существовала карма-йога – йога действия, включающая выполнение ведических обрядов и ритуалов. Не утратило своей актуальности и такое утверждение, что «мудрые не уповают на древность, не стремятся подражать укоренившимся обычаям и правилам, они рассматривают настоящее положение и в соответствии с этим принимают меры»[2].

То же относится и к *знанию*. Главным считалось претворение полученных знаний в поступки: «совершенномудрый, когда говорит о знании, имеет в виду поступки человека» [3]. Вырабатывались способы применения знания, правила следования рекомендациям и совершения дел в соответствии с принципами. Обращалось внимание на деятельный характер знания, на понимание связи между знанием и действием, а также на «реагентность», т.е. готовность к реакции (на высказанную мысль)[4]. Знание, не касающееся поступков человека, считалось поверхностным. Другая важная сторона такого взгляда – введение понятий самосознания и самоконтроля, причём тройственного: над своими мыслями, словами и поступками. Утверждалось, что человек должен делать предметом познания свой собственный опыт, свои поступки, тогда они будут ясными и понятными. Различение истины и лжи, выбор истины и претворение её в поступки оказываются, таким образом, в тесной взаимосвязи с языковым выражением, причём достаточно чётким, так как, по мысли древних философов, противоречивое слово вводит сознание в заблуждение[5]. Найдя истину, следует сохранять её и предотвращать поступки, не соответствующие ей[6]. Слово, речь, наставления как знание рассматривались также в контексте нравственного воспитания[7].

---

[1] Философия эпического периода. Бхагавад-гита // См. там же. С. 98.

[2] *Хань Фэй-цзы* Гносеологические воззрения. См.: там же. С. 239.

[3] См : там же. С. 260.

[4] Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. IV. С. 354.

[5] См.: Антология мировой философии. Т. 1. Ч 1. Там же. С. 97, 227.

[6] Там же.

[7] См : От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской литературе. М., 1998. С. 118–185.

Уделялось внимание и *правилам речи, искусству слова и спора*, как имеющим отношение к поискам истины и достижению успеха. Наряду с требованиями обоснованности суждений и убедительности доводов выдвигались правила установления тождественного и различного, употребления разумных, полезных для познания сравнений и аналогий, а также устранения предубеждений и крайностей. Несмотря на утверждение, что человек имеет злую природу, а доброе в нём – это благоприобретённое, признавалось, что человек наделён чувством долга. Отсюда – постоянно создающиеся правила, как стать добродетельным, надежда на достижение соответствия высказываний и поступков, на соблюдение установленных правил. Не случайно, что со временем появлялось всё больше книг, содержащих разного рода правила, и если раньше это касалось главным образом описания различных обрядов и ритуалов (например, в конфуцианской «Книге обрядов» IV–III вв. до н. э.), то постепенно тематика таких книг расширялась за счёт регламентации самых различных аспектов общественной жизни от управления государством до правил деятельности и поведения служилых людей.

Если кратко подытожить сказанное, то у нас есть основания говорить об активном обращении к языку в восточных культурах, о включении его в теоретико-познавательные философские концепции, в том числе связанные с действием и деятельностью, а также о сформировавшейся тенденции к расширению тематических контекстов его рассмотрения.

* * *

Европейские традиции. Первые европейские концептуальные трактовки языка сложились в *античной философии* Ещё в III–I вв. до н.э. на основе диалектики и риторики была создана наука филология «о чистом слове» и «слове как таковом». В ней была выявлена связь языка, познания, понимания и интерпретации как укоренённых в историческом и социальном контексте, как тесно связанных с жизнью, историей, традицией, в том числе языковой. Развитие такого подхода охватывало уже всю широту языковой проблематики, что ярко проявилось в тех отраслях знания, где язык стал рассматриваться как интерсубъективный феномен – в контексте живой речевой практики, диалога и коммуникации. В этом отношении первенство принадлежит *риторике* и как составной её части – *софистике* В настоящее время термин «риторика» широко используется в обыденной и публицистической речи, но почти исключительно как отрицательное понятие и негативная оценка. Но

есть смысл представить его в ином свете – и не только в контексте данной работы, – в частности, показать, что придаваемое этому термину значение очень редуцировано и не отражает всего его богатства, каким оно сложилось исторически. Рассмотрение его с точки зрения структуры и функций, а также способов его применения поможет раскрыть в этом феномене то положительное, которое оправдывает надежды на его возрождение и использование в том широком значении, которое оно имело во времена своего расцвета, т.е. в античности. Это не экстраполяция прошлого на настоящее, а стремление привлечь внимание к тем аспектам риторики, которые сейчас в условиях сформировавшегося коммуникационного подхода к современным социальным процессам могли бы рассматриваться как полезный лингвистический и философский опыт.

Прежде всего отметим, что, хотя главным в риторике была не познавательная практика, а *искусство речи,* она представляла собой такой феномен культуры, в котором сочетались различные формы знания и личного общения. В то время *под риторикой, или диалектикой,* понимали *искусство добиться истины* путём раскрытия противоречий в суждениях противника и преодоления этих противоречий, а также искусство вести слушателя к намеченной цели. Подлинное содержание риторики было связано с различными формами знания и практики. Поэтому мы попытаемся представить риторику как знание, определяющее уровень культуры, и рассмотреть её в контексте понимания знания как действия и деятельности.

Риторика была тесно связана с рационалистической традицией, то есть со здравым смыслом, разумом и накопленным жизненным опытом. При этом под разумом тоже понимался определённый тип практики, в которой создавались образцы объяснений и которая затем стала восприниматься как система знаний, способствующая его теоретизации. Так что есть основание говорить о связи риторики с *духовно-практическим знанием,* в котором обобщаются социальный опыт и правовые нормы общежития. Накапливаясь, такое знание со временем ложилось в основу нормативных стандартов, нередко новых, соответствующих новой общественной практике, и формировало законотворческую деятельность. Не случайно риторика в своих основных проявлениях была связана как раз с судебной практикой, с речами ораторов в суде, сенате и Народном собрании.

Риторика апеллировала к обыденным представлениям слушателей и в этом смысле может быть рассмотрена как определённый

тип знания, связанный с социальными потребностями. В социальном знании при его использовании было важно выделить как собственно социальное содержание, так и социально-культурный контекст той или иной деятельности (понимание обычаев, культурных традиций, в частности языка). Обыденное знание в его конкретной форме отражало специфику эпохи, включая нравственные нормы и идеалы, осмысление практического как производственного, так и политического опыта, языковой практики, эстетических представлений и пр. Всё это можно рассматривать как многообразие типов знания, составляющих познавательную культуру, связанную с риторикой.

Однако главная особенность риторики, которая выделяла её из традиционных контекстов связи языка и действия, состояла в том, что она являла собой их неразрывное единство. Живая речь, построенная по строгим логическим правилам и определённым риторическим канонам, обращённая к зрителям и слушателям, собравшимся в общественном месте для решения своих злободневных проблем, – это была ситуация, когда оратор представал как говорящий и действующий субъект, на котором сосредоточено всё внимание публики. Ораторы выступали перед большой аудиторией «лицом к лицу», а их целью было, используя все средства воздействия, добиться ответных действий, активного участия в обсуждении, выражения мнений, принятия определённых решений. Это было *слово в действии.*

Темы речей ораторов были самые разнообразные: военно-патриотические, события общественной жизни, вопросы морали, религии, литературы, искусства, воспитания, а также традициионные проблемы судебной практики – наследства, покушения, убийства. Так что риторика представляла собой сложную науку с огромным объёмом знаний самого различного характера, а как *ораторское искусство* проявлялась в культуре речи, где теоретические установки и знания воплощались в чёткие языковые формулировки. Исторической заслугой риторики считают то, что ею была заложена культурная традиция *публичного обсуждения* как одна из новых форм общественной жизни, которая приобрела перспективное значение.

Ораторское искусство, особенно в острые переходные периоды (например, в эпоху Республики), было теснейшим образом связано *с общественно-политической борьбой.* Постоянная конфронтация между политическими группировками, судившимися сторонами, которые предъявляли друг другу разные претензии, требовала привлечения компетентных ораторов. Это не исключало участия и ис-

кусных демагогов, но, как правило, задавали тон и одерживали победу те ораторы, которые были знатоками и своего дела, и норм красноречия. В научной литературе об этом периоде античной истории говорится, что в Риме последнего века республики красноречие играло роль большой и действенной общественной силы[1]. Образцовая разработанность риторикой основных положений и форм речей служила *эффективной методологией политического анализа.* Более того, некоторые особо выдающиеся и авторитетные ораторы, каким был, например, Цицерон, воспринимались как «источник политической мудрости»[2], с мнением которого считалась широкая общественность. (Так что у знаменитых ораторов нашего времени М.Ф. Плевако, У. Черчилля и др. были давние предшественники.)

Риторика в других своих формах – как способ обучения, основа ораторского образования и просвещения, а главное – как средство воздействия – осуществляла важное и социально полезное дело. Она способствовала развитию у слушателей нормативно-оценочного и политического сознания как неотъемлемого от практической деятельности и в определённой степени была сферой и формой самореализации человека.

В этом плане опыт риторики может быть использован и в наше время, которое нередко определяют как условия новой дикости и варварства, когда существует насущная потребность не только в технических знаниях, но и в общей культуре и образовании, в частности в культуре речи.

Что касается *софистики*, то и здесь, если применить, условно говоря, апологетический подход, можно отметить много интересного: ведь само слово «софист» (греч.) дословно означает «мудрец», а мудрость всегда наделялась практическим значением и понималась как сознательное и целесообразное уменье, как опытность, приобретённая в результате длительного обучения. Так что термин «мудрость» приравнивался по смыслу к определениям «умеющий», «практический». Об этом говорил, например, Платон, и его слова отражали общегреческое представление о мудрости как о подвижном и практическом знании, которое управляет всякими делами и особенно необходимо для государственной деятельности[3]. Нам важно, что Платон говорил о «мудрости», имея в виду также и публичные ораторские выступления, и отмечал, что сами

[1] См.: История римской литературы. М , 1959. Т. 1 С 105.
[2] Там же Т. 2. М., 1962. С. 287.
[3] См.: там же. С. 460.

ораторы и даже такие признанные мудрецы, как Сократ, постоянно учились у других людей[1]. Так что применение понятия мудрости в его философском значении к софистам говорит в их пользу.

С течением времени слово «софист» получило в древней Греции специфический смысл для обозначения философа-профессионала, за деньги обучающего всех желающих философии и красноречию, в том числе искусству спора и доказательства иногда прямо противоречащих одно другому положений. Такая оценка имела свои основания и закрепилась. Но это не уменьшает заслуг софистов, которые создали *учение о живом человеческом слове,* показали его силу и способность оказывать сильнейшее воздействие на поведение и действия людей. Как отмечал А.Ф. Лосев, софисты придавали слову особенное значение: «можно сказать, что они создали какой-то небывалый в Греции культ слова и тем самым небывалое превознесение риторики, использующей слово для разных жизненных целей»; один из главных представителей риторики Горгий, восхищавший своими речами слушателей, говорил, что «слово есть великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела»[2].

Софисты много занимались теорией слова, добиваясь чёткости и определённости понятий, проводили тщательный терминологический анализ, ставший обязательным направлением исследований и в лингвистике, и в философии языка, так что их по праву считают «первыми греческими филологами и грамматистами»[3]. Важно отметить, что они рассматривали языковые проблемы во взаимосвязи с другими способами осмысления действительности, в контексте вечных философских вопросов. Так, Продик занимался не просто семантическими исследованиями, но пытался выявить их связь с разными актами человеческого сознания; основатель риторического искусства (по словам Диогена Лаэрция) Протагор создал несколько грамматических учений и правил, а также диалогическую форму изложения, которая, по его мнению, более адекватно выражает смысл, так как «вытекает из противоречий, лежащих в глубине самих вещей»[4]. Он впервые ввёл словесные состязания и пользование софизмами, которые отличались своеобразием языка, особым построением фразы, использованием переносных значений

[1] Это качество Сократа отражено и во фрагменте «Феодор» // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989 С. 432.

[2] *Лосев А Ф* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М, 1969. С. 29.

[3] Там же. С. 31–32.

[4] Там же. С. 43.

слов и другими стилистическими тонкостями. Такое искусство, или красноречие, распространялось и на сферу права, закона и правосудия. Ведь для убеждения «словами» нужно было оказать влияние и на состояние души; знать, когда, где и как произносить речи краткие, жалостливые или «важные», прибегать к разным способам воздействия, включая пафос, патетичность.

Не случайно в качестве положительной черты софистов отмечают их уменье вести состязания в вопросах и ответах на основе знания социально-психологических особенностей публики и видят их историческое значение в том, что они *перенесли внимание на человека* после полисного коллектива[1], а также во многом способствовали тому, что практика публичных состязаний ради первенства стала восприниматься как необходимый элемент общественной жизни. Совершенно очевидно, что характер состязательности до сих пор присущ судопроизводству и некоторым другим практическим отправлениям права.

В дальнейшем стал широко использоваться и стиль софистов. Так, даже в сочинениях Платона, отличавшихся строгой логикой и диалектикой, спокойные диалогические рассуждения сочетались с драматическими спорами, словопрениями и ораторскими речами, в которые были включены мифологические повествования и рассуждения, рассчитанные на эмоциональное воздействие.

Вместе с тем своя правда была и у противников софистов, которые обвиняли их в том, что они пренебрегали основными философскими понятиями – истины, справедливости, долга и неадекватно толковали известное положение Протагора, утверждая, что поскольку мера всех вещей – человек, постольку для каждого истинно и действительно то, что ему кажется таковым. Иными словами, безусловной истины нет, есть только субъективная и относительная, а не объективная и одинаковая для всех. Горгия тоже упрекали в том, что он отвернулся от серьёзного, углублённого знания ради радикального нигилизма и блистательного слова, которым он злоупотреблял (трактат «О не-сущем»).

О важности для общественной жизни всех этих, казалось бы, сугубо философских проблем свидетельствует *комедия знаменитого драматурга Аристофана «Облака»*, которая была посвящена критике учения софистов в области образования и воспитания, а её главным действующим лицом был Сократ. Аристофан пародировал дух состязания, страсть к парадным диспутам в риторической дуэли Правды и Кривды. Он был убеждён в том, что софистами

[1] Там же. С. 676

руководила не жажда истины, а страсть к словопрениям и стремление к личному успеху, и поэтому представил их смехотворными и деклассированными бродягами. Драматург подверг осмеянию доведённое некоторыми софистами до абсурда положение Протагора, когда они стали толковать его так, что каждый отдельный человек определяет для себя сам, что является для него истинным, а что ложным, что нравственным, а что безнравственным. Так же понимались и моральные нормы. А отсюда был один шаг до признания аморальности и беспринципности, особенно в политике, что Аристофан считал недопустимым, и потому видел в софистах опасных людей, недостойных того, чтобы заниматься воспитанием молодёжи.

Можно спросить, причём здесь Сократ? Ведь его воспитанником был Платон, который в юности готовил себя к занятиям политикой, литературой, слушал лекции Кратила, последователя Гераклита, а потом оказался в числе слушателей Сократа, и это событие изменило его судьбу: он сжёг все, что написал до того, отказался от мечты о политической карьере и принял решение заниматься только философией. В своей деятельности он преследовал высокие цели, например, – создание государства на основе принципа максимального удовлетворения всех, а не какого-либо одного класса («Государство», книга 4). Язык же считал воплощением мудрости, судя по словам Кратила из одноименного диалога и Прокла из «Теологии Платона».

Так почему же всё-таки Сократ? Дело в том, что Аристофан, будучи сам моралистом и защитником государственности, видел в Сократе опасного для общества человека и под его именем хотел выставить смешным и подозрительным не его одного, а всех софистов, занимавшихся «новым» воспитанием молодых людей. Он назвал своего героя Сократом только потому, что софистом его нарекла молва. (Во всяком случае, так об этом писали критики более позднего времени, например Г.Э. Лессинг в «Гамбургской драматургии».) Более того, как заметил Й. Хёйзинга, не только Сократ, но и сам Платон не избежал причисления к породе фокусников, жонглёров, чудодеев, к которым относили тогда софистов на основании некоторых внешних признаков его философствования. Ведь диалог у Платона имеет искусственную форму, это – художественный вымысел, фикция, лёгкая, игровая форма словесного искусства. Сократ тоже имел только внешнее сходство с методом рассуждений софистов, усвоил их приёмы, однако пользовался риторикой как диалектикой с благой целью, чтобы направить человека на путь истинного знания и добродетели. Софисты же делали

это ради тщеславия и обучения своих учеников удобной в практической жизни изворотливости посредством эристических упражнений и ухищрений. Видимо, последнее и было главной причиной причисления Сократа к софистам.

Эристика как искусство вести спор, полемику имела как положительные, так и отрицательные черты, что и проявлялось при использовании её софистами. Но именно в их практике часто не обходилось без прямой фальши, введения в заблуждение посредством использования многозначности слов, логических ловушек, когда одному и тому же слову в двух посылках умозаключения придавались не вполне одинаковые значения, на чем и были основаны софизмы. Логические операции и выводы при этом приводили к неожиданным и поразительным результатам, но далёким от истины и справедливости.

Однако историки философии признают, что никто в такой мере, как Сократ, не способствовал «размножению» в Афинах эристиков, и это пагубно сказалось на ведении дел в той же области права. С развитием софистики и связанного с нею красноречия и крючкотворства судебные процессы становились сложнее и запутаннее, а законы истолковывались превратно. Существовало даже выражение софистические ораторы и даже ораторы-демагоги, неверные действия которых становились просто преступными. Это было тем более опасно, что в Афинах нередко оратором был не просто красноречивый человек, а государственный деятель, который предлагал проекты жизненно важных постановлений (например, как в диалоге Платона «Горгий»). Положение усугубляла также властность и чванливость судей. Все эти явления и нашли отражение в художественной литературе того времени, где осмысление ситуации в сфере философии и культуры приняло форму социально-политической аллегории (комедии Аристофана «Лягушки», «Птицы»)[1].

В заключение этого раздела отметим, что современные философы проявляют интерес к многообразию языковых функций, как они отражены в культурных источниках античной философии. Тем самым они продолжают традицию, начатую ещё в раннем Возрождении. Так, большим событием в культурной жизни Европы было

[1] Переводы на русский язык софистических текстов и критическая литература о них были опубликованы ещё в конце XIX – начале XX вв.: Маковельский А. Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941; работы А.Н. Гилярова, Б. Чернышёва, С.В. Меликовой-Толстой. Платон. Избранные диалоги (статья и комментарии В.Ф. Асмуса). М., 1965.

издание Э. Роттердамским, ревностным популяризатором античной мысли, собрания поговорок «Adagia» (1500). Крылатые слова не только учили житейской мудрости, но передавали традиции гуманитарных знаний и свободолюбия, близкие автору политических трактатов и «Похвального слова Глупости». Сама форма похвального слова восходила к греческой «энкомион», которую культивировали античные риторики и писатели. Перекличка очевидна и в содержании: в «философских» частях речей действующих лиц, в сатирическом образе средневекового схоласта и богослова, маскирующегося под античного мудреца, в осуждении оторванного от жизни книжного знания [1].

Язык греко-римской культуры – и философский, и художественный – воспринимался и в последующие века как выразитель реалистического осмысления жизни и деятельности, человечности и гуманности, сочинения на этих языках активно переводились и популяризировались.

Из современных философов опыт риторики и софистики привлёк внимание ***Й. Хёйзинги.*** Исследуя игровую природу философии и её рождение из культовых состязаний и старинной формы космогонического диалога в виде вопросов и ответов, он помещает в центр круга, который пытается очертить с помощью понятия игры, фигуру древнегреческого софиста. Его выступление философ рассматривает как представление, спектакль, действие напоказ, в котором оратор то достигает высшей мудрости, то возвращается в чисто игровую состязательность. Но вместе с тем Хёйзинга высоко оценивает опыт софистической риторики и рассматривает его как культурный феномен [2]. При этом культурообразующие функции риторики предстают в концепции философа как весьма значительные и обширные. В частности, он отмечает, что сами софисты сознавали игровой характер своего ремесла, называли свои сочинения «риторической игрой», но именно они создали ту среду, в которой формировались эллинские идеи воспитания и культуры. Хёйзинга обращает внимание на игровой характер обучения, введённого в риторических школах, и считает риторов хорошими воспитателями. Он отмечает, что софисты и риторы были первыми представителями образа жизни, проводимой в рассуждениях и пытливой работе мысли, ценили «мудрость как священное упражнение искусности ума», ведь вопросы и аргументы софиста сплошь

---

[1] См *Пинский Л* Реализм эпохи Возрождения М , 1961

[2] См *Хеизинга Й* Homo Ludens Опыт определения игрового элемента культуры В тени завтрашнего дня М , 1992 С 167

и рядом были действительно проблемами в собственном смысле этого слова[1].

В разделе «Игра и правосудие» Хёйзинга обращается к сфере права, закона и правосудия и устанавливает связь между состязанием и генезисом права. В частности, он рассматривает судебный процесс как состязание, словесный поединок, в котором имеют место не только доказательства правоты и защитительная речь, с одной стороны, и искусство хулы – с другой, но и азартная игра, словесный поединок, который нередко и определяет успех спора. Хёйзинга считает, что семантическая сфера такой игры имеет большое значение, а игровое содержание процесса в целом относится к фундаментальным чертам всей правовой практики, так что в дальнейшем на почве западной культуры все эти формы сохраняют зависимость от греческого образца[2].

М. Шелер, рассуждая о сущности человека и связывая её с разумом и логосом как речью, считал, что эти важные вопросы были освещены мудростью древних; он цитирует стихотворение поклонника античности Ф. Гёльдерлина «Сократ и Алкивиад», эту «апологию Сократа», и принимает воспевание поэтом гармонии жизни и духа[3].

Лингвистический опыт, в частности риторики, исходящий из бытия языка и его роли в общественной жизни, рассматривает в своих герменевтических концепциях ***Х.-Г. Гадамер***. Философ обращался к герменевтико-риторическим традициям и защищал гуманистическую трактовку античности, в частности риторики, которая, по его словам, в отличие от праздных спекуляций софистов апеллировала к здравому смыслу, к общественному чувству и гуманистическому идеалу элоквенции, то есть к подлинной жизненной мудрости. А она, в свою очередь, проявляется в «благоречии», которое тем самым становится двузначным: не только уменьем что-то хорошо сказать как риторическим идеалом, но и «говорением правильного, то есть истинного»[4]. Гадамер отмечал, что рито-

---

[1] Там же. С. 169–170.

[2] При этом Хёйзинга приводит интересный пример игрового характера правосудия в картине судебного заседания в венецианском Дворце дожей, которую даёт Гёте в «Итальянском путешествии». См.: там же. С. 95.

[3] См.: *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 90.

[4] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1990. С. 61. При этом Гадамер ссылался на труд Вико «О смысле наук нашего времени» (*Vico J.B.* De nostri temporis studiorum ratione. 1947) как на исходный пункт такого рассуждения.

рика в отличие от современного понимания её в усечённом смысле в действительности является существенной стороной всякого разумного отношения; недаром уже Аристотель называл её не «технэ» (ремесло), а «динамис» (сила, способность), настолько она принадлежит всеобщему назначению человека быть разумным существом. Говоря о способах образования организованного публичного мнения, Гадамер наряду с обязательной аргументацией и критической рефлексией выделял и риторику, которая должна была решать такую непростую проблему, как соответствующее изложение нашего опыта. По мнению философа, вся социальная практика немыслима без функции риторики, и именно культура нашей эпохи показывает это, ставя задачи, которые требуют введения всего научного опыта и знаний в практику общественного разума, а также в дело достижения общечеловеческого соглашения [1]. Добавим, что «говорящий субъект» и «говорящее слово» занимают главное место в философия языка М. Мерло-Понти. Язык как процесс живого говорения рассматривает Ф. де Соссюр. Без сомнения, для таких направлений исследования языка опыт риторики представляет не только исторический интерес.

* * *

Со временем появились новые формы языкового опыта в контексте новых социально-культурных отношений. Мы не ставим своей задачей проследить их развитие в последующие эпохи, а только кратко обозначим некоторые вехи.

Средневековые диспуты. Как отмечают исследователи, сама философия в эпоху раннего средневековья носила состязательный характер. Вся жизнедеятельность средневекового университета облекалась в игровые формы. Бесконечные диспуты превратились в преобладающий вид устного общения учёной публики. Наука и философия как полемичные по своей природе стимулировали споры и «чернильные баталии».

Новой вехой в развитии языкового опыта в его связи с действием можно считать выделение в самостоятельный *жанр религиозных философско-богословских диспутов* в средневековой философии. Разумеется, такие споры существовали и раньше, их начала уходят ещё в дофилософскую традицию вопросов и ответов. В средневековой литературе был распространён жанр поэтическо-

[1] Там же. С. 634. См. также: *Гадамер Х.-Г.* Риторика и герменевтика // Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991; *Gadamer H.-G.* Rethorik and Germeneutics in our Time: A Reader. New Haven, L., 1997

го или драматизированного диспута между аллегорическими персонажами, олицетворяющими отвлечённые свойства человеческого характера или нравственно-философские понятия, в том числе религиозные. Общепризнано и то, что преобладающий интерес в таких спорах не всегда имел чисто религиозный характер, скорее, это была борьба за престиж, который является изначальной ценностью и включает в себя и власть, и право. Но нам важно выделить то положение, что в средневековой философии были заложены *основы истолкования языка как текста,* которым занимались схоластика и теология. Прежде всего, это была трактовка текстов Священного писания, молитв, изречений («В начале было Слово» Иоанн Богослов). Выявлялся их не буквальный, а аллегорический смысл, духовный, «таинственный разум», который и считался истинным. Изучение текстов Библии, сочинений Аристотеля и др. вылилось в специальное «чтение» (lectio), раскрытие многозначности слов, их символического и ситуативно-контекстуального значения.

Выработанные схоластикой приёмы аргументации и работы со словом, адекватности его истолкования и понимания были развиты в кабалистике Ренессанса, которая интерпретировала библейские тексты и священные имена. Подчёркивая символичность и магию слов, она относила язык к основным элементам мироздания.

Несмотря на то, что эти исследования имели по преимуществу «учёный характер» и были замкнуты в узком кругу интеллектуальных занятий образованных людей, они оказали большое влияние на развитие национальных культур, так как по большому счёту в своих основных интенциях были направлены на просветительские цели и на развитие гуманизма как общественной тенденции. Например, в Германии XVI века, отсталой и раздробленной стране, где были сильны также и социальные противоречия, которые требовали разрешения, немецкие гуманисты занимались в основном филологическими штудиями, изучением греческих и латинских классиков. Но, раскрывая мир античности и используя новый образный язык, они расшатывали догмы церковного учения, так что «призраки средневековья» (по словам Ф. Энгельса) исчезали. Занятие богословием приобретало характер исследований языка, филологической и исторической интерпретации текста «священных книг», но направленное против религиозного фанатизма и суеверия, оно тем самым способствовало также развитию реформационного движения и социально-политических перемен. В неолатинской литературе получили распространение сатирические диалоги (в духе Лукиана), памфлеты и поучительные жанры, в которых высмеивались общественные пороки, в особенности духовенства.

Стали широко известны такие немецкие гуманисты, как *Г. Бебель, И. Рейхлин,* блестящий филолог, автор грамматики и словаря еврейского языка, исследователь и комментатор Ветхого Завета; *Ульрих фон Гуттен,* который в своих «Диалогах» (1521) и воззваниях один из первых стал обращаться к немецкой нации на её родном языке, протестуя против «нехристианской власти римского папы и недуховного духовенства» и преследуя агитационные цели; и, наконец, *М. Лютер,* который открыто выступил против римской церкви. Он перевёл Библию на немецкий язык с намерением сделать Священное писание доступным народу. Его слово было поддержано широким общественным движением, оказало влияние на идейную сторону немецкой Реформации, а также на развитие немецкой литературы и просвещения на национальном языке. Особо стоит выделить появление обширной литературы агитационного характера, в которой преобладала общественно-политическая тематика и которая стала предметом активных дискуссий. Так старая форма академического богословского трактата на тему истолкования языковых проблем сменилась новой формой диалога и публичного обсуждения необходимости социальных действий. В результате такая направленность теоретических исследований привела к социальным движениям и не только на религиозной почве.

Многие направления филологических исследований, на основе которых возникли эти направления общественной мысли, также оказались весьма перспективными и получили дальнейшее развитие, в частности, в современной философии языка и герменевтических толкованиях текстов.

В Новое время, особенно в **эпоху Просвещения,** сложились новые трактовки языка, отражающие её гуманистические устремления и связывающие обращение к языку с культурой. Один из важнейших таких подходов можно определить как культурологический, согласно которому языки, будучи самыми древними памятниками человеческого рода, выступают как явления духовной культуры, средство познания истории народов и их общения. При этом язык трактуется как феномен, раскрывающий связь характера языка и характера народа: он формирует этнос, является важнейшим фактором духовного развития нации. Показательными были обращение к национальному языку как более идентичному в противовес латыни, господствовавшей тогда в науке и образовании, а также формирование философских понятий и категорий, их толкование (например, в Германии этим занимались Г.В. Лейбниц, Хр. Томазий, Хр. Вольф и др.).

В этом плане важную роль в истории развития науки сыграли *научные ассоциации* (лат. *Assotiatia* – соединение), нацеленные на понимание и взаимодействие людей, прежде всего профессиональное, но не только.

В процессе такой деятельности разрабатывалась и методология научного познания, которая приобретала общенаучное значение, осуществлялись также выделение самостоятельных отраслей знания, классификация наук, возникали разные другие способы описания знания. Иначе говоря, разрабатывался научный язык, научный понятийный аппарат, без которого было бы невозможно понимание основ научного исследования. Сами учёные, в том числе естественники, придавали этому процессу большое значение, о чём также свидетельствуют разного рода «школы» и профессиональные сообщества.

Приведем пример из раннего немецкого Просвещения. Просветительские идеи, в том числе проекты общественного переустройства, широко обсуждались в разного рода объединениях, кружках гуманистов и пр. В 1622 г. естествоиспытатель и философ, учёный энциклопедических знаний И. Юнг выступил с идеей объединения учёных для совместной деятельности, основал в Ростоке первое немецкое общество, поставившее своей целью «находить истины из разума и опыта... и умножить их при помощи новых открытий»[1]. Со «школой разума» связано появление в 1682 г. в Лейпциге первого периодического научно-литературного журнала «Acta eruditorum» («Учёные записки» в духе французского «Журнала учёных» – «Journal des Savants»), где впервые Г.В. Лейбниц опубликовал свои работы по дифференциальному исчислению. Особо отметим, что с этим журналом связано начало периода выявления мнений интеллигенции, её стремления к организации и диалогу.

Параллельно шла работа и над языком, особенно связанная с переводом с латинского на немецкий язык понятий разума, ума, умозаключения и др., с освобождением его от схоластики и превращением в язык науки – ясный, понятный и доступный (Хр. Томазий, Хр. Вольф и др.). В передовых странах Европы латинский язык уже всё больше уступал место их национальным языкам. Поэтому Г.В. Лейбниц задумал провести реформу языка и философии, которая касалась бы не только принципов философского мышления, но и способов изложения и стиля. Он же высказал получившее затем широкое признание соображение о философском предназначении немецкого языка. Философ ратовал за исследова-

[1] *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т 3. С. 694.

ние значений терминов, общих понятий и слов вообще, отмечая, что это редко делается и что в диалогах и спорах смысл их намеренно затемняется[1].

Г.В. Лейбницем была впервые разработана и понятийно выражена высоко оценённая современными языковедами и философами, особенно герменевтического направления, «метафизика индивидуальности» (Х.-Г. Гадамер), под которой понималась индивидуальность проявления духовной силы, связанной с феноменом языка и выступающей как внутреннее языковое сознание[2].

Для наших целей важно отметить, что в некоторых высказываниях Г.В. Лейбница явно ощутим социальный подтекст, в частности, его убеждённость в том, что исследовательская работа в области языка может оказать благотворное влияние на социально-культурную практику, сделать мир более открытым для людей, что развитие коммуникативной функции языка будет стимулировать не просто понимание, но и способность к мотивации, к совершению гуманных социальных действий. Не случайно и Республика учёных, о которой мечтал Лейбниц, мыслилась им не как объединение учёных-специалистов, а как федерация, как сеть просветительских обществ «для споспешествования цивилизации человечества».

В теоретическом плане начали активно обсуждаться проблемы рациональности, в частности, в трудах Г.В. Лейбница и в работе «Разумные мысли о силах человеческого ума и правильном применении их к познанию истины» Хр. Вольфа, который пытался синтезировать всё научное знание того времени с точки зрения телеологического рационалистического мировоззрения. Логическая система Хр. Вольфа «учила мыслить» рационально, представляла собой своего рода энциклопедическое изложение знаний, задавала стандарты научности. Проблемы языка, создание философских понятий и категорий, их толкование, особенно в связи с переводами работ Г.В. Лейбница с латинского языка на немецкий, стали неотъемлемой частью его системы[3].

---

[1] См.: там же. М., 1970. Т. 2. С. 349.

[2] Такой подход получил развитие в трудах создателя современной философии языка В. фон Гумбольдта. См.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 509.

[3] Просветительские идеи, связанные с развитием языка подробно освещались мною в работах: Идеи немецкого просвещения и современные эмансипационные проекты // Философский век. Альманах, 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. СПб., 1998. С. 139–164; Идеи немецкого просвещения и логический язык Христиана Вольфа // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С 107–123.

Однако языком большинства учёных была латынь, что значительно снижало действенность предлагаемых решений актуальных проблем, особенно относительно объединения страны в условиях политической раздробленности и социальных противоречий. Не случайно великий немецкий поэт Ф. Шиллер в стихотворении «Философы» писал:

Чтоб нам не быть под стать волкам,
Герр Пуффендорф и Федер нам
Подносят, как лекарство:
«Сплотитесь в государство!»
Но их профессорская речь –
Увы! – не всем доступна[1].

В просветительском движении принимали участие не только философы, но и разного рода школы и кружки литераторов-гуманистов, куда входили М. Опиц, И.М. Мошерош, А. Грифиус, П. Флеминг, Х. Рейтер, историк и юрист, защитник естественного права С. Пуффендорф и др., в общем, если употребить выражение Ю. Хабермаса, вся «просвещённая общественность». Требование и дух времени в литературе выразил *Г.Э. Лессинг* Если Лейбница называли истинным «отцом немецкого просвещения», то Лессинга считали «величайшим из его сынов»[2]. Творчество и эстетические требования автора «Лаокоона» состояли в изображении жизни, взятой не в статике, а в динамике, *в изображении действий* и поступков людей. Развивая мысль И.Г. Гердера о том, что основным законом поэзии является «энергия», Лессинг отстаивал способность искусства выполнять общественную функцию – воздействовать на душу и нравственность человека[3].

Приметой времени была деятельность просвещённой публики в разных объединениях, в том числе в «языковых обществах», способствовавших развитию коммуникативных функций языка и речи, а также усилению их роли в социуме. Так, возникшая из потребности заставить себя понять других, речь становится «великим орудием и всеобщей связью общества», а её коммуникативная роль – главнейшей[4].

---

[1] *Шиллер Ф* Философы // Он же Избранные произведения М 1954 С 55

[2] *Фишер Куно* История новой философии Т 3 Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение СПб , 1905 С 629, 24, 25

[3] См *Лессинг Г Э* Лаокоон, или о границах живописи и поэзии М , 1957 С 58, 59 и др

[4] *Лейбниц Г В* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии Книга третья О словах // Он же Соч в 4 т М , 1983 Т 2 С 274

Идеи немецкого Просвещения, связанные со значением языка, общения, диалога, воплощённые в богатом философско-литературном наследии, заложили основательную культурную традицию, развитую затем И. Кантом и Г.В.Ф. Гегелем.

С развитием науки важную роль начинают играть *специальные языки*, формируется понятийный аппарат в различных областях знания. Усиливается значение теоретических исследований языка, в частности понятийного мышления, которому уделено большое внимание в системах **Канта** и **Гегеля**. И. Кант включал речь как средство выражения в структуру познания наряду с разумом и чувственным опытом (человеческой деятельностью), показал, как в нашем уме чувственные представления о вещи и её образы соединяются посредством понятий и категорий, выражаются в слове, которое уже само по себе является обобщением; выявил творческую роль воображения в языковой деятельности.

Важные для понимания истории и антропогенеза отношения между мышлением и языком раскрыл Гегель, который трактовал язык как первую и непосредственную форму обнаружения мышления, его объективацию, а слово (язык, речь и высказывание) как первую (и логически, и исторически) форму бытия (обнаружения) духа, его логического строя для себя самого. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке», – писал он[1]. Разделяя тезис «вначале было Слово...», Гегель утверждал, что мышление проявляет свою творческую силу в акте творения имён («Namengebendekraft»), установлении между ними связи и порядка, т.е. грамматического строя. Вместе с тем он не абсолютизировал значение языка и утверждал, что человек как «мыслящее существо» обнаруживает себя также в деятельности (прежде всего человеческой руки), формирующей тело человеческой культуры.

В кантовской и гегелевской концепциях, пожалуй, впервые в европейской философии *язык и деятельность* рассматриваются в одном русле как важнейшие формы осмысления действительности и взаимного человеческого понимания. В этом своём значении они выступают как равнозначные и рядоположенные, действующие в одном направлении, однако рассмотрение отношений между ними и их взаимодействия в задачу философов не входило. Для Гегеля, в частности, главной целью было исследование логики как науки о мышлении с его способностью упорядочения мыслей, которые выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке. Такая трактовка языка получила дальнейшее развитие в концепциях

[1] *Гегель Г В Ф* Большая Логика. Соч. Т V М., 1970 С. 6

рационалистов, считавших язык прежде всего формой и проявлением разума.

Подведём краткие итоги. Даже такой краткий экскурс в историю формирования соотношения «язык – действие» и прослеживание его динамики в теоретико-познавательной мысли показывает, что уже к началу XIX в. существовало множество типов объяснений языка, среди которых основной тип состоял в выявлении языковой природы и сущности языка, его связи с мышлением, выразительного назначения слова как основной единицы языка, принципов формирования понятийного мышления, именования и др.

Отметим также, что создавались и другие языковые модели, в которых использовались как эмпирические способы объяснения языка, так и ещё недостаточно изученные к этому времени разного рода языковые абстракции, формализованные языки науки и знаковые системы, состоящие из знаков, кардинально отличающихся от обозначений, имеющих вещный характер, и т.д., однако этот аспект в силу своей специфики выходит за рамки нашего рассмотрения.

* * *

Для наших целей важно отметить то, что из этого множества типов интерпретаций всё большее значение начинает приобретать *трактовка языка как социально-культурного феномена.* При этом освещается и личностный аспект проблемы, состоящий в утверждении, что язык, языковое мышление определяют специфику сознания и человеческой психики вообще, что в нём объективируется самосознание личности. При таком подходе язык выступает как личностное качество человека, как продукт истории народа, явление человеческой культуры. Формируется и *«мировоззренческая» трактовка языка, т.е. антропологически ориентированный подход,* объясняющий, как с помощью языка мир проецируется в сознании человека, как через язык, речь, текст складывается его миропонимание, формируется его мировоззрение.

Понимание языка как *миро-видения,* раскрытие связей «языка и духа» наиболее характерно для философской антропологии **В. фон Гумбольдта**, в которой язык в целом трактуется как «всемирная история мыслей и чувств человечества», как «сила, пронизывающая всю историю человечества», «орудие мыслей и чувств народа»[1]. Особо отметим, что Гумбольдт в своей языковой теории, традиционно рассматривая язык в тесной связи с мышлением, утверждал, что сам язык не есть готовый инструмент и нечто созданное

[1] *Гумбольдт В фон* Язык и философия культуры. М., 1985. С. 349, 376, 377.

(ergon), он – деятельность (energeia) духа. Язык – это «объединённая духовная энергия народа, чудесным образом запечатлённая в определённых звуках, в этом облике и через взаимосвязь своих звуков понятная всем говорящим и возбуждающая в них примерно одинаковую энергию»[1]. На этом основании языковую теорию Гумбольдта относят к новому, «энергейтическому направлению» исследований языка (Г.В. Рамишвили)[2].

В концепции Гумбольдта речь идёт и о действии и деятельности в нескольких смыслах. Во-первых, выявляется деятельностная природа самого языка, во-вторых, указывается на то, как «живущая в языках сила» превращает в достояние сознания общую сферу явлений, лежащую перед всеми языками [3]; иными словами, словообразующая функция языка раскрывается как деятельностная, и, в-третьих, утверждается, что язык как речь оказывает сильнейшее воздействие на говорящих. Гумбольдт подчёркивал творческий характер языка, утверждал, что, являясь не только продуктом мышления, но и *речевой деятельностью*, он формирует языковое самосознание человека, способствует его духовному развитию. С языком Гумбольдт связывал и поиски истины. Позже эти идеи развивал также А.А. Потебня. М. Шелер отмечал, что В. Гумбольдт сказал о языке то, что выражает его специфику и сущность, а именно, «что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек *есть* человек»[4].

Новые подходы к рассмотрению языка создавались не только в области философии, но и в лингвистике, культурологии, этнографии и других науках. Важнейший из них, который можно определить через «соотношение язык – процесс познания – развитие культуры» сложился в языковой картине мира, созданной **Э. Сепиром**, который утверждал, что язык, процессы познания и развитие культуры осуществляются посредством их взаимодействия, так как в основе каждого из них лежит восприятие, осуществляемое в основном посредством *речевой деятельности*[5].

В теории лингвистической относительности **Э. Сепира-Б.Л. Уорфа** обычно анализируется её основное положение, нередко трактуемое как спорная гипотеза о том, что поскольку в различных языках содержится разная лексика, постольку они по-разному ото-

---

[1] Там же. С. 349.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 434.

[4] *Шелер М.* Положение человека в Космосе. Указ. изд. С. 91. См. также: *Постовалова В И* Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982.

[5] См.: *Сепир Э* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

бражают действительность в «языковой картине мира». Мы хотели бы обратить внимание на другой аспект: в этой теории рассматриваются отношения мышления, мировоззрения и норм поведения людей, анализируется воздействие языка на действия субъекта, предпринимается попытка обосновать детерминированность его действий характером языка. Деятельностную характеристику, которая даётся языку в этом контексте, можно отнести уже не только к самому языку, но и к внешнему по отношению к нему фактору, на который он воздействует, т.е. к субъекту. Связь языка и действия в таком контексте можно рассматривать как каузальную: слово, направленность речи приводит к определённого рода действию, к деятельности, которая возникает как следствие (вследствие) сказанного. В теории лингвистической относительности раскрываются многообразные формы воздействия языковых средств на деятельность людей. Такой подход в целом оказал влияние на многие концепции, обосновывающие положение о языке как обусловливающем мир людей и их действия (М. Шелер, Х. Плеснер)[1].

* * *

Современные языковые модели. Эти и другие аспекты рассмотрения языка успешно развивались в XX в. в русле относительно самостоятельного направления философии языка. Один из наиболее важных для нас – обращение к поистине огромному массиву *естественного разговорного языка*, служащего базой для всех других, в том числе специальных языков науки. Большое внимание уделяла ему *аналитическая философия* (Д. Уиздом, Г. Райл, Кембриджская школа анализа обычного языка), сосредоточенная на анализе выражений в живом разговорном языке, прежде всего с целью достижения наибольшей точности и ясности в суждениях. Логические атомисты (Г. Фреге, Б. Рассел и др.) применяли метод логического анализа языка, исследовали его структуры, предлагали даже построить идеальный язык, свободный от недостатков обыденной речи.

Некоторые аспекты этих концепций получили развитие в философии языка **Л. Витгенштейна**, который в ранний период (в 20-е гг.) продолжил логический анализ языка. Автор «Логико-философского трактата» пытался раскрыть традиционную проблему *значения слова через действие* внутренних логических структур языка в процессе обозначения «фактов», а также выявить некие внутренние априорные структуры языка. Эволюция воззрений Витгенштейна, проявившаяся в переходе от формально-логических процедур рассмотрения языка к анализу естественного языка и смы-

[1] См.: *Шелер М* Избранные произведения М., 1994.

словых значений высказываний в контексте их актуального употребления, открыла новые подходы к языку. Главный, на наш взгляд, содержится в «Философских исследованиях», где раскрывается смысл «значения как употребления», при этом особое внимание уделяется многозначности слова и утверждению, что любое слово приобретает своё подлинное значение лишь в контексте употребления предложения («языковой игры») или вступая в специфическую взаимосвязь, названную философом «семейным сходством». При этом огромная роль отводится обыденному языку как способу освоения мира и средству коммуникации, подчёркивается значение всеобщего языкового опыта и языкового взаимопонимания. Эти аспекты трактовки языка оказали влияние на многие теоретико-лингвистические концепции второй половины XX в.

Взятые в целом указанные языковые модели внесли много нового в философию языка, обогатили представление о назначении языка и его роли в процессе познания, однако трактовка интересующего нас соотношения язык действие в них специально не вычленялась, а освещалась в общем потоке языковой проблематики. Отчасти это относится и к современным моделям, вобравшим в себя традиционные трактовки языка, о которых шла речь. Однако они имеют и свои отличительные черты, создающие новый образ языка как языка XX в. Первое, на что следует обратить внимание, это то, что во многих из них язык характеризуется через широкий социально-культурный контекст, где языковая сфера выступает как важнейшая его составляющая. Воспринимаемый с древнейших времён не только как знание, но и как сокровищница мудрости, язык оказывается в русле поисков новых социальных ориентиров. И в этом своём значении он рассматривается не просто в связи с действием, но прежде всего с *социальным действием,* точнее было бы сказать, с социально-культурным действием и деятельностью, преследующими цели общественных преобразований.

В ***социальной направленности соотношения языка и действия*** тоже можно проследить традиции. Ещё в марксистской философии подчёркивался общественный характер языка. Его возникновение связывалось с трудовой деятельностью и формированием общества. Язык определялся как непосредственная деятельность мысли: он регистрирует и закрепляет в словах результаты работы мышления и практической познавательной деятельности человека. Утверждалось, что, будучи практическим, действенным сознанием, язык сыграл огромную роль в развитии человека, передаче знания от поколения к поколению, в поступательном ходе истории.

Однако этот процесс, несмотря на обстоятельную его изученность, порождает новые проблемы, которые требуют отказа от

инерционного видения и поиска нестандартных решений. Не случайно поэтому для современных философов и социальных психологов также характерно обращение к истокам формирования общества и социального характера языка с целью выявления естественных предпосылок социального сознания и объяснения причин происшедших перемен в социальной жизни.

Характерными в этом направлении являются работы **Э. Кассирера,** который обращался к античному опыту и высказывался по существу тех проблем, которые здесь освещались. В частности, он отмечал новизну мышления Сократа и считал, что он превратил монолог в диалог, так что и сама «философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог», что очень важно, так как только с помощью диалогической, или диалектической, мысли можно было подойти к познанию человеческой природы» [1]. Это касается и понимания истины. Платон в «Республике» говорил, что нельзя внести истину в душу человека. Она по своей природе – дитя диалектической мысли, и прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит, следовательно, на эмпирический объект – её нужно понимать как *продукт социального действия.* И далее: мы можем резюмировать мысль Сократа, сказав, что он определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимается и знание, и мораль. Лишь благодаря этой способности – давать ответ самому себе и другим – человек и становится «ответственным» существом, моральным субъектом. По мнению Кассирера, «проблема и метод Сократа никогда не могут быть забыты и стёрты в памяти»; сохранённые платоновской мыслью, они наложили отпечаток на всё дальнейшее развитие человеческой цивилизации[2].

Э. Кассирер исследовал науки о культуре и в какой-то мере обобщил учения о языке, представленные в современных антропологических и этнографических концепциях (Л. Леви-Брюля, Б. Малиновского, К. Леви-Стросса, Е. Эванс-Причарда и др.). Он внёс свой вклад в трактовку одного из традиционных контекстов раскрытия связи языка и понятийного мышления, но при этом разработал и новые аспекты, включающие в сферу языка разные формы действий и деятельности, что и представляет для нас главный интерес.

Так, Э. Кассирер на основе проделанной реконструкции ранних этапов культуры не только подробно охарактеризовал процесс понятийного мышления, образование понятий о вещах и абстрактных представлений о числе, времени, пространстве и др., которые спо-

---

[1] *Кассирер Э* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М , 1988 С 8–9

[2] Там же. С. 9.

собствовали развитию как реального социального бытия, так и идеальной стороны формировавшейся социальной жизни, но исследовал и вопрос о том, как складывались понятия об отношениях между людьми и теми обязательными нормами, которыми они руководствовались; иначе говоря, выявил истоки общественного характера языка и его связей с деятельностью.

По мнению Э. Кассирера, человек с удивлением наблюдал за миром небесных светил и строгой упорядоченностью его действий, в результате чего в нём «впервые забрезжило понимание того, что существует действие и "действительность", которые ограничены жёсткими рамками и связаны неизменными законами»[1]. Другим и гораздо более значительным фактором, определяющим восприятие физического мира и мира человеческих отношений, было поклонение богам. Бог выступал не только как основатель космического, но и нравственного порядка: он определял меру вещей, указывал людям, что им подобает делать; и это касалось языка и письменности, условий всякого человеческого общения и человеческого общества.

Главное внимание Э. Кассирер уделил происхождению символических форм, указав на их огромную роль в освоении природы и мира как необходимого этапа в развитии познания. Символическое мышление и поведение он определил как самые характерные черты человеческой жизни, на которых зиждется прогресс человеческой культуры [2] Символ как знак и образ выполняет духовную функцию, устанавливает и даже создаёт для нас самое существо вещи. Это прежде всего касается языка как первой попытки человека артикулировать мир [3], свои чувственные впечатления и восприятия. Именно язык предоставляет ему необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретает смысл всё окружающее. Причём имя не просто присоединяется к готовому предметному представлению как высший знак, в нём запечатлеваются определённый путь, способ и направление познания.

Философ обращает внимание и на то, что связь между символом и тем, что он обозначает, была естественной, а не только условной, конвенциональной «без такой естественной связи слово человеческого языка не могло бы выполнять свою задачу, оно стало бы непонятным»[4]. Язык, следовательно, должен был приспосабливаться к условиям коммуникации и способствовать пониманию.

Роль языка становится необходимой и ничем не заменимой «по мере того, как мы начинаем воспринимать мир не только во впечат-

---

[1] *Кассирер* Э Избранное Опыт о человеке М , 1998 С 7
[2] Там же С 473
[3] Там же С 687
[4] Там же С 572

лениях, но и придаём этим переживаниям языковое выражение»; сила предметного представления при этом значительно возрастает[1] Э. Кассирер утверждает, что «чем более расширяется горизонт человеческого воображения, полагания (Meinen), мышления и суждения, тем сложнее становится система опосредствующих звеньев, нужных нам для того, чтобы его обозреть. Символы речи в этой цепочке составляют первое и самое важное звено. В них представлена одна и та же основная функция символического, и она разветвляется на свои главные направления, всё время создавая внутри них новые образования. В совокупности этих образований заключается то, что характеризует и отличает специфически человеческий мир»[2].

Таким образом, язык как акт именования (называния, определения) предстаёт как необходимый этап на пути к познанию: он создаёт среду, в которой возникает и может развиваться знание о вещи, что и составляет задачу собственно науки (не знать имён не знать и вещей (лат.)[3]. Этим и объясняется тот факт, что теория языка составляет неотъемлемую часть теории познания[4].

При всей важности освещённых проблем их можно отнести к традиционным контекстам рассмотрения репрезентативной функции языка, но она содержит и оригинальные рассуждения по поводу связи языка с действием. Хотелось бы обратить внимание на следующие положения. По мнению Э. Кассирера, все культурные формы, как бы они ни разнились между собой, – это активные чувственные формы; «они действия, а не просто события, особые энергии (сравним с energeia у Гумбольдта), с чьей помощью строится мир культуры, мир языка, искусства, религии»[5]. Язык, вопреки догмам сенсуализма, «есть основное направление работы духа, высшее проявление душевно-духовного действия»[6].

Э. Кассирер считает, что «язык следует рассматривать скорее как деятельность, чем как результат деятельности; это непрерывный процесс, вечно повторяющаяся работа человеческого духа по использованию артикулированных звуков для выработки мысли»[7]. Именно с таким пониманием функций языка как внутреннего действия он и связывает процесс освоения мира, когда человеку впервые открывается новая сторона действительности и подлинность вещей[8]

В концепции философа проявляется и другая сторона связи языка и действия, условно говоря, внешнего по отношению к нему:

---

[1] Там же С 53
[2] Там же С 33
[3] Там же С 688
[4] Там же С 20
[5] Там же С 59
[6] Там же С 20
[7] Там же С 582
[8] Там же С 20

«Истина по своей природе – дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит на эмпирический объект её должно понимать как продукт социального действия»[1]. Кассирер приводит выражение софистов, что важно не описывать вещи, а побуждать человека к действиям[2]. Таким образом, у нас есть основание утверждать, что язык в его концепции является важнейшим социальным фактором, более того, философ считает его наиболее самодостаточным и устойчивым из всех социальных явлений, с которыми он неразрывно связан.

В качестве перехода к следующему контексту отметим, что Э. Кассирер рассматривал язык и как путь к нам самим и считал его продуктивным в том смысле, что лишь через него строится Я-сознание (Ichbewußtsein) и самосознание (Selbstbewußtsein). Именно поэтому он считал, что обращение к природе символа нужно не для того, чтобы истолковывать прошлую жизнь, а чтобы понять, какого рода познание заключено в этом факторе, которому мы как носители и творцы культуры так многим обязаны.

Эти положения Э. Кассирера приобретают дополнительное значение в новых условиях, в свете современных дискуссий о многозначности многих современных понятий, возможности разных их толкований и необходимости выявления их актуальных содержательных смыслов.

В последние десятилетия как в философии языка, так и в языкознании стали доминировать ***когнитивно-функциональная*** и ***социальная парадигмы языка***. Язык вовлечён в социальные отношения, активно в них участвует. Отсюда возникает необходимость осмысления его как социального интерсубъективного феномена, основные функции которого состоят в осуществлении социальной коммуникации и достижении понимания на социальном уровне. Не случайно эта проблематика стала активно развиваться в социальной философии и социологии. Уже при рассмотрении традиционных контекстов языка было очевидно, что язык выполняет не только репрезентативную функцию, является не только способом формирования «жизненного мира» отдельного человека, но поскольку этот процесс осуществляется во взаимодействии с «коллективными представлениями», постольку он способствует и созданию самих этих представлений, формированию феномена коллективного сознания, которое было и остаётся как способом моделирования мира, так и объясняющим и регулирующим принципом. В современных концепциях особо подчёркива-

[1] Там же. С. 449.
[2] Там же. С. 575.

ется роль феномена «общественного сознания», которое придаёт значимость установленному социальному порядку, создаёт представление о нём как о надлежащем, правомерном и тем самым обеспечивает его легитимность, ориентируя людей на определённые действия и отношения друг с другом.

В условиях так называемой информационной и коммуникационной революций отчётливо проявляются новые подходы к языку, представленные ранее лишь в качестве отдельных компонентов, – рассмотрение языка как способа действия, как фактора, мотивирующего переход «от текста к действию» (например, в концепции П. Рикёра, исследующего процесс перехода от сформулированного дискурса и диалога к практическим действиям[1]). Идеи понимания «слова как действия» обсуждаются в теориях речевых актов (Дж.Р. Сёрль, Дж. Остин, Р. Бубнер, Д. Вендервекен, Р. Сандерс, П. Стросон и др.)[2], которые, при всей своей оригинальности, сходны в том, что считают важным в настоящее время связывать сущность речи не столько с сообщением или обобщением чего-либо или даже с пониманием между Я и Другими – что воспринимается как традиционный контекст, – сколько с раскрытием *принципов взаимодействия между Я* (которое предстаёт в разных образах «жизненных миров») и современными *системными установлениями, прежде всего социальными,* которым подчинена жизнь человека.

В этом плане наиболее актуальны, на наш взгляд, трактовки соотношения «язык – действие» в языковых концепциях ***К.-О. Апеля*** и ***Ю. Хабермаса.*** Характеризуя современную тенденцию, связанную с активным обращением философии к языку, Апель поясняет, что речь идёт не о дополнении философии лингвистикой, а об изменении самого подхода к языку, который стал пониматься как источник и фундамент всякого знания, в том числе научного. Такое признание, по его мнению, стало основным признаком происшедшей в XX в. смены философской парадигмы. Исследуя современные лингво-философские теории[3], Апель замечает,

---

[1] См.: *Рикер П.* Торжество языка над насилием // Вопросы философии. 1996. № 4.

[2] См.: *Сёрль Дж Р.* Что такое речевой акт? // Теория речевых актов. М., 1986. *Остин Дж.Л* Как совершать действие при помощи слов // Он же. Избранное. М., 1999. *Buber M* The Klowledge of Man. N.-Y , 1965; *Bubner R* Handlung, Sprache und Vernunft. Fr. am Main, 1976.

[3] Апель даёт обзор понятий о языке, начиная с античности и включая анализ современных теорий языка Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, Ч. Морриса, Ч.С. Пирса и др. См.: *Apel K -O.* Transformation der Philosophie. Bde. 1-2. Fr. am Main. 1973; idem: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963. См. также: *Соболева М Е* «Трансцендентальный прагматизм» К.-О. Апеля. Проблема языка // Вопросы философии. 2003, № 12. С. 162–177.

что философия до сих пор не выработала удовлетворительного общего понятия языка, и хотя точки зрения герменевтики и прагматики имеют здесь неоспоримое преимущество, требуется приложить дальнейшие усилия в этом направлении.

Апель характеризует язык, исходя из его конституирующей (от нем. konstitutiv – определяющий) способности, конкретнее – через исследование *связи* форм сознания и его конструктивной деятельности с формами языковых коммуникаций, а также выявление её всеобщего значения. Именно эту всеобщность, универсальность, а согласно терминологии Апеля, «трансцендентальность», он и положил в основу своей концепции.

Соотношение «язык – действие» вводится Апелем непосредственно в познавательный контекст, который принимает у него форму «познание – речь – действие», при этом философ проясняет также рациональные основания этих составляющих в процессе их взаимодействия. Сами же эти взаимодействия он усматривает не только в совершенно очевидном расширении философских контекстов использования языка, но главное – в таком существенном усилении его роли в развитии философской мысли, которое, по его мнению, даёт основание говорить о «трансформации философии».

Конкретизируя свой подход, Апель поясняет, что собственно философское рассмотрение языка предполагает понимание его как трансцендентальной величины в кантовском смысле, т.е. как условие возможности и объективной значимости понимания и самопонимания и тем самым одновременно как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и *осмысленного действия* Такое понимание языка согласуется с герменевтическим, которое воспринимает язык, с одной стороны, как артефакт, созданный усилиями индивидуального духа, а с другой – как интерсубъективный социальный феномен, противостоящий в качестве эмпирической данности каждому члену языкового сообщества.

В концепции раскрываются и традиционные контексты: предметный характер языка, его функции, связи с социальным контекстом и историей. Иначе говоря, смысл языка определяется через его использование – *языковую прагматику*, отдельные аспекты которой, особенно познавательный и оценочно-нормативный, освещаются как обусловленные общественной практикой.

Концепция Апеля ориентирует на коммуникационный подход к социальной реальности, на формирование коммуникативного разума, необходимыми составными частями которого должны стать рефлексия, а также выявление его новых возможностей. В рамках такого подхода предполагается осуществление целого ряда коммуникативных действий: это нахождение общего фунда-

мента для полемизирующих сторон, поиски консенсуса относительно уровня их притязаний, принятие интерсубъективных соглашений, в том числе относительно рационального изменения социальности, обсуждение возможности (или невозможности) сознательного проектирования новых социальных реальностей и др. Такой подход, включающий в качестве основных коммуникационно-деятельностный и проективно-конструктивный аспекты, несмотря на наличие в нём идеальных допущений, Апель считает реальным на том основании, что консенсус имманентно присущ языку и при условии рационального его использования, а также, разумеется, корреляции проектов с общим социально-культурным уровнем, он может быть успешным.

Комплекс проблем, поставленных Апелем, получил дальнейшее развитие в работах ***Ю. Хабермаса,*** который создал новую интеллектуальную (во многом идеальную) конструкцию *языка и коммуникативного действия,* отражающую переход на новый уровень социальной реальности. Её продуктивная инновационная роль во многом определяется концепцией ***коммуникативной рациональности,*** которая тоже представляет собой новую *теоретическую конструкцию,* ставящую своей целью производство процедурного знания, а также теоретического и практического знания вообще на основе *рациональности, согласованности (консенсуса) и понимания.*

Понятия коммуникативной рациональности и коммуникативного действия вошли в научный обиход сравнительно недавно, со времени публикации работы Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (1981), но сразу же вызвали большой интерес и стали предметом активных философских дискуссий, тем более, что автор в дальнейших своих работах развивал и всё более расширял разные аспекты этих понятий. Сейчас они предстают как многозначные, содержательный смысл которых раскрывается в коммуникационном, проективно-конструктивном, теоретико-лингвистическом и других подходах к социальной реальности. Мы будем придерживаться своей темы, поэтому у нас прежде всего речь пойдёт о расширении смыслового поля коммуникации и современном её толковании. При всей многозначности этого понятии (лат. communication от communicare – делать общим, сообщать, беседовать, связывать) и самых разных контекстов его употребления оно приобретает ещё и *философский смысл,* который связывается не столько с информационной коммуникацией (односторонней, монологической, делающей акцент на распространении), сколько с процессуальной формой коммуникации, понимаемой как общение, соучастие субъектов, их совместная деятельность и даже определённая их организация. Такая коммуникация имеет *диалого-*

вую форму и рассчитана на *взаимное* коммуникативно достигнутое *понимание.* Она может выступать и как процессуально-созидательная форма общения, носящая творческий характер, когда дискуссия нацелена на продуцирование нового знания. Такое значение коммуникации связано с переосмыслением её ценностно-познавательной установки, что даёт основание включить истолкованную таким образом коммуникацию в контекст теоретико-познавательной проблематики.

Что нового даёт такое расширенное понимание коммуникации для методологического арсенала? На наш взгляд, оно теснее связывает процесс коммуникации и её цель, ибо задача такой коммуникации – это, как правило, не просто выявление разных точек зрения или мнений по тому или иному вопросу, что само по себе очень важно, но прежде всего выработка целей, приоритетов, предпочтений (главным образом, социальных), которые в результате поиска наиболее эффективных средств их достижения должны вызвать определённые целенаправленные действия. Короче, такая коммуникация приобретает следующую форму: *диалог,* в процессе которого определяется *цель, средство (методологический аспект)* и в качестве конечного результата – *социальное действие.*

Организация самой процедуры такой коммуникации предполагает определённые методологические принципы, в разработку которых, учитывая опыт своих предшественников, Ю. Хабермас внёс много нового. Они сейчас уже достаточно широко известны[1], поэтому здесь мы выделим лишь нужные для раскрытия нашей темы.

1. Исходя из нового понимания коммуникации как способа осуществления связи и взаимодействия людей в социальной сфере, *в качестве главного средства решения проблемных ситуаций предлагается продуктивный, конструктивный диалог.* Новая трактовка диалога и *диалогической коммуникации* проявляется в том, что они понимаются не просто как обмен мнениями или идеями, а как особая форма взаимодействия – *диалогическое взаимодействие*, преследующее определённые цели (например, поиск альтернативного решения или беспроигрышной ситуации для всех).

---

[1] См : *Фарман И П* Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) // Рациональность на перепутье. М., 1999. Кн. 1. С. 264–292. Она же. Проективно-конструктивный и коммуникационный подходы к социально-культурной реальности // Конструтивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М , 2009. С. 308–337. *Мотрошилова Н В* Хабермас Юрген Новая философская энциклопедия. М., 2001. С. 286–287 Коммуникативная рациональность. Эпистемологический подход / Отв ред. И Т. Касавин, В.Н. Порус. М., 2009.

2. Коммуникативные условия, или правила такого действия, также отличаются рядом особенностей. Это не только логически корректная постановка вопросов (в смысле диалогической логики П. Лоренцена, К. Лоренца, В. Камлаха и др.), убедительная аргументация, беспристрастность суждений, научная достоверность и др., но и требование от участников высокого уровня критической рефлексии, способности к рациональному прогнозированию.

3. И самое главное – диалогический процесс должен быть нацелен на достижение *общего понимания* какого-либо вопроса, единого мнения, иначе – *рационального консенсуса* (от лат. *consensus* – согласие, единодушие, соучастие, согласованность). Это не означает отказа от собственной точки зрения (или поражения), но обязывает учитывать другие мнения (в духе ориентации на Другого М. Вебера и Дж.Г. Мида), искать способы согласованности и конструктивного взаимодействия различных позиций.

Рациональный консенсус вырабатывается путём дискурса, межсубъектного обсуждения, в процессе которого участники преодолевают свои собственные субъективные взгляды в пользу рационально мотивированного согласия. Консенсус рождает «сила лучшего аргумента», приобретающего общезначимость.

Рациональный консенсус, таким образом, означает, что каждая личность признаёт за другой её автономию и ведёт себя в соответствии с системой нормативных экспектаций, имеющих *всеобщее* значение, которые по предположению *всех* сторон должны обеспечить наиболее рациональное из всех возможных решений в данное время, в данном контексте. Он нацелен не просто на понимание, но на *коммуникативно достигнутое понимание* в результате преодоления разногласий. При этом акцентируется *активная роль субъекта* как действующего лица (актора). Показателем продуктивности коммуникации являются *согласованные целерациональные практические действия*.

В таком контексте большая смысловая нагрузка падает на язык как способ выражения. В языковой модели Ю. Хабермаса он выступает как отражение социальной практики, подверженной постоянным изменениям, отсюда возникает и необходимость в разработке соответствующего понятийного аппарата, учитывающего его новые смыслы. Такие многозначные понятия, как «язык», «диалог», «общение», «понимание» – необходимые для любой формы общения, – рассматриваются с точки зрения их роли в процессе социального взаимодействия и согласования мнений. В центре языковой концепции философа оказывается *связь языка с социальным действием*, а поскольку она непрямая и слово далеко не всегда совпадает с делом, для её объяснения автор вводит новое понятие, сочетающее в себе эти составляющие.

Ю. Хабермас вносит в научный обиход на правах фундаментальных понятий эпистемологии наряду с коммуникативной рациональностью и понятие ***коммуникативного действия.*** Его смысл уже достаточно ясен из рассмотренного контекста: прежде всего это социальное действие, имеющее особую природу норм и мотиваций, первоначальной формой проявления которого является диалог, и, согласно терминологии Ю. Хабермаса, разного рода интеракции. Оно не ограничивается речевой коммуникацией, т.е. речевыми актами, в нём становится взаимосвязанным и упорядоченным *множество действий*, когда индивидуальные усилия оказываются скоординированными в некий *коллективный образ действий*, нацеленный на практический результат. Коммуникативные действия имеют обязующий характер на основе тех норм, которые выражают всеобщую волю и поэтому заслуживают интерсубъективного признания. Ю. Хабермас поясняет: «Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется интерсубъективным признанием притязаний на значимость»[1]. Речь идёт о коммуникативном согласии, достигнутом свободно, без какого-либо, особенно идеологического, давления.

Теория коммуникативного действия может быть рассмотрена и как *социокультурная проективная модель.* Коммуникативная рациональность и коммуникативные действия в концепции Ю. Хабермаса нацелены на создание новых подходов к *социальной реальности*, на поиск методов рационального прогнозирования, новых норм, ценностей и содержащихся в них культурных смыслов, которые могли бы послужить ориентирами для развития общества. В этих условиях они проявляют себя и как *смысло*-аналитические, и как *смысло*-образующие процедуры, приобретают характер *созидательного процесса,* в котором активно используются интеллектуальная интуиция, творческое воображение, в том числе политическое, создаются социокультурные модели и проекты. Согласно концепции, они должны проверяться в *практическом дискурсе,* а в социальном плане – открывать возможности не только модернизации, но и гуманизации общества[2].

---

[1] *Хабермас Юрген* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000 С 91.

[2] Теоретико-лингвистическая модель и концепция «просвещённой общественности» Ю. Хабермаса специально рассмотрены в книге: *Фарман И П* Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса М., 1999

В этом отношении Ю. Хабермас, продолжая традиции Просвещения, возлагает надежды на деятельность ассоциаций, не столько профессиональных, сколько общественных, «просвещённой общественности», если использовать один из основных его терминов. Нацеленные на понимание и взаимодействие людей, они сыграли важную роль в истории развития просвещения и науки. По поводу эффективности такого рода коллективных действий высказывались многие учёные, в частности современные социологи. Так, Э. Дюркгейм выделял важнейшую особенность деятельности ассоциаций, состоящую в том, что во время обсуждения, проходящего в её рамках, возникает такая ситуация, когда новые идеи, проекты, осознание нового вида реальности и др. возникают в самом процессе, в результате взаимодействия творческих личностей, проективного и конструктивного диалога. Результативность такой речевой практики оказывается выше потому, что «группа думает, чувствует и действует совершенно иначе, чем это сделали бы её члены, если бы они были разъединены»[1]. Такую особенность связывают с синергетическим эффектом. Концентрация умов помогает участникам дискуссии прояснить и свою собственную точку зрения, что также немаловажно.

В заключение отметим, что рассмотренные образы языка и действия в разных мыслительных контекстах, хотя и далеко не полных, на наш взгляд, дают основание говорить о новой роли языка, особенно в *коммуникациях высокого уровня*, когда он выполняет не только свои многочисленные речевые функции, но даёт «практический импульс к действию» (М. Вебер), ориентирует на деятельностный характер познания и выступает как *модельно-конструктивный компонент познания*, в частности социального. Из сказанного видно, что в концепциях, апеллирующих к языку, важен не только он сам, но и выявление его весьма многообразных контекстных значений. Понятно, что введённые новые языковые понятия и понятийные образования нуждаются в специальном теоретическом осмыслении, однако очевидно, по крайней мере в рамках коммуникационного подхода, что можно говорить о расширении их смыслового поля и спектра действий по сравнению с традиционными, об использовании их как средств *практической стратегии*, направленной на решение масштабных, нередко глобальных проблем.

[1] *Дюркгейм* Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 494.

Г.Д. Левин

Номотетический и идиографический методы познания. Современный взгляд

Постановка проблемы

Высказанный В. Виндельбандом более века назад тезис, согласно которому метод естественных наук является номотетическим (от греч. νομοσ – закон), а метод исторических наук – идиографическим (от греч. ιδιοσ – необычный, своеобразный), и сегодня считается выдающимся научным результатом, а любая попытка поставит его под сомнение воспринимается как невежество и обскурантизм. Для краткости буду называть этот тезис ***тезисом Виндельбанда – Риккерта,*** а концепцию, обосновывающую его, – ***концепцией Виндельбанда – Риккерта,*** не отрицая того факта, что в развитие этой концепции вложили свои усилия и другие исследователи, в частности В. Дильтей, М. Вебер и А. Шютц.

В данной статье я намерен со всей доступной мне тщательностью проанализировать смысл этого тезиса и аргументы в ее защиту, а также сопоставить его с традиционной точкой зрения на методы наук о природе и культуре, существовавшей до Виндельбанда и Риккерта и разделяемой большинством современных исследователей. Согласно ей разница между методами наук о природе и методами исторических наук реальна и фундаментальна, но тезис Виндельбанда – Риккерта ее не выявляет: естественные и исторические науки пользуются номотетическим и идиографическим методами в одинаковой мере. Разница между их методами в чем-то другом.

В чем смысл тезиса Виндельбанда – Риккерта?

В древней Греции номотетика (νομοτετικε) понималась как искусство издавать законы. Кант определял ее как деятельность ра-

зума, устанавливающую законы и правила познания[1]. В. Виндельбанд номотетическими называл методы естественных, а идиографическими – методы исторических наук: «первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было Научное мышление ...в первом случае есть номотетическое мышление, во втором – мышление идиографическое»[2]. Закон, νομος, Виндельбанд определяет как ***общую связь***[3]. А поскольку историк исследует лишь единичное (то, «что однажды было»), в том числе и единичные связи, постольку «понятие «исторический закон» есть contradiction in adjecto»[4].

Анализируя дихотомию Виндельбанда, Риккерт обращает внимание на то очевидное обстоятельство, что общим является знание не только об общих связях (законах природы), но и о других общих признаках. Поэтому он расширяет задачу номотетического метода. С его точки зрения, «номотетический метод включает в себя не только отыскание законов в строгом смысле этого слова, но также и образование эмпирически общих понятий»[5]. На этом основании он меняет и терминологию: называет номотетический метод ***генерализирующим***. Определение идиографического метода как метода познания единичного (индивидуального, уникального, неповторимого) он сохраняет и называет его ***индивидуализирующим***[6]. Тем самым он снимает неявное логическое противоречие, заключенное в дихотомии Виндельбанда: деление методов на исследующие законы и исследующие индивидуальные признаки предметов проведено не по одному основанию. Исследованию законов следовало противопоставить исследование беззакония, а исследованию единичного – исследование общего. Деление методов на генерализирующие и индивидуализирующие снимает эту неувязку, но в названии статьи я сохранил более популярную ныне терминологию В. Виндельбанда.

М. Хайдеггер, ученик Г. Риккерта, формулирует тезис Виндельбанда – Риккерта просто и ясно: ***«Историк излагает непо-***

---

[1] См *Кант И* Соч , т 3 М , 1964 С 402, 772

[2] *Виндельбанд В* История и естествознание// Он же Прелюдии М , 1904 С 320

[3] *Виндельбанд В* Критический или генетический метод? // Он же Прелюдии М , 1904 С 227

[4] *Риккерт Г* Философия истории // Он же Науки о природе и науки о культуре М , 1998 С 168

[5] *Риккерт Г* Науки о природе и науки о культуре // Он же Науки о природе и науки о культуре М , 1998 С 75

[6] Там же

вторимое, естествоиспытатель – всеобщее. Один занимается обобщением, другой индивидуализацией»[1].

Из всего сказанного следует вывод принципиальной важности: в основе тезиса Виндельбанда и Риккерта лежит ***учение о единичном и общем.*** В. Виндельбанд говорит об этом со всей определенностью: «***Отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления»***[2]. Это позволяет конкретизировать задачу статьи: ***проанализировать тезис Виндельбанда – Риккерта на основе современной теории единичного и общего***. Я занимаюсь этой теорией профессионально[3]. Это облегчит решение задачи.

Естественно было бы ожидать, что обоснование своего тезиса авторы начнут со строгого и ясного ответа на два вопроса: 1. Что такое единичное и общее? 2. Что такое обобщение и индивидуализация? Действительность разочаровывает: этих ответов нет не только в лаконичных текстах Виндельбанда, ни в пространных рассуждениях словоохотливого Риккерта. Напрашивается естественное объяснение: выдающимся исследователям не пристало заниматься банальностями, содержащимися в любом философском справочнике. Проверим эту гипотезу. Вот два определения, взятые из современного справочника: 1. «Единичное, отдельное, индивидуальное – философская категория, выражающая относительную обособленность, дискретность, отграниченность друг от друга в пространстве и во времени вещей и событий, присущие им специфические неповторимые особенности, составляющие их уникальную качественную и количественную определенность»[4]. 2. «Общее, всеобщее – принцип бытия всех единичных вещей, явлений, процессов; закономерная форма их взаимосвязи в составе целого»[5]. Должен признаться: я и сегодня не понимаю смысла этих текстов.

---

[1] *Хайдеггер М* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вопросы философии. 1995 № 11. С. 127.

[2] *Виндельбанд В.* Критический или генетический метод? С 227.

[3] Я буду опираться на следующие свои работы: *Левин ГД* Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М : Наука, 1987, *Левин ГД* Всеобщее в действительности и познании Автореф. доктор дис М , 1990. *Левин ГД.* Проблема универсалий. Современный взгляд М., 2005. *Левин ГД* Три взгляда на природу общего // Вестник Академии наук 2007. № 11. *Левин ГД* Философские категории в современном дискурсе. Гл. 13. М , 2007.

[4] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 183.

[5] Там же С. 447.

Их невразумительность не случайна. Простое и ясное определение категорий «единичное» и «общее» – трудная, очень трудная задача. Не сложная, а именно трудная. Это особая трудность, трудность ***простоты***. Кант называл ее трудностью «сверхтонкого расщепления», а Маркс сравнивал с трудностью микроанатомирования. Эта трудность возникает на начальном, аналитическом этапе исследования. О ее существовании часто не подозревают, и потому тщательное исследование *простого* называют «мудрствованием по пустякам», «мелочными дистинкциями», «схоластикой». Даже Маркс вынужден был защищаться от этих обвинений в адрес своего филигранного анализа стоимости.

Именно трудностью определения этих предельно простых понятий, образующих «абсолютную основу» концепции Виндельбанда и Риккерта, и объясняется его отсутствие в их работах. В этом убеждают и мимоходом сделанные Г. Риккертом высказывания по их поводу. Вот два примера: «Мы называем общим всякое понятие, в котором нет ничего такого, что представляло бы собой нечто особенное или индивидуальное той или иной определенной единичной действительности»[1]; «Понятие "немец" является *общим*, если мы возьмем его в отношении к Фридриху Великому, Гёте или Бисмарку. Но это понятие вместе с тем *частное* в сравнении с понятием "человек"»[2]. Не только смысловая, но и языковая беспомощность этих текстов подтверждает подозрение, что Риккерт просто не справился с исходной задачей своего исследования – определением ***базовых понятий своей концепции***.

Но трудность простоты – не единственная причина, по которой Виндельбанд и Риккерт остались в решении этой задачи на уровне здравого смысла. Есть и вторая, более глубокая.

Задача описать разницу между методами наук о природе и методами исторических наук была в начале прошлого века новой и чрезвычайно сложной. Попытки В. Дильтея, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Кассирера, М. Вебера и др. представляли собой *начальную стадию* ее решения. Для этого им поневоле приходилось пользоваться старыми терминами. И строгость этих терминов мешала. У них приходилось сознательно «сбивать фокус», чтобы сказать с их помощью то, о чем сказать было еще невозможно.

---

[1] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 67.
[2] Там же. С. 106.

Эта ситуация типична и для начальной стадии любой науки. Чтобы, например, описать движение в терминах статики, пришлось сконструировать такого монстра, как «Тело находится и не находится в данном месте». А как скажешь иначе? Интересно, что отечественные философы долгое время пытались найти в этой формуле какую-то высшую диалектическую мудрость.

То же самое, на мой взгляд, представляют собой и тексты Виндельбанда и Риккерта. Отсюда моя задача: не канонизировать их как истины в последней инстанции, а попытаться выразить *на основе современной теории единичного и общего* то, что эти первооткрыватели прозревали своей интуицией и пытались выразить на еще не существующем языке. Но моя работа – не историко-философская. Меня интересует не *точка зрения* Виндельбанда и Риккерта на роль обобщения и индивидуализации в естественных и исторических науках, а сама эта роль. Моя главная цель – вернуть в научное сообщество тезис, от которого Виндельбанд и Риккерт отказались: и науки о природе, и науки о человеческой истории исследуют как единичные, так и общие признаки, и, следовательно, используют как номотетические, так и идиографические методы. По этому критерию они не различаются. Их специфику следует искать в специфике ***применения*** методов обобщения и индивидуализации.

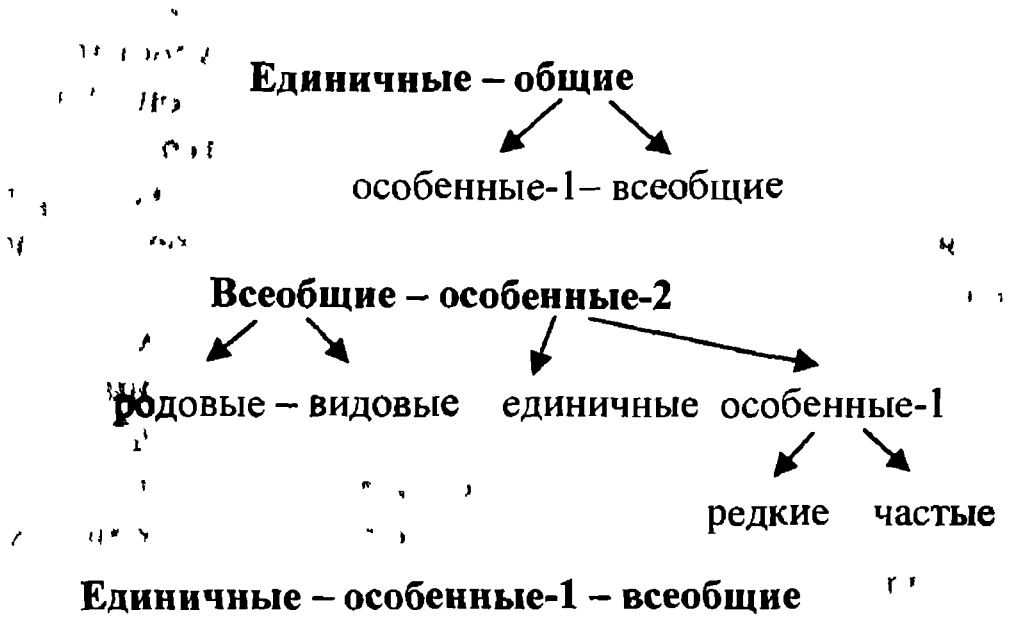
Формула «***Историк излагает неповторимое, естествоиспытатель – всеобщее. Один занимается обобщением, другой индивидуализацией»*** состоит из двух частей Первая характеризует ***предмет*** исследования; ее естественно назвать ***онтологической***, вторая – ***метод;*** ее я буду называть ***гносеологической*** «Абсолютной основой» онтологической части тезиса являются категории «единичное» и «общее». С них и начнем

Единичное и общее

Единичными (сингулярными) и общими в повседневном и научном мышлении называют: 1) признаки, 2) предметы, 3) понятия и 4) суждения, 5) теории. Начну с самого простого – с деления на единичные и общие реальных признаков, принадлежащих реальным предметам.

В современной литературе существует три трактовки единичных и общих признаков: две *классические* – теория сходства и теория тождества и одна неклассическая – теория семейных сходств

Л. Витгенштейна[1]. Для анализа тезиса Виндельбанда – Риккерта достаточно ***теории сходства***. Так ее называют потому, что единичные и общие признаки определяются в ней через понятия сходства и несходства (отличия). Чтобы облегчить ее изложение, я сначала введу, а затем прокомментирую следующие три схемы:



Начну с первой схемы. Подчеркну то, к чему обычно стараются не привлекать внимания: предельную простоту понятий «единичный признак» и «общий признак». Они возникли на самой заре человеческой истории, когда умели считать только «до одного»: один – не один (много). Чтобы отличить единичный признак от общего, первобытному пастуху, не способному даже пересчитать свое стадо, было достаточно представления: 1) о *фиксированном классе предметов*, в качестве которого могло выступать его стадо; 2) об *элементах этого класса* – отдельных овцах; 3) о *признаках*, присущих элементам этого класса, скажем, цвете овец; 4) об *отношениях сходства и несходства* между этими признаками.

Признак, присущий *фиксированному* элементу *фиксированного* класса (*этот* цвет *этой* овцы *этого* стада) может ***отличаться*** от признаков ***всех*** других элементов этого класса. В таком случае его называют ***единичным*** (уникальным, неповторимым, особым, спе-

[1] См *Левин Г Д* Три взгляда на природу общего // Вестник Академии наук 2007 № 11 Говорят, правда, что есть еще одна теория общего, из которой тезис Виндельбанда – Риккерта вытекает с логической необходимостью Вынужден признаться, что мне она не известна Если ее изложат, я рассмотрю ее со всей доступной мне тщательностью

цифическим и т.д.). Если этот признак ***сходен*** с признаком *хотя бы еще одного* элемента этого класса, его называют ***общим***. Если он сходен с признаками ***всех*** предметов класса, его называют ***всеобщим***, а если он сходен с признаками ***не всех*** предметов класса, его называют ***особенным***.

В истории философии взгляд на общее как сходное был доминирующим. Впервые его развернуто изложил Аристотель. Поэтому теорию сходства называют также аристотелевской теорией общего и отличают от платоновской теории тождества, которую я здесь специально анализировать не буду[1]. В Средние века аристотелевский взгляд на единичное и общее «получил преобладающее значение над крайними теориями и мало-помалу одержал, особенно в XIII в. полную победу над ними»[2]. В Новое время он стал по существу общепринятым. Вот несколько высказываний на этот счет. Р. Декарт: «Универсалии (общие понятия. – *Г. Л.*) образуются в силу того, что мы пользуемся одним и тем же понятием, чтобы мыслить о нескольких отдельных вещах, сходных между собой»[3]; Б. Спиноза: «Душа воображает отчетливо только то, в чем они (люди. – *Г. Л.*) сходны... Это-то душа и выражает словом "человек"»;[4] Д. Юм: «Обнаружив некоторое сходство между несколькими объектами, которые часто встречаются, мы даем всем им общее имя»;[5] Т. Гоббс: «Одно всеобщее имя применяется ко многим вещам в силу их сходства»[6]; Д. Локк: «Отвлеченные (общие. – *Г. Л.*) идеи суть продукты разума, но имеют своим основанием сходство вещей»[7]. Г.В. Лейбниц: «Общность состоит в сходстве единичных вещей между собой»[8].

Итак, согласно классической, аристотелевской концепции общим является признак предмета, ***сходный*** с признаком хотя бы еще одного предмета фиксированного класса, а единичным – признак этого же предмета, ***отличный*** от признаков *всех* других предметов

---

[1] Она специально рассмотрена мной в книге «Проблема универсалий. Современный взгляд». М., 2005. Гл. 2.

[2] *Штекль А* История средневековой философии. М , 1912. С. 113.

[3] *Декарт Р* Избр. филос произведения М , 1950. С. 451.

[4] *Спиноза Б* Избр произведения. М., 1957. Т. 1. С. 458.

[5] *Юм Д.* Соч. М., 1965. Т. 1. С. 109–110

[6] *Гоббс Т* Избр. произведения. М., 1964 Т. 1. С.67

[7] *Локк Д.* Избр произведения. М , 1960. Т. 1. С.414.

[8] *Лейбниц Г В* Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц. Соч. в 4-х т. Т. 2 М., 1983 С. 269.

этого же класса. Больше никакой мудрости в этих двух философских категориях нет. И этой *предельной, «атомарной»,* ***первичной*** простотой определяется их место в философии. И если В. Виндельбанд своей формулой «***Отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления»*** хотел сказать именно это, то я с ним абсолютно согласен. Остается лишь согласовать эту формулу с другой: историк исследует единичное, естествоиспытатель – общее.

Обратимся теперь ко второй схеме. Здесь все признаки предмета делятся на всеобщие и особенные. Видя, что цвет данной овцы сходен с цветами ***всех*** других овец стада, первобытный пастух называл его ***всеобщим,*** а видя, что он ***не сходен*** с цветами ***всех*** других овец стада, – ***особенным***.

Подчеркиваю: термин «особенное» в первой и во второй схемах употребляется в принципиально разных смыслах. В первой особенными называют только *общие* признаки, остающиеся за вычетом *всеобщих*. Единичные признаки здесь особенными не считаются. Я обозначаю так понимаемые особенные признаки термином «особенные-1».

Во второй схеме особенными называются все признаки предмета, за исключением всеобщих. Я называю их особенными-2. В числе особенных-2 оказываются и единичные признаки. Различение особенных-1 и особенных-2 признаков элементарно, но имеет принципиальное значение для классической теории общего. Их спутывание является одной из причин того хаоса, который царит в отечественной литературе по проблеме единичного и общего.

Во второй схеме зафиксированы два смысла, в которых употребляют термин «всеобщее». Всеобщим называют признак предмета, в котором он сходен со всеми предметами фиксированого класса ***и только с ними.*** Такой признак называют ***видовым*** или ***классообразующим.*** Всеобщим называют также и признак предмета, в котором он сходен со всеми другими предметами фиксированного класса, ***но не только с ними.*** Такие признаки называют ***родовыми.*** Эта два вида всеобщих признаков играют важную роль в определении понятий через ближайший род и видовое отличие.

Третья схема, делящая все признаки предмета на единичные, особенные-1 и всеобщие, представляет собой модификацию первой. В ней особого внимания заслуживает положение особенных-1 признаков. Их диапазон – от «почти» всеобщих до «почти» еди-

ничных. Классическая наука ими не интересовалась. Но именно на их основе существуют статистические законы, законы случая, которые на рубеже XIX–XX веков стали предметом неклассической науки. В концепции Виндельбанда и Риккерта, при благожелательном отношении к ней, можно разглядеть попытку осмыслить этот новый предмет научного исследования. Но недостаточная строгость исходных понятий помешала им довести результат своего исследования до «товарного вида». Можно текстуально показать, что они не придают особого значения разнице между общим и всеобщим, особенным и общим, единичным и отдельным.

Хочу со всей определенностью заявить: именно такое отношение к этим ***фундаментальным философским категориям*** и образует «абсолютную основу» тезиса Виндельбанда – Риккерта. И только скрупулезный анализ этих категорий позволит показать его несостоятельность и верность классической концепции.

Я понимаю тех моих оппонентов, у которых возникает желание «пнуть доску» и заявить, что все эти дистинкции – «схоластика, мешающая мыслить философски». Единичное и общее, особенное и всеобщее нужно понимать не «буквоедски», а широко. Такое «широкое» мышление не только оправдано, но и необходимо для обсуждения большого класса философских вопросов. Но не для анализа гносеологических проблем. Такой анализ требует строгости, сравнимой со строгостью математического анализа.

Тем, кто готов к такому анализу, я предлагаю приглядеться к понятию «***класс***», фигурирующему во всех приведенных определениях. Оно заслуживает особого внимания. Как известно, именно неосторожное обращение с ним породило в начале прошлого века третий, продолжающийся и поныне кризис оснований математики[1].

Универсальный и фиксированный класс

Начну с примера. Наличие на Земле культуры В. Виндельбанд называет ее единичным признаком[2]. Чтобы согласиться или не согласиться с этим утверждением, нужно ответить на простой вопрос: в каком классе небесных тел этот признак идентифициро-

[1] *Френкель А , Бар-Хиллел И* Три кризиса // Они же Основания теории множество М , 1966 С 26–28

[2] *Виндельбанд В* История и естествознание С 329

ван как единичный? Его можно определить на классе всех небесных тел Универсума. Для этого достаточно сравнить Землю по этому признаку со всеми этими телами и показать, что ни на одном из них культуры нет. Для демона Лапласа, существа, способного постичь бесконечное, это рутинная задача, для человека же, с его конечными познавательными возможностями, – невыполнимая.

Поэтому *каждый раз*, отвечая на вопрос, единичен или общ интересующий нас признак выделенного нами предмета, мы фактически, явно или неявно, включаем этот предмет не в универсальный, а в ***фиксированный класс.*** Фиксация класса осуществляется одним из трех способов: 1) указанием на классообразующий признак (так задается, например, класс треугольников); 2) прослеживанием генетической связи, соединяющей его элементы (так задается класс чисел); 3) просто перечислением его элементов (так задают, например, класс кривых второго порядка).

Фиксированные классы могут быть как синхроническими, так и диахроническими. Например, класс общественно-экономических формаций, через которые на протяжении своей истории прошла Англия, – диахронический, а класс общественно-экономических формаций, существующих рядом с современной Англией, – синхронический. Можно показать, что неучет Риккертом реальности диахронических классов – одна из теоретических основ его утверждения, что историк исследует лишь единичное.

Итак, чтобы решить, единичен или общ интересующий нас признак реального предмета, необходимо зафиксировать класс, в который этот предмет входит. Но каждый реальный предмет входит в ровно столько фиксированных классов, сколькими признаками обладает. Например, я вхожу и в класс философов, и в класс пешеходов, и в класс футбольных болельщиков, и в необозримое множество других классов. Отсюда следует, что ***«единичный признак» и «общий признак»*** – это ***относительные понятия.*** Неучет разницы между абсолютными и относительными понятиями – еще одна «теоретическая основа» тезиса Виндельбанда – Риккерта. Понимание этой разницы оказалось трудностью даже для такого великого мыслителя, как Платон. Рассел пишет об этом: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если А больше, чем В, и меньше, чем С, то А является одновременно и большим, и малым, что представ-

ляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии»[1].

Это действительно детская болезнь: ребенок протестует, когда его мать называют дочерью. И именно эта «болезнь» лежит в основе убеждения Виндельбанда и Риккерта, что разница между единичными и общими признаками является абсолютной демаркационной линией между естествознанием и историческими науками. Лекарство от этой «детской болезни» лежит там, где его обычно не ищут: в тех самых «сверхтонких расщеплениях», о которых писал Кант.

Разница между абсолютными и относительными понятиями задается разницей между внутренним и внешним содержанием отражаемых ими объектов. Абсолютное понятие («квадрат», «золото», «кристалл» и т.д.), характеризует свой предмет через его внутреннее содержание (то, которое остается, если абстрагироваться от всех его отношений к другим предметам), относительное («мать» и «дочь», «большой» и «малый») – через его отношения к другим предметам. Один и тот же предмет нельзя обозначить одновременно двумя ***абсолютными*** понятиями, например назвать геометрическую фигуру и квадратом, и кругом. Это исключается законом противоречия. Но мать можно назвать дочерью, большое – малым, верх – низом, единичное – общим, общее – единичным. В классе членов моей семьи моя профессия – единичный признак, а в классе сотрудников моего института – общий. Следовательно, согласно тезису Виндельбанда – Риккерта она является одновременно предметом и истории, и естествознания. Следовательно, в делении наук на науки о единичных и науки об общих признаках не больше смысла, чем в делении предметов на большие и малые. Математик не предложит деление геометрий на геометрию больших и геометрию малых фигур даже в шутку. Почему же аналогичное по своей *методологической сути* деление наук на номологические и идиографические принесло Виндельбанду и Риккерту мировую известность?

Тексты Риккерта переполнены упреками, что его неправильно поняли. Такой упрек можно отнести и к сказанному выше: деление признаков на единичные и общие, *разумеется,* проведено в границах *одного* фиксированного класса А в этом случае разница между единичными признаками абсолютна· в классе членов моей семьи

[1] *Рассел Б* История Западной философии Новосибирск, 1997 С 134–135

мою профессию нельзя представить одновременно и как единичный, и как общий признак. Она – предмет изучения историка и только историка.

Но от этого уточнения становится только хуже. Опытные науки, к которым относится тезис Виндельбанда – Риккерта, описывают не воображаемые, а реальные классы предметов, а они изменяются во времени, и поэтому признак, единичный в фиксированном классе сегодня, завтра, *не изменив ни одной своей внутренней черты,* может стать общим: в моей семье может появиться второй философ. Сохраняя верность хотя бы логике, этот мой признак придется объявить предметом уже не исторической, а естественной науки.

Имре Лакатос рекомендовал в подобных ситуациях держаться до последнего: если пробит один защитный пояс – строить другой. Последуем его совету. Примем, что элементы фиксированного класса, внутри которого мы отличаем единичные признаки от общих, *не эволюционируют* – так бывает. В этом случае единичный признак уже не превратится в общий, а предмет *исторической* науки (если, конечно, называть исторической науку *о неизменном*) – в предмет естествознания.

Итак, мы «спасли» тезис Виндельбанда – Риккерта: сформулировали условия, при которых единичное не превращается в общее, а общее – в единичное и, следовательно, сделали грань между науками о природе и науками о культуре абсолютной. Все логично, но найдите мне историка, который согласится употреблять термин «историческая наука» в этом смысле. Так что это доказательство тезиса Виндельбанда – Риккерта больше похоже на опровержение его посредством reduction ad absurdum

Отдельный и единичный признак

Снова вернемся к утверждению В. Виндельбанда, что наличие на Земле культуры – это ее единичный признак. Будем попрежнему исходить из посылки, что единичным, общим, особенным или всеобщим конкретный признак конкретного предмета (например, наличие на Земле культуры) делает не его внутреннее содержание, а его ***отношение сходства или несходства*** к признакам других предметов, входящих в фиксированный класс. Следовательно, рассматривая *этот* признак сам по себе, в *абстракции* от этих его отношений сходства и несходства или просто в *неведе-*

нии о них, мы так же не можем сказать, единичен он или общ, как и (воспользуюсь аналогией Б.Рассела), анатомируя человека после его смерти, определить, был ли он чьим-нибудь дядей. Трудно сказать, все ли познается сравнением, но ответ на вопрос, единичен или общ интересующий нас признак предмета, дается именно сравнением.

Сравнение – одна из самых элементарных познавательных процедур, но и ее не всегда удается осуществить. На примере с наличием на Земле культуры это очевидно. Вот еще пример. Земля вращается вокруг своей оси в том же направлении, что и вокруг Солнца. Такое вращение астрономы называют прямым. Возникает вопрос: является ли оно общим признаком Земли *в классе планет Солнечной системы*? До изобретения телескопа ответить на этот вопрос было невозможно. Тогда прямое вращение нельзя было назвать ни единичным, ни общим признаком Земли. Единственное, что можно было тогда сказать – что этот ее признак ***по крайней мере единичен***. Логики обозначают предмет, обладающий по крайней мере единичным признаком, символом «$\exists$» – «существует по крайней мере один». Когда хотят сказать «существует только один», используют символ «$\exists!$».

Договоримся о словах: ***признак предмета, рассматриваемый либо в неведении о его отношениях сходства и несходства к признакам других предметов фиксированного класса, либо в абстракции от них***, назовем ***отдельным***.

Если «единичный признак» и «общий признак» – онтологические понятия, то «отдельный признак» – это понятие, если можно так выразиться, *онто-гносеологическое*: оно фиксирует начальную стадию исследования реального признака реального предмета. Пример с наличием на Земле культуры в этом смысле – парадигмальный. Сегодня мы не знаем, единичен он или общ. Следовательно, для нас он пока лишь ***отдельный***. Называя его единичным, Виндельбанд самым беспомощным образом спутывает единичное и отдельное. И это спутывание – еще одна «теоретическая основа» тезиса Виндельбанда – Риккерта, и устранение этого спутывания лишает этот тезис не только обоснованности, но и осмысленности. Ведь для философа спутать единичный признак с отдельным – то же самое, что для математика спутать модуль (абсолютную величину) числа с самим этим положительным или отрицательным числом. Но что в математике – элементарная ошибка, то в философии – точка зрения.

Итак, я различил два вида всеобщих и два вида особенных признаков, ввел понятие фиксированного класса, показал, что «единичный признак» и «общий признак» – это относительные понятия, и отличил единичный признак от отдельного. Ни одной из этих дистинкций в текстах Виндельбанда и Риккерта нет. А без них, на мой взгляд, их учение о номотетических и идеографических методах при самом благожелательном отношении к нему можно квалифицировать лишь как начальную стадию исследования вопроса о месте генерализации и индивидуализации в науках о природе и культуре.

Однако запас защитных поясов вокруг тезиса Виндельбанда – Риккерта еще не исчерпан. В текстах Риккерта есть все. Можно найти в них и такую интерпретацию тезиса, согласно которой под единичными и всеобщими имеются в виду вовсе не признаки, а предметы. Обсудим на основе классической теории единичного и эту интерпретацию тезиса.

Единичный и общий предмет

Понятия «единичный предмет» и «общий предмет» широко известны в философии. Они являются ключевыми в длящемся со времен Платона споре номиналистов и реалистов (платоновских реалистов, платонистов) о проблеме универсалий. Я тоже принял участие в ее обсуждении[1]. Это облегчит решение задачи.

Понятия «отдельный предмет», «единичный предмет», «общий предмет» совершенно аналогичны понятиям «отдельный признак», «единичный признак» и «общий признак». Относительно новым является лишь понятие «индивид». С него и начнем.

Индивид

Так называют предмет, локализованный в реальном пространстве – времени и взятый во всей полноте его единичных, особенных и всеобщих признаков. Исчерпывающим знанием об индивиде способен обладать Бог или демон Лапласа. Человеку в силу ограниченности его познавательных возможностей получить исчерпывающее знание об индивиде невозможно, но это не основание отрицать реальность индивидов. Индивид называют также конкретным предметом (конкретом) и партикулярным предметом (партикуляром).

---

[1] См.: *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005. Гл. 1.

Согласно лейбницевскому *принципу тождества неразличимых* в реальном мире (который необходимо строго отличать от созданного нашим воображением мира теоретических, идеальных объектов) нет двух абсолютно одинаковых индивидов. Не только потому, что каждый из них занимает только ему принадлежащее место в пространстве-времени, но и потому, что любой из них, взятый во всей полноте его собственного содержания, *отличен* от *всех* других индивидов Универсума и, следовательно, ***по определению***, единичен, уникален, неповторим.

Отсюда гносеологическое следствие: если два порознь наблюдаемых индивида невозможно различить, значит, это один и тот же индивид. В этом и состоит смысл принципа тождества неразличимых. Индивидами являются и предметы природы, и вещи, созданные людьми, и сами люди, и образуемые ими социальные единства. И если ***единичными*** предметами Виндельбанд и Риккерт называют именно ***индивидуальные*** предметы, то их тезис ложен: из индивидуальных предметов состоят и натура, и культура.

Отдельный предмет

Термин «отдельный предмет» производен от термина «отдельный признак»: отдельным называют предмет, состоящий из признаков, которые на самом деле являются единичными и общими, но о степени общности которых мы пока еще не знаем. Следовательно, «отдельный предмет» – такое же онто-гносеологическое понятие, как и «отдельный признак». Следовательно, назвать отдельный предмет единичным – то же самое, что и назвать единичным отдельный признак. И то, и другое – результат недомыслия.

Единичный и единственный предмет

Важно различать понятия ***«единичный предмет»*** и ***«единственный предмет». Единичным*** (уникальным, неповторимым, специфическим, единственным в своем роде и т.д.) называют предмет, обладающий в фиксированном классе единичным признаком. Трактовка индивидуального предмета как единичного осуществляется в два этапа. На первом констатируется, что интересующий нас признак этого предмета является в фиксированном классе единичным, уникальным, неповторимым. На втором этапе этот признак

отождествляют с самим обдающим им индивидуальным предметом[1]. В итоге и сам этот предмет трактуют как единичный, уникальный, неповторимый.

Единственным же называют просто один предмет из фиксированного класса, выбранный для исследования. Единственный предмет может быть и отдельным, и единичным, и общим в зависимости от того, какой признак с ним отождествлен: отдельный, единичный или общий. Теорема Пифагора доказывается на *единственном*, но не на *единичном*, а на *общем* предмете – прямоугольном треугольнике, в котором учитываются лишь те признаки, которые присущи всем прямоугольным треугольникам вообще.

Поэтому если ученый осуществляет исследование интересующего его признака, например культуры, на *единственном* примере, скажем, на примере Земли, это еще не значит, что он исследует *единичное* и, следовательно, является не естествоиспытателем, а историком. Спутывание единственного предмета с единичным совершенно аналогично спутыванию отдельного признака с единичным. Это спутывание – еще одна «теоретическая основа» тезиса Виндельбанда – Риккерта, а отказ от него – теоретическая основа для возвращения к традиционному тезису, согласно которому единичные и общие признаки существуют и в натуре, и в культуре, а методы обобщения индивидуации работают в науках и о натуре, и о культуре.

Общий предмет

Понятие «общий предмет» формируется так же, как и понятие «единичный предмет»: на первом этапе в индивидуальном предмете фиксируются признаки, в которых он сходен с признаками других предметов фиксированного класса, на втором эти признаки отождествляют с самим этим предметом. Так возникают человек вообще, дом вообще и т.д. Вопрос о реальном существовании общих предметов волновал философов со времен Платона. Тех, кто признавал их реальность, называли реалистами или платонистами, тех, кто полагал, что общие имена ничему в действительности не соответствуют, называли номиналистами.

---

[1] Отождествление признака с предметом и предмета с признаком – разные процедуры В первом случае возникает конкретное понятие «человек», во втором – абстрактное понятие «человечность» Первое отождествление порождает знаменитую проблему реальности общих предметов, второе – не менее знаменитую проблему реальности абстрактных сущностей

Из сказанного следует, что один и тот же индивидуальный предмет можно представить и как единичный, и как общий. Посмотрим теперь, какой смысл в свете этих уточнений приобретает формула ***«Историк излагает неповторимое, естествоиспытатель – всеобщее».***

«Действительность, – цитирует Г. Риккерт В. Виндельбанда, – становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»[1]. И добавляет, чтобы не осталось сомнений: «под природой и историей разумеются не две различные реальности, но одна и та же реальность, рассматриваемая с двух различных точек зрения»[2].

Итак, индивид становится единичным предметом и, следовательно, предметом истории, если учитываются только его единичные признаки, и превращается в общий предмет, предмет естествознания, если принимаются во внимание только его общие признаки. Это относится и к Наполеону, и к любому камню в горах Если я исследую их единичные признаки, – я историк, если общие – естествоиспытатель. Разберемся.

Трактовка естественных наук как генерализирующих, а исторических как индивидуализирующих заслуживала бы серьезного анализа при условии, что у этих наук разные предметы: у естественных – природа, у исторических – надприродная часть человеческого бытия. В этом случае приобретает смысл проведенный выше детальный анализ терминов «единичное», «общее», «особенное» и «всеобщее». Но если естествознание ***определяется*** как отражающее общие признаки любого предмета, а историческая наука – как отражающая *его же* единичные признаки, то тезис Виндельбанда – Риккерта становится неопровержимым при любом значении этих терминов, а вся работа по их уточнению – бессмысленной. Но тогда это уже не философская концепция, а какой-то лингвистический фокус Ведь если бы некий социолог предложил называть наукой о женщинах исследование уникальных черт каждой женщины и каждого мужчины, а наукой о мужчинах – исследование только их общих признаков, все решили бы, что ученый шутит. Но дихотомия Виндельбанда – Риккерта с методологической точки зрения не отличается от этой. Я подозреваю, что именно о ней

---

[1] *Риккерт Г* Науки о природе и науки о культуре С 75.
[2] Там же

М. Хайдеггер писал: «Историк излагает неповторимое, естествоиспытатель – всеобщее. Один занимается обобщением, другой индивидуализацией. Но это просто формальный порядок, вполне верный и неоспоримый, но до такой степени пустой, что отсюда ничего нельзя почерпнуть». Так почему же тогда тезис Виндельбанда – Риккерта вот уже второе столетие пропагандируется как научное достижение не только в исследовательских работах, но и в вузовских учебниках?

Как это ни парадоксально, его живучесть объясняется его неуловимостью, возможностью в любой момент заявить, что его неправильно интерпретируют, и в доказательство привести цитату, например, следующую: «Мы не отрицаем, ...что история нуждается в общих понятиях, и, стало быть, прибегает к услугам генерализирующего метода, точно так же, как и генерализирующие науки не могут обойтись без изображения индивидуального, служащего исходным пунктом при построении общих понятий»[1]. В этом тексте автор, во-первых, явно различает историю и естествознание *по предмету*, а не по методу, и, во-вторых, признает, что генерализацией и индивидуализацией пользуются и история, и естествознание. Но так понимали методы наук о природе и истории всегда. В чем же тогда смысл совершенной Виндельбандом и Риккертом революции в методологии наук о природе и культуре?

На мой взгляд, они правильно поставили вопрос о различии методов наук о природе и наук о культуре и привлекли внимание к предлагаемому ими решению этого вопроса с помощью категорий «единичное» и «общее», но запутались при конкретной реализации этого решения. А путаницу часто принимают за высшую мудрость.

Чтобы детальнее обосновать это утверждение, обратимся ко второй, ***гносеологической*** части тезиса Виндельбанда – Риккерта: ***историк занимается обобщением, естествоиспытатель – индивидуализацией.***

Начну, как всегда, с определения понятий – инструментов исследования· «обобщение» и «индивидуализация» Ни у Виндельбанда, ни у Риккерта я анализа этих категорий не нашел, а в современной отечественной литературе существует такое разнообразие их трактовок, что есть от чего прийти в отчаяние Обобщением на-

[1] *Риккерт Г* Философия истории // Он же Науки о природе и науки о культуре С 145

зывают возникновение любого общего знания, переход от менее общего знания к более общему; обобщение отождествляют с абстрагированием, с синтезом, с индукцией, с переходом от случайного к необходимому, с переходом от частей к целому. Научный результат называют обобщением, просто когда хотят его похвалить. Ничуть не больше ясности в определениях понятия «индивидуализация»[1]. Но без строгого и ясного определения этих понятий невозможно ни конструктивно проанализировать гносеологический вариант тезиса Виндельбанда – Риккерта, ни обсуждать альтернативное ему решение проблемы. Итак:

Что такое обобщение и индивидуализация?

Говорить об обобщении как таковом и об индивидуализации как таковой не больше смысла, чем, скажем, говорить об игре вообще, не различая футбол и преферанс. Поэтому рассмотрим сначала значения этих терминов.

Начну с самой простой трактовки обобщения: это открытие в индивидуальном предмете любого общего признака. Такое открытие состоит из трех этапов. На первом признак, например, электромагнитная природа света, *обнаруживается* как *отдельный*, о степени его общности еще неизвестно; на втором он, по-прежнему как отдельный, *исследуется;* на третьем устанавливается степень его общности, в нашем примере – дается ответ на вопрос, какие из известных нам излучений являются электромагнитными. Как известно, в класс излучений наряду с видимым светом входят радиоволны, инфракрасное излучение, ультрафиолетовое излучение, рентгеновское излучение, гамма-, альфа- и бета-излучения. В итоге выясняется, что этот признак в этом классе является общим, но не всеобщим: альфа-излучение – это поток атомов гелия, бета-излучение – поток электронов и протонов.

Здесь возникает вопрос о соотношении обобщения и энумеративной индукции. После разложения содержательного обобщения на три этапа, этот вопрос можно решить чисто конвенциально, причем двумя способами. Термины «индукция» и «обобщение» можно трактовать как синонимы, а термин «индуктивное обобщение» – как плеоназм. В этом случае индукция состоит из тех же трех шагов, что и обобщение: открытия признака, исследования

[1] См. напр *Новоселов М М* Индивидуализация // Новая философская энциклопедия. Т. 2 М , 2001 С 103–104

его как отдельного и установления степени его общности в фиксированном классе.

Но энумеративной индукцией можно назвать и только последний из этих трех шагов – только установление степени общности исследуемого признака путем сравнения обладающего им предмета с другими предметами, входящими в фиксированный класс. В этом случае индукция окажется составной частью обобщения. В современной литературе она понимается и в первом, и во втором смысле. Оба понимания правомерны, но при одном условии: если они не спутываются. Ниже я буду называть индукцией только третий, заключительный этап *так понимаемого* обобщения.

А что в этом случае называть индивидуализацией? Ответа в доступной мне литературе я не нашел, поэтому буду рассуждать умозрительно. Если обобщение понимать как открытие в исследуемом предмете *общего* признака, то индивидуализация – это открытие в нем индивидуального, т.е. единичного признака. Ведь это процедура, парная обобщению. Сторонники тезиса Виндельбанда – Риккерта могут не согласиться с таким пониманием обобщения и индивидуализации. Но тогда пусть предложат свое. Нельзя же величественно молчать.

А теперь применим эти определения обобщения и индивидуализации к формуле ***«Историк занимается обобщением, естествоиспытатель – индивидуализацией».*** Получается: познание общего признака предмета – задача естествоиспытателя, познание единичного – задача историка. Рассмотрим следствия из этой точки зрения.

О том, что исследуемый нами признак индивида является в фиксированном классе единичным или общим, мы узнаем лишь на третьем, заключительном этапе его исследования, когда выясняем, есть ли в этом классе предметы с такими же признаками. А на первых двух, самых важных, мы оперируем с этим признаком как с отдельным и, следовательно, не знаем, в качестве кого выступаем: историка или естествоиспытателя. Да и выяснение этого вопроса мало что нам дает. Ведь исследуемый нами индивид входит во множество фиксированных классов, и исследуемый его признак, единичный в одном из них, может оказаться общим в другом. Так что едва ли разницу между так понимаемым обобщением и так понимаемой индивидуализацией можно положить в основу деления наук на естественные и исторические. Спасение одно – заявить, что тезис опять неправильно поняли: под обобщением в тезисе

Виндельбанда – Риккерта понимается открытие вовсе не любого общего признака, а лишь ***более общего***, чем уже известные. Открытие Максвеллом электромагнитной природы излучения является обобщением потому, что понятие «электромагнитное излучение» является не просто общим, а более общим, чем понятие «свет». Разберемся.

Обобщение как открытие признака более общего, чем известные

Начну с различения формального и содержательного обобщения. Эти две познавательные процедуры сходны по результатам: в обоих случаях осуществляется переход от менее общего знания к более общему. Различаются они по гносеологическому механизму. Сначала – о гносеологическом механизме *формального* обобщения.

Степень общности понятия задается наименее общим из отраженных в нем признаков предмета, например, понятие «Платон» – свойством быть учителем Аристотеля, а понятия «человек» – свойством разумности. Поэтому на каждом шаге формального обобщения из содержания понятия просто исключается информация о наименее общем признаке отраженного в нем предмета. В итоге сингулярное понятие «Платон» обобщается до общего понятия «философ», последнее – до еще более общего понятия «человек» и т.д. В пределе возникает понятие «объект», обозначающее любое нечто, все, что может быть названо.

А что представляет собой процедура, обратная *формальному* обобщению? В логике ее называют не индивидуализацией, а ограничением объема понятия. Состоит она просто в том, что в содержание понятия – результата формального обобщения *в обратном порядке* возвращаются знания, исключенные в ходе этого обобщения. В результате общее понятие «объект» превращается в понятия «предмет» – «человек» – «философ» и, наконец, в сингулярное понятие «Платон».

Теперь – о ***содержательном обобщении*** – открытии в предмете признака более общего, чем известные. Что такое *общий* признак, мы выяснили. А что такое *более общий* признак?

Здесь есть тонкости. Сопоставим классы А и В, задаваемые признаками *A* и *B*. Эти классы могут находится в пяти отношениях друг к другу: В включает А, А включает В, А и В совпадают, А и В перекрещиваются А и В исключают друг друга. Переход от знания

признака *А* к знанию признака *В* можно назвать обобщением только в первом случае: когда класс объектов, задаваемых уже известным признаком А, входит в класс объектов, задаваемый вновь открытым признаком В как правильный (не совпадающий с классом) подкласс. Открытие электромагнитной природы света – пример так понимаемого обобщения.

От обобщения, понимаемого как открытие просто общего признака обобщение, понимаемое как открытие более общего признака отличается лишь в одном пункте. После того, как мы установили, что открытый нами признак индивида является в фиксированном классе общим, мы ставим вопрос, более ли он общ, чем уже известные нам признаки этого индивида, и в случае утвердительного ответа называем открытие этого признака обобщением.

А что представляет собой при таком понимании обобщения индивидуализация? Ответа в текстах Виндельбанда и Риккерта нет, так что снова буду гадать. Если индивидуализацию понимать как процедуру, противоположную обобщению, а обобщение – как открытие признака В, ***более общего,*** чем уже известный признак А, то индивидуализацию естественно определить как открытие признака В, ***менее общего***, чем уже известный признак А. От формального ограничения понятия, парного формальному обобщению, эта процедура отличается тем, что менее общий признак, как и более общий, открывается в этой процедуре впервые. Так понимаемая индивидуализация совпадает с так понимаемым обобщением на первых трех этапах исследования и отличается от него лишь на четвертом – при сравнении уже известного общего признака А с вновь открытым общим признаком В. Причем отличается не по гносеологическому механизму, а лишь по результату – т.е. не больше, чем извлечение из урны черного шара от извлечения из нее же белого. И если в формуле «Историк индивидуализирует, естествоиспытатель генерализирует» обобщение и индивидуализацию понимать именно так, то снова придется сделать вывод, что разница между историческими и естественными науками непринципиальна.

Содержательную индивидуализацию можно понимать и еще одним способом: как открытие не просто менее общего, а именно индивидуального, единичного признака предмета. В этом случае его не нужно будет сравнивать с известным признаком по степени общности. Но и в этом случае на первых двух этапах исследования

мы не будем знать, в качестве кого выступаем: историка или естествоиспытателя.

Индивидуализация как получение полного знания об индивиде

До сих пор, говоря о смыслах, в которых можно было бы употреблять термин «индивидуализация», я не мог избавиться от ощущения, что главного-то его смысла я так и не уловил. В конце концов, я понял, в чем дело: я повторяю за Виндельбандом и Риккертом их ошибку – рассматриваю *индивидуализацию* в паре с *обобщением* В действительности они входят в разные пары категорий: обобщению противостоит ограничение, абстрагированию – конкретизация, а частным случаем конкретизации является индивидуализация.

Абстрагирование и конкретизация совершаются в содержании понятия, а обобщение и ограничение – в его объеме. Эти два процесса связаны логическим законом обратного отношения: чем конкретнее содержание понятия, тем меньше его объем, и наоборот. Конкретизация знания первична, уменьшение его общности вторично. Уменьшение объема понятия – это как бы тень, которую отбрасывает конкретизация. Но «тени» может и не быть. Например, при переходе от более абстрактного понятия «бесперое двуногое» к более *конкретному* «разумное бесперое двуногое» степень *общности* понятия не уменьшается

Индивидуализация – это предельный случай конкретизации, это конкретизация, в результате которой возникает полное, исчерпывающее знание об индивиде. Ключом к пониманию индивидуализации является принцип Лейбница, согласно которому каждый индивидуальный предмет неповторим, и потому, если бы мы могли познать его полностью, полученное знание было бы сингулярным, т.е. в его объем входил бы только этот индивид. Но полностью решить эту задачу способен лишь Бог или демон Лапласа. А наше знание, отражающее *индивидуальный* предмет во всей *доступной нам* полноте его содержания, на поверку может оказаться не сингулярным, а общим. Например, кристаллы кремния, выращенные в Космосе, отличаются друг от друга – хотя бы положением электронов на орбитах их атомов, но физики говорят, что современными приборами различить их невозможно, и потому предельно конкретное человеческое знание об одном из них оказывается приложимым и к другим.

Чтобы понять гносеологический механизм и назначение индивидуализации как асимптотического приближения к абсолютному знанию об индивиде, нужно учесть, что теоретическое познание мира – не самоцель. Самоцель – применение этого знания на практике. Но для прямого применения на практике теоретическое знание не готово. Теоретик размышляет о подчас бесконечном множестве объектов, принимая во внимание лишь то, что обще им всем. Практик в каждый конкретный момент времени имеет дело только с одним локализованным в пространстве и времени индивидом, например, хирург оперирует не пациента вообще, а данного конкретного пациента, а для этого ему необходимо с максимальной *полнотой* учесть те его черты, которые могут повлиять на исход операции. Причем здесь нет мелочей. Если хирург блестяще проведет операцию, но не учтет, что использованный им анестетик является для пациента аллергеном, дело кончится трагедией.

Очень важно видеть, что в процессе индивидуализации человека интересует не общность, а именно полнота информации о предмете Если эта информация вдруг окажется приложимой и к другому предмету, процесс ее получения не перестанет быть индивидуализацией.

Итак, ***индивидуализация – это конкретизация наших знаний об индивиде до степени, позволяющей применять их в практических действиях с ним.*** А теперь взглянем с позиций такого понимания индивидуализации на формулу «Естествоиспытатель генерализирует, историк индивидуализирует». Свои теоретические знания применяют на практике и историк, и естествоиспытатель. Для этого они вынуждены их *индивидуализировать*. Следовательно, по этому признаку они не различаются.

Итак, я с максимальной добросовестностью выявил смыслы, в которых Виндельбанд и Риккерт могли бы понимать термины «обобщение» и «индивидуализация». И каждый раз я приходил к одному и тому же выводу, сформулированному учеником Г. Риккерта М. Хайдеггером: «это просто формальный порядок, вполне верный и неоспоримый, но до такой степени пустой, что отсюда ничего нельзя почерпнуть»[1]. Уклониться от этого вывода, на мой взгляд, можно только в том случае, если и обобщение, и индивидуализацию понимать не в строгом смысле, а «как-то так»

---

[1] *Хайдеггер М* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вопросы философии 1995 № 11 С 112

мы не будем знать, в качестве кого выступаем: историка или естествоиспытателя.

Индивидуализация как получение полного знания об индивиде

До сих пор, говоря о смыслах, в которых можно было бы употреблять термин «индивидуализация», я не мог избавиться от ощущения, что главного-то его смысла я так и не уловил. В конце концов, я понял, в чем дело: я повторяю за Виндельбандом и Риккертом их ошибку – рассматриваю *индивидуализацию* в паре с *обобщением.* В действительности они входят в разные пары категорий: обобщению противостоит ограничение, абстрагированию – конкретизация, а частным случаем конкретизации является индивидуализация.

Абстрагирование и конкретизация совершаются в содержании понятия, а обобщение и ограничение – в его объеме. Эти два процесса связаны логическим законом обратного отношения: чем конкретнее содержание понятия, тем меньше его объем, и наоборот. Конкретизация знания первична, уменьшение его общности вторично. Уменьшение объема понятия – это как бы тень, которую отбрасывает конкретизация. Но «тени» может и не быть. Например, при переходе от более абстрактного понятия «бесперое двуногое» к более *конкретному* «разумное бесперое двуногое» степень *общности* понятия не уменьшается.

Индивидуализация – это предельный случай конкретизации, это конкретизация, в результате которой возникает полное, исчерпывающее знание об индивиде. Ключом к пониманию индивидуализации является принцип Лейбница, согласно которому каждый индивидуальный предмет неповторим, и потому, если бы мы могли познать его полностью, полученное знание было бы сингулярным, т.е. в его объем входил бы только этот индивид. Но полностью решить эту задачу способен лишь Бог или демон Лапласа. А наше знание, отражающее *индивидуальный* предмет во всей *доступной нам* полноте его содержания, на поверку может оказаться не сингулярным, а общим. Например, кристаллы кремния, выращенные в Космосе, отличаются друг от друга – хотя бы положением электронов на орбитах их атомов, но физики говорят, что современными приборами различить их невозможно, и потому предельно конкретное человеческое знание об одном из них оказывается приложимым и к другим.

Чтобы понять гносеологический механизм и назначение индивидуализации как асимптотического приближения к абсолютному знанию об индивиде, нужно учесть, что теоретическое познание мира – не самоцель. Самоцель – применение этого знания на практике. Но для прямого применения на практике теоретическое знание не готово. Теоретик размышляет о подчас бесконечном множестве объектов, принимая во внимание лишь то, что обще им всем. Практик в каждый конкретный момент времени имеет дело только с одним локализованным в пространстве и времени индивидом, например, хирург оперирует не пациента вообще, а данного конкретного пациента, а для этого ему необходимо с максимальной *полнотой* учесть те его черты, которые могут повлиять на исход операции. Причем здесь нет мелочей. Если хирург блестяще проведет операцию, но не учтет, что использованный им анестетик является для пациента аллергеном, дело кончится трагедией.

Очень важно видеть, что в процессе индивидуализации человека интересует не общность, а именно полнота информации о предмете. Если эта информация вдруг окажется приложимой и к другому предмету, процесс ее получения не перестанет быть индивидуализацией.

Итак, ***индивидуализация – это конкретизация наших знаний об индивиде до степени, позволяющей применять их в практических действиях с ним.*** А теперь взглянем с позиций такого понимания индивидуализации на формулу «Естествоиспытатель генерализирует, историк индивидуализирует». Свои теоретические знания применяют на практике и историк, и естествоиспытатель. Для этого они вынуждены их *индивидуализировать*. Следовательно, по этому признаку они не различаются.

Итак, я с максимальной добросовестностью выявил смыслы, в которых Виндельбанд и Риккерт могли бы понимать термины «обобщение» и «индивидуализация». И каждый раз я приходил к одному и тому же выводу, сформулированному учеником Г. Риккерта М. Хайдеггером: «это просто формальный порядок, вполне верный и неоспоримый, но до такой степени пустой, что отсюда ничего нельзя почерпнуть»[1]. Уклониться от этого вывода, на мой взгляд, можно только в том случае, если и обобщение, и индивидуализацию понимать не в строгом смысле, а «как-то так».

---

[1] *Хайдеггер М* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вопросы философии 1995 № 11 С 112

Существуют ли исторические законы?

«Понятие "исторический закон" есть contradictio in adjecto»[1]. Эта формула Риккерта с сочувствием цитируется сегодня не только в специальных работах, но и в вузовских учебниках. Самый популярный аргумент в ее защиту – постулат о свободе человеческой воли, понимаемой как ничем не детерминированная причина человеческих поступков. Логика проста: все, что создано человеческой историей, – это воплощение человеческих воль, а поскольку они свободны, т.е. беспричинны, постольку ничем не детерминирована и человеческая история. А там, где нет детерминации, нет и законов.

Риккерт, к моему удовлетворению, решительно отвергает этот аргумент[2]. Законы истории он отрицает на основании другого довода. Закон согласно и Виндельбанду, и Риккерту – это ***общая связь***[3], т.е. связь между ***общими*** признаками предметов. Историк же исследует неповторимое, т.е. единичное, в том числе и неповторимые связи между неповторимыми признаками Сингулярная связь – это не закон ***по определению***. Следовательно, «исторический закон есть *contradictio in adjecto»*. Тезис доказан. Но не слишком ли легко?

Приглядимся к делу ближе. Мой вопрос: общность – это единственный дефинитивный признак закона или есть другие? Снова цитирую Риккерта· «закономерный вообще означает одно и то же, что и необходимый»[4]. Значит, закон – это не только общая, но и необходимая связь? Оказывается, нет: «необходимость закона означает .. безусловную общность понятия»[5]. Итак, Риккерт верен себе: в полном соответствии с базовым принципом своей концепции: ***«отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления» он редуцирует необходимость к общности.***

Но редукция одной философской категории к другой – такая же нелепость, как и редукция одной аксиомы геометрии к другой. Необходимость первична, общность вторична. Необходимые связи

---

[1] *Риккерт Г* Философия истории // Он же Науки о природе и науки о культуре М, 1998 С 168

[2] Там же С 150

[3] *Виндельбанд В* Критический или генетический метод? С 227

[4] Там же С 167

[5] *Риккерт Г* Науки о природе и науки о культуре С 168

становятся общими именно в силу их необходимости. Общность закона – это форма проявления его необходимости, точно так же, как атомный вес химических элементов – это форма проявления их зарядового числа. Следовательно, определение закона как ***общей связи*** относится к определению закона как ***необходимой связи*** примерно так же, как периодический закон в формулировке Д.И. Менделеева (свойства химических элементов находятся в периодической зависимости от их атомных весов) к современной его формулировке (свойства химических элементов находятся в периодической зависимости от их зарядовых чисел). Но Менделеев не знал о зарядовых числах. Виндельбанду же и Риккерту категория «необходимость» была прекрасно известна. Не могли не знать эти профессиональные философы и о несводимости одной пары философских категорий к другой. Нарушили они этот философский принцип только для того, чтобы сохранить верность базовому принципу своей концепции. Не слишком ли велика цена?

Но это еще не вся цена. В паре с необходимым выступает случайное, в паре с общим – единичное. Следовательно, редуцировав необходимость к общности, Риккерт, чтобы сохранить верность хотя бы логике, обязан был редуцировать случайность к единичности, т.е. к предмету истории. Получается: естествоиспытатель исследует необходимое, историк – случайное, т.е. ничем не детерминированное. Едва ли Риккерт готов принять это логическое следствие из своих исходных принципов.

Но тексты Риккерта на удивление эклектичны. Наряду с редукцией необходимости к общности и отрицанием на этом основании законов истории в них можно найти и признание исторической необходимости. Получается, что необходимые связи существуют и между единичными признаками. Так, может быть, законами могут быть и сингулярные связи? Закон Архимеда, например, не перестал бы быть законом, даже если бы во всем мире остались единственный сосуд с жидкостью и единственное погруженное в него тело.

Но если так, то определение естественных наук как номотетических (наук о законах), а исторических наук как идиографических (наук о единичном) придется признать логически некорректным.

Ценность как предмет исторической науки

Стремление Риккерта выразить разницу между естественными и историческими науками с помощь категорий «единичное» и «общее»

вынуждает его редуцировать к ним и аксиологические категории «ценное» – «ценностно нейтральное» Ценное, согласно его концепции, единично, а общее - ценностно нейтрально. Пока ценность понимается не строго, а «как-то так», эту идею оценить невозможно. Чтобы согласиться или не согласиться с ней, нужно определить ценность[1]. Из необозримого множества ее определений я принимаю самое простое: ***ценность – то что непосредственно или опосредованно служит удовлетворению потребности.*** Хлеб – это ценность, но плуг – тоже ценность. Ценность и нравственные принципы человека или нации. Таким образом, ключевым в определении ценности является понятие «потребность». Интересно, что в рассуждениях Риккерта о ценностях оно даже не упоминается.

Мой вопрос: как влияет *неповторимость* или, что то же самое, *единичность* признака и обладающего им объекта на его способность удовлетворять человеческие потребности, т.е. быть ценностью? Рассмотрим этот вопрос, строго отличая *единичный* предмет от *отдельного* предмета и единичный признак от отдельного признака.

Известно, что уникальные часы, автомобили и почтовые марки стоят значительно дороже, чем стандартные, типовые. Их уникальность – это их главная ценность. Отсюда Риккерт заключает, что понятия «ценность» и «уникальность» совпадают если не по содержанию, то по объему. Разберемся.

Когда обычный человек покупает телевизор, его совершенно не интересует, сколько еще людей владеют точно такими же телевизорами. Ему важно лишь, с какой полнотой он удовлетворяет его потребности. А это значит, что ценность – предмет, способный удовлетворить его потребность, выступает для него не как единичный и не как общий, а как *отдельный* предмет. Если бы общность предмета была несовместима с его ценностью, конвейерное производство остановилось бы.

Уникальность предмета является ценностью, но это ценность для сытых. Перед угрозой голодной смерти обладатель единственной в мире почтовой марки обменяет ее на кусок хлеба. Так что связь между уникальностью предмета и его ценностью весьма относительна. И вносить ее в число дефинитивных признаков ценности Виндельбанда и Риккерта заставила лишь слепая вера в истин-

[1] Я детально проанализировал понятие ценности в первой главе книги «Трактат о свободе» М , 2007 Здесь изложу лишь необходимое

ность базового принципа их концепции – положение ***«отношение между единичным и общим есть абсолютная основа всего научного мышления».*** Отказ от этой догмы позволяет взглянуть на проблему непредвзято.

Для этого разделим все предметы реального мира на три класса: 1) продукты природы, никак не используемые для удовлетворения наших потребностей; 2) продукты природы, используемые нами для удовлетворения наших потребностей; 3) объекты, созданные людьми специально для удовлетворения их потребностей (дома, книги, музыка и т.д.). Эта трихотомия позволяет ясно и строго провести демаркационную линию между ценностями и ценностно нейтральным и объектами. Критериев – два: 1) участие в удовлетворении человеческих потребностей и 2) опосредование человеческим трудом.

Если руководствоваться первым критерием, то искомая демаркационная линия пройдет между предметами первого и второго класса, если вторым – между предметами второго и третьего класса. И вот что принципиально важно: в проведении обеих демаркационных линий категории «единичное» и «общее» ***не участвуют***. Не потому, что они не нужны, а потому, что они в одинаковый мере присутствуют и в ценностях, и в ценностно нейтральных объектах.

Подведу итог. Я рассмотрел тезис Виндельбанда – Риккерта со всей доступной мне тщательностью и показал, что при первом знакомстве он привлекает и даже интригует, а под лучами анализа рассеивается так, что трудно даже сказать, о чем в нем, собственно, шла речь. Но моя главная задача заключалась в том, чтобы выяснить реальное место, которое единичное и общее занимают в природе и культуре, а обобщение и индивидуализация – в науках о природе и культуре. Я, разумеется, не претендую на полное решение этой задачи, моей целью было лишь продвинуться в ее решении.

Н.Т. Абрамова

Уподобление: от истории понятия «подобие» до уточнения смысловых границ

Введение

Всматриваясь в историю познания, мы видим, что человеческий разум фиксирует не одну только относительность знания к истории культуры и к средствам наблюдения, но и постоянства в исследовании каких-то концептов, познавательных схем и моделей и т.п. Среди идей и понятий, которые сохраняют свою значимость и с постоянством присутствуют в самых разных дисциплинарных онтологиях, важное место принадлежит идее подобия (тождество, Единое, единство, идентичность и др.). Названный круг понятий относится к генерализующей абстракции. В ряде работ посвященных специальному анализу этих понятий раскрывается историко-культурный аспект проблемы, проводится тонкий анализ дистинкций[1]. Мы же, приступая к теме подобия, намерены обсудить истоки интереса к идее подобия. При этом также предполагаем выявить, какая роль – регулятивная или конститутивная – является принадлежностью идеи подобия

Некая общая картина поисков подобия, с которой мы начинаем наш анализ, является для нас не самоцелью, а имеет «прикладное» значение. Подобно тому, как некий рисунок может состоять лишь из отдельных штрихов, но точно передавать сходство с предметом, так и мы в нашем историческом обзоре обозначим лишь общие контуры поисков подобия в истории познания.

Предметом нашего исследования станет не понятие подобия, а уподобление – познавательный прием, направленный на установление общности предметов. В суждении «быть подобным» речь идет, конечно, о подобии Но смысловое ударение принадлежит не «подобию», а «быть», что означает хотеть, стремиться. Установить, к примеру, свою индивидуальную или родовую принадлеж-

[1] См работы Новоселова М М , Левина Г Д , Розова М А , Труфановой Е О и др

ность, а не формальное тождество, или частичное заимствование. Можно согласиться, что в используемом нами термине «уподобление» присутствует некая корявость, но мы его (термин) предпочитаем латинской кальке «идентичность». И вовсе не из-за русских корней, а из соображений приближения к смысловой адекватности исходной абстракции.

Картина поисков подобия: историко-культурный аспект

Исследователи Античности отмечают, что вопросы о Бытии, о Мире, о Времени первые философы ставили в контексте тождества и Единого. Фалес поставил вопрос «Что есть все?» Бытие согласно Пармениду не возникает и не подчиняется смерти[1]. Ибо тождественное самому себе не может ни изменяться, ни возникать и исчезать, ни двигаться, ни члениться на части, что оно может только быть и быть тождественным себе; бытие едино, а множественность есть небытие (мир мнения). У Платона единое служит для обоснования Бытия и познания Мысль о том, что никакое познание не возможно без наличия чего-то само тождественного, развивает Платон в диалоге «Парменид» единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о едином делает его многим, тождественное – это то, что отнесено только к себе самому. А то, что мы называем познанием, есть отнесение познаваемого к субъекту познания, чтобы предмет был познаваем, нужно, чтобы он был отнесен не к самому себе, а к познающему субъекту[2]. Бог и материя предстают как Единые и «иное», Единое взаимодействует с иным и обеспечивает бытие многого[3]

Центральное место в описании вечности и творении мира, структуре мироздания и четырех ее ступеней у неоплатоников Плотина и Прокла занимает «Единый Бог». Этому посвящен трактат Плотина «О природе, о созерцании и о Едином». Перед Проклом (и перед неоплатонизмом в целом) встает задача объяснить, как возможно «иное» по отношению к Единому? Или· каким образом все сущее, оставаясь в едином, тем не менее, уходит из него и становится иным по отношению к нему? Ответом на этот вопрос является разработанная Проклом теория приобщения и впервые

---

[1] См *Томсон Дж* Первые философы М , 1959 С 279

[2] См об этом *Гайденко П П* Единое // Античная философия Энциклопедический словарь М , 2008

[3] *Бородаи Т Ю* Рождение философского понятия Бог и материя в диалогах Платона М , 2008

отчетливо сформулированные им законы происхождения множества из единства[1]. Согласно Проклу, все сущее представляющее собой непрерывную последовательность причин и следствий, происходит от первопричины, которая не может быть ничем иным, кроме как чистым единством. Единое для Прокла – это наивысший принцип, само не имеющее причин, но сообщающее единство самому бытию вечному сущему[2].

Традиция христианского богословия исходит из трансцендентного первоначала; схоластическое познание построено на аналогии. Отсюда возникло учение о «тождестве» между тварью и Богом, о человеке как образе Божием, о том, что Бог промыслительно удерживает около Себя все твари, заставляет разрозненное тяготеть друг к другу, соединяет множество между собой. Предметом философско-богословских исследований являются интерпретации о модусах Божества, построенные на Священном Писании. Из размышлений Отцов Церкви (Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова и др.) рождались и получили развитие не только вероучительные догматы, но и ортодоксальная философская мысль.

Если ранние христианские мыслители Максим Исповедник обсуждают проблемы аналогии, общности относительно каких-то конкретных тел (небо и земля и т.п.), то философы среднего и позднего Средневековья (Порфирий и др.) вопрос об отношении общего и индивидуального ставит как теоретический вопрос, где речь уже идет о понятиях. В то же время надо сказать, что философские концепции номинализма, реализма и концептуализма выросли не на одной лишь почве абстрактной мыследеятельности. Рефлексия над проблемами внутреннего человека, над устройством мироздания с метафизической, а не физической точки зрения интерес к жизни души, – вот тот контекст внутреннего развития самих основ христианского учения, в рамках которого получают реализацию представления ряда христианских мыслителей.

Прежде чем перейти к анализу иных исторических линий развития идеи подобия дополним наш беглый обзор Античных и Средневековых представлений о Едином и подобии характеристиками двух видных историков. Свое видение античной философии А.Ф. Лосев выразил следующим образом: абстрактно-числовое понимание единства (единое как одно) – суть проявление онтоло-

---

[1] См *Месяц С* Прокл // Античная философия Энциклопедический словарь М., 2008.

[2] *Бородай Т Ю* Указ. соч

гического универсализма, которое придает любому предмету формальный смысл[1]. Историк-богослов конца XIX в. сделал сходное замечание: античное миросозерцание, по его словам, отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру познания внешних явлений[2].

Исследователи проблемы единства справедливо указывают на перманентный интерес к поиску единства теории. Действительно, даже радикальная смена дисциплинарных онтологий не приводит к этому. Переход от классической науки к неклассической и постнеклассической не приводит к отказу от фундаменталистской модели развития знания, от попыток вывести все многообразие физических явлений из «единой формулы», никак не повлияли ни на смысл самой стратегии уподобления, ни на регулярность ее использования[3].

О том, что исследователями и других сфер познания (в синергетике и космологии, культуре и социологии и др.) также движет идея уподобления многообразия по общему основанию, мы можем судить по синергетической модели. Называя себя новым способом видения мира», она претендует на объяснение не только работы человеческого мозга, умственной деятельности и поведения человека, но и мир в целом. Как заразное заболевание, перебросилась стратегия уподобления из точных наук в гуманитарные. Такое стремление ни для кого не является новостью, но мы с настойчивостью обращаем внимание на радикализм попыток вывести из понятия «информация» понятие культуры, полагая возможным измерить культуру в битах. К этому же разряду можно отнести социобиологический взгляд на этику, который звучит примерно следующим образом: настало время изъять этику из рук философов и биологизировать ее. Натурализовать пытаются не только этику. С введением концепта «мим» (в другом прочтении «меме» от термина мимезис – подражание) сделана попытка выдвинуть «мим» на статус дискретной «единицы культуры». Надежды на возможность создания объединяющей теории питают и разработчики кон-

---

[1] Как отмечает А Ф. Лосев, Единое обладает не личностной, а внутренне опустошенной, т. е.числовой, формой. Отсюда и само использование его в античных системах как Единого, Одного. См.· Лосев А.Ф. Эллинистически-Римская эстетика. М., 1979

[2] *Бриллиантов А И* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены М , 1998

[3] Этот аспект проблемы подобия достаточно полно освещен в нашей литературе. Мы также имели возможность ранее обосновать эту проблему См.: Несловесное мышление. М., 2002.

цепции глобального эволюционизма. Принципы глобального (универсального) эволюционизма получили актуализацию в результате развития представлений о космической эволюции, о раздувающейся Вселенной, о биосфере и ноосфере; высказывается и идея о включении живой, социальной и неорганической материи в контекст развивающегося мира[1]. Думается, что можно еще пополнить картину, упомянув и об идее единой судьбы, которая заложена в основание концепции Единой (Большой) истории: в ней делается попытка объединить объекты живой и неживой природы, общества и даже мышления.

Итак, мы убедились в перманентном характере рефлексии над подобием: поиски гипотез об устройстве мира (природного и личностного) составляют принадлежность освоения разных сфер культурного пространства. Эпистемологический взгляд позволил увидеть общие черты идентичности в разных познавательных ситуациях. В разных дисциплинарных онтологиях идея подобия оформлялась в самостоятельные познавательные программы. Мы убедились в том, что смена онтологии не влияет на само появление мысли о необходимости поиска подобия (идентичности). Из сказанного о сохранении идеи идентичности в разных культурно – исторических контекстах вытекает незыблемость идентичности по отношению к разным исторически сменяющимся теоретическим построениям.

Произвольная (рациональная) и непроизвольная (внерациональная) формы уподобления

Произвольная форма

Быть принадлежным (к чему-то) – значит иметь известное подобие, сходство, общность по какому-то признаку, или основанию. Социальная реальность предлагает целый веер оснований, по которым индивид может осуществлять серию идентификаций.

В существующих Я-концепциях[2] подчеркивается, что нужду в понимании своей собственной Я-идентичности человек особенно остро ощутил в эпоху разного рода социальных угроз и коллизий. В самом деле, как почувствовать себя тождественным самому себе – уверенным и социально защищенным в противовес социуму, который видит тебя лишь в частичной, «осколочной» форме,

[1] См *Степин В С* Строение и динамика научного знания // Введение в философию М , 2004

[2] Например *Эриксон* Э Идентичность юность и кризис М , 1996

а не как индивида во всей его целостности? Между тем человеку важно осознание своей принадлежности к тем или иным социально-значимым нормам, позициям ролям, эго-состояниям и т.п Главное в чувстве Я-принадлежности – это быть подобным, совпасть, иметь сходство (тождественность, идентичность) с неким значимым социальным образцом. К числу таковых относятся, в частности, семья, население, народ, общество, цивилизация и др. Такое стремление походить на «другого», сблизиться с ним является естественным для человека[1].

Принадлежность человека к разного рода общностям и предопределила появление разных линий исследования Я-идентичности, разных моделей идентификации. Каждая из таких моделей использует признаки, по которым одна группа отличается от другой. Скажем, при изучении населения идентичность устанавливают по таким формальным признакам, как численность, интенсивность демографических процессов, уровень образования, состав населения (возрастной, половой, расовый, языковый, этнический, религиозный и др.). При рассмотрении цивилизационного аспекта принадлежности в качестве опорных принимают индивидуальные критерии, признаки, имеющие достоинство и объективных показателей, например общее историческое прошлое, групповая совесть, общепринятый ритуал, и т.п. В поле исследования Я-идентичности попадают не только индивидуализирующие идентифицирующие признаки, отличающие людей разных групп по их принадлежности к истории, месту, времени, социальным и иным ролям и условиям. Научное знание привлекают и такие сходные признаки, по которым единство людей, рас, народов и др. предстает в неизменном, сохранном виде.

Произвольная форма уподобления присутствует и в межличностных отношениях. Такого рода опыт мы наблюдаем, прочитывая воспоминания К. Лоренца.

Конрад Лоренц – известный биолог, этолог, антрополог – вспоминает о том, что в годы Второй мировой войны в плену у русских, ему пришлось работать врачом в лагере – госпитале для военнопленных[2]. Наблюдая за работой и поведением русских вра-

---

[1] Ныне для обозначения потребности в поддержании взаимных эмоционально значимых отношений между людьми появился термин «аффилиация» (от англ affiliation – соединение, связь)

[2] На основе записей в плену Лоренц создал свои труды, которые впоследствии принесли ему известность и Нобелевскую премию См *Соколов В Е Баскин Л М* Конрад Лоренс в советском плену // Природа 1992 № 7, *Гороховская Е А*

чей – коллег, солдат и др., он, человек с европейским сознанием, был поражен отношением русских солдат и врачей к пленным. Как вспоминает Лоренс, они не только не чувствовали вражды, но, наоборот, предлагали ему, скажем, помыться вместе с собой в бане, с военнопленными они делились куревом, бритвенными принадлежностями, едой, выпивкой, предлагали также и другие услуги военного быта. Для меня, человека законопослушного, вспоминает Лоренц, было загадкой: почему у русских такое отношение к врагу, ведь для немца пленный – это враг. А с врагом невозможно ни общение, ни тем более благое расположение. Не мог Лоренц – врач, по собственному признанию, понять и мышление русских медиков. Наблюдая за их работой во время операций, он про себя возмущался, отчего это они не торопятся с ампутациями конечностей; ему как врачу казалось, что сделать это нужно в тот же час. В моем уме, делится автор с читателем, даже мелькала мысль, что такое поведение врачей – это изощренная русская месть. Спустя непродолжительное время, продолжает повествователь, я как врач убедился в обратном, поскольку подавляющее число таких больных излечивалось без ампутаций. В сфере наблюдения Лоренца оказались и дворовые собаки, которые всегда сопровождали на улице русских мальчишек. Его – теперь он рассуждал уже как ученый-этолог – поразило поведение этих собак, которые, как и люди, были иными, дружелюбными. Среднестатистическая немецкая собака, пишет он, увидев среднестатистического немецкого мальчишку, будет улепетывать со всех ног. Все увиденные характерные черты поведения русских людей в обыденной жизни в их отличии от поведения европейца К. Лоренц облек в понятие «отношение русских к жизни»[1].

Наблюдения К. Лоренца-этолога отражали действительную, реальную картину жизни лагеря военнопленных. Свои выводы ученый строил, следуя за внешне-видимым. В самом деле, различать и идентифицировать предметы (a и b) по наглядному набору признаков – с такой задачей сталкивается человек и в обыденной и в научной практике. К. Лоренц, используя традиционный прием отождествления, выделил признаки, присущие разным группам, и, основываясь на различии двух тождественных предметов, зафиксировал их принадлежность к разным классам. Такому ходу мысли свойственно сопоставление предметов, исходя и очевидно –

Жизнь в советском плену и две версии «русской рукописи» Конрада Лоренса. ВИЕТ 2002 № 3.

[1] Там же.

наглядного, тех признаков, которые лежат «на поверхности». Между тем, возможна и иная позиция, которая состоит в переходе от внешних критериев к внутренним – более глубинным слоям отождествления. Чтобы убедиться в этом, вернемся к выводу ученого об индексации по этническому признаку.

К. Лоренц опирался на очевидные факты: русские вели себя в условиях войны иначе, чем немцы. И это, действительно, так. Известны факты, что люди разных цивилизаций в одинаковых условиях ведут себя неодинаково. И мы достоверно не знаем причин, по которым не только немец почитает пленного за врага. И американцы, по воспоминаниям очевидцев, относились к пленным с крайней жестокостью. А что, разве для русских характерна лишь кротость по отношению к врагу? Смысл поставленных нами вопросов не в том, чтобы усомниться в выводах К. Лоренца-этолога, ибо его наблюдения фактов из жизни лагеря военнопленных отражали, повторяем, действительное различие в поведении людей разных наций.

Выводы о зависимости поведения людей от этнической принадлежности ученый получил, обозревая жизнь военнопленных чувственно наглядно. Их привычки, поведение, повседневный быт и пр. лежали, образно говоря, на поверхности, были получены на основе увиденного. На поверхности лежат и другие социально значимые критерии, такие как «курящие», «слепые», «добрые/злые», «богатые/бедные» и др. Их можно также зафиксировать чувственно наглядно. Социальное пространство открыто для взора, и многое в нем, но не все, человек может идентифицировать, скажем, различать по профессии, полу и т.п., не прибегая к специальным аналитическим процедурам.

Но не все открыто взору. Не лежат на поверхности причины, по которым одни люди видят в каждом врага, другие смотрят на всех равнодушно. Отчего, в самом деле, человек чувствует себя потерянным, не имеет в жизни опоры? Почему, наконец, именно у русских людей К. Лоренц узрел особое отношение к жизни? В лоне социальной практики ответы на поставленные вопросы не только не лежит на поверхности, но и просто не артикулированы.

Непроизвольная форма уподобления

Продолжая наш анализ выводов К. Лоренца, предложим далее свою реконструкцию хода мысли русского врача («а») из повествования ученого-этолога.

«а» видит раненого немца «в», которому грозит перспектива остаться калекой-безногим, и принимает решение не отрезать раненому ногу. Зачем, думает «а», я буду сразу кромсать раненому

ногу, если его можно вылечить и без ампутации; в случае необходимости отсеку попозже. Такой ход размышлений русского врача противоположен линии поведения «b» (самого К. Лоренца), который мыслит и чувствует как врач-ремесленник: на первом месте у него дело, но не чувства по поводу бедственного положения раненого: свою задачу он видит в том, чтобы профессионально манипулировать с «телом».

Как мы видим, «а» чувствует жалость к раненому, которому грозит перспектива остаться калекой-безногим. Спрашивается, каким образом чувства русского врача и немца – пациента, которому было страшно остаться калекой, совпали, стали сходными? Каким образом исчез антагонизм, стерлось противоречие «победитель/пленный» (друг/враг и т.п.). И как отдельные индивиды, составляющие человечество, приобщаются к чувству жалости и сочувствия к «другому»? Очевидно, что сама по себе лагерная жизнь военнопленных не может нам открыть истоки и мотивы поведения людей группа «а», которые сочувствуют «врагу»: предлагают вместе помыться в бане, дают покурить и др. Полагаем, что если искать причины сходства, подобия чувств, то не иначе как почве сердечного устроения.

Сердце, сердечное устроение, в соответствии с логикой христианского вероучения, является сосредоточием разных чувств – от любви до ненависти, от разного рода желаний до запретов и т.п. Среди такого разнообразия сердечных модусов мы, следуя за выше поставленными вопросами, будем исходить из такого базового признака, как чувство любви к ближнему. А именно наличие или отсутствие этого чувства.

Изначальная тонкость сердечной материи вынуждает обратиться к опыту личной идентификации. Врач Блюм (в будущем митрополит Антоний Сурожский) вспоминает о своей работе врачом в годы Второй мировой войны во Французском сопротивлении. Центральными в его воспоминаниях были размышления о себе самом в контексте смысла жизни: каким должен быть я сам (какие душевно-психологические качества я должен привить себе), чтобы мое поведение соответствовало жизненным интересам другого человека. Простой рассказ об индивидуальном восприятии жизни обретает глубину и вырастает до понимания смысла жизни. И частный, даже самый приблизительный ответ может хотя бы приблизить нас к этой тайне.

Повествование врача Блюма касается его отношения к двум его пациентам – умирающему молодому парню-французу и немцу, которому он сохранил в целости указательный палец. Митрополит

Антоний пишет: «Помню одного солдата, немца, – попал в плен, был ранен в руку, и старший хирург говорит: убери его палец (он гноился). И, помню, немец сказал тогда: "Я часовщик". Понимаете, часовщик, который потеряет указательный палец, это уже конченый часовщик. Я тогда взял его в оборот, три недели работал над его пальцем, а мой начальник смеялся надо мной, говорил: "Что за дурь, ты в десять минут мог покончить со всем эти делом, а ты возишься три недели – для чего? Ведь война идет – а ты возишься с пальцем!" А я отвечал: да война идет, и потому я вожусь с его пальцем, что...война кончится, а он вернется в свой город с пальцем или без пальца»[1].

К своим профессиональным обязанностям и действиям врач Блюм относился нестандартно: главное для него было не только и не столько сделать сложную операцию – что было, по его мнению, вопросом техническим – сколько заняться больным. Этот вопрос – человеческий – был для него самым важным и самым значительным. «Сделать хорошую работу может всякий хороший техник, но вот человеческий момент зависит от человека, а не от техники. Были, например, умирающие... и я... проводил последние ночи с умирающими... В этот момент технически вы совершенно не нужны... сидишь с человеком – молодой, двадцати с небольшим лет, он знает, что умирает, и не с кем поговорить. Причем не о жизни, не о смерти, ни о чем таком, а о его ферме, о его жатве, о корове – о всяких таких вещах. И этот момент делается таким значительным. ... И вот сидишь, потом человек заснет, а ты сидишь, и изредка он просто щупает: тут ли или не тут? Если ты тут, можно дальше спать, а можно и умереть спокойно»[2]. Врач Блюм, пожелавший сохранить в целости указательный палец, проявил человечное отношение и к немцу-часовщику, и к умирающему молодому парню. Еще в военные годы, задолго до священнического служения, будущего митрополита занимают мысли о служении человеку, об отклике на боль другого человека как на свою собственную. Перед лицом ощущаемой сопереживаемой человеческой катастрофы (потеря профессии и смерть) мы видим не внешне связанных друг с другом двух людей – «врача» и «пациента», а два сердца, бьющиеся сходно. Соразмерность звучания сердечно-духовных струн – это самоотождествление одного человека в другом митрополит Антоний облекает это в формулу: «глубо-

[1] Антоний митрополит Сурожский. Человек перед Богом М., 2001. С. 370.
[2] Там же.

кая жизнь взаимных отношений»[1]. Спрашивается, какова она эта сердечность, которая и порождает жалость, сочувствие, помощь?

О новой мере родства и близости между людьми предлагается Священным Писанием в притче о милосердном самаритянине. Это не столько кровь, сколько милосердие. Несчастье одного и милосердие другого человека делают их более родными и близкими, чем кровь родных братьев. Милосердный самаритянин был истинным и единственным ближним израненному и избитому человеку при дороге: он его полечил, поместил в гостиницу и пр. Милосердие есть новый краеугольный камень родства, установленного Христом между людьми (Лк. 10, 37). Сердечное чувство милосердия и любви имеет силу побуждать человека к действию – к добрым делам.

Итак, оба наши повествования об отношении к пленным – суть образцы непроизвольной, нерефлексивной идентификации. Идентичность восприятия предметов проявляется в том, что «сердечное зрение» настроено видеть в другом человеке точно такого же как ты сам, на любовь к нему. Чувство любви довлеет над индивидом, предопределяет «рисунок» его поведения. Эти невидимые отождествляющие связи носят непроизвольный характер. Сближение не является сознательно поставленной целью: буду делать вот так, чтобы «другому» было «хорошо». Эти чувства даже не артикулированы: человек непроизвольно ведет себя именно так, а не иначе. Отождествление сердец врача и умирающего пациента протекает на невидимом уровне человеческого существования: взаимопроникновение достигает экзистенциальной глубины – происходит сближение человеческих душ.

Думается, что для актуализации такого опыта вряд ли адекватным будет путь подведения под уже известную схему, под зарекомендовавшие себя образцы (методология, разработанная социальная феноменологией). Полагаем, что и та трактовка личностного опыта, понимание его истоков и способов реализации, как это понимает социальная феноменология, вряд ли может оказаться вполне адекватной. Как это следует из учения этнометодологов, осмысленным является лишь пережитый опыт, подвергнутый рефлексии, наделенный значением. Под такое изначальное условие подпадают даже так называемые анклавы абсолютной интимности (переживание собственной телесности, душевная боль, любовные и материнские чувства, глубоко личные психические наклонности и аффекты

[1] Антоний митрополит Сурожский. Указ. соч.

и др.). И эти структуры, закрытые для изучения, непроницаемые для опыта других, актуализируются, по мнению этнометодологов, путем подведения под уже известную схему. Феноменологически это означает, что идентификация предметов осуществляется не потому, что они таковы «на самом деле». Личностный опыт, с точки зрения социальной феноменологии, типически сконструирован так, что субъект использует зарекомендовавшие себя образцы к новым ситуациям[1].

Вместе с тем, следует отметить, что непроизводная форма уподобления присуща не только межличностным отношениям, но характеризует и науку.

Наука: внерациональные компоненты

Совершенно очевидно, что, исследуя науку, невозможно отвлекаться от вопросов истины. Но, с другой стороны, основываясь на разумных доводах и фактах, можно увидеть, что научная деятельность небесстрастна, что в поисках истины блага (результативности) субъект познания проявляет свои предпочтения. Даже в такой строгой науке, как новая технология, психологическая компонента (желания и пр.) имеет в смысловом пространстве концепта новая технология и свое место и свою роль. Другими словами, мы утверждаем, что онтология компьютерного образа мира неоднородна и плюралистична. Наша цель выяснить – каково происхождение и способы появления психологических компонент – разнообразных переживаний (чувств, желаний, надежд, стремлений Я-субъектов), как они взаимосвязаны с главными основоположениями – концептами кибернетики и информатики и др.

Наше понимание плюрализма онтологии компьютерного образа мира отличается от взгляда постмодернизма. выражающего мысль о равноценности всех описаний и несовместимости плюрализма науки с тезисом объективности науки. Обосновывая тезис о неоднородности онтологии компьютерного образа мира, мы, во-первых, признаем, что основополагающее значение в компьютерном образе мира принадлежит концептам, описывающим искусственный интеллект; психологическая компонента, будучи производной от главных основоположений, тем не менее, играет главную роль, «ответственна» за формирование деятельности в деле продвижения компьютерного моделирование по социальному про-

[1] *Смирнова Н М* Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009.

странству. Во-вторых, для описания плюралистической онтологии необходимы разные языки – компьютерно-ориентированные и внекомпьютерные. Формальные языки являются для искусственного интеллекта его внутренним «деланием», используются для кодирования соответствующих онтологий: к числу таковых относится, к примеру, язык веб-онтологий и др. Для описания чувствований пользователей, разного рода фоновых знаний, порой даже неосознаваемых и не артикулированных, необходим язык психологии.

Предмет нашего анализа далее составят внерациональная компонента компьютерного знания. Внерациональное знание для нас неравнозначно по смыслу неявному знанию Полани. Концепция неявного знания построена на представлении о личностном знании, на апелляции к глубинным пластам личности ученого: индивидуальным характером его деятельности (не проговоренных знаний, смутных интуиций и пр.). Под внерациональной компонентой научного знания мы понимаем эмоциональное и ценностное восприятие субъекта своего окружения.

Современная научно-техническая практика в самых разных сферах труда столкнулась с явлением, которое, пожалуй, отсутствовало до появления «умных машин». Мы имеем в виду появление тотального желания быть обладателями невиданного ранее инструмента познания. Что же привело в сердечный трепет людей разных профессий из многих сфер труда[1]? Отчего многие пожелали «идти в ногу» с прогрессом, «не остаться в стороне от инноваций»? Ведь сами по себе научные концепты и теоретические модели (в том числе кибернетики и информатики) аксиологически нейтральны. Именно эмоции привели многих «под знамена» компьютеризации. Мощные импульсы шли от самой вещи – от способности машин оптимизировать труд и управление. Знак «благо» был присвоен предмету после того, как у субъекта сложилось представление о способности искусственного интеллекта максимизировать производительность труда в самых разных сферах деятельности. Вот почему людей разных сфер труда, занятых, как правило, «человеко-бумажными» процедурами людей разных сфер

[1] Ныне практически отсутствуют сферы трудовой деятельности, которые бы не связали свои предпочтения с новыми технологиями. В оптимизации поиска информации, управлением и постановки диагноза и т.п нуждались наука и образование, сфера обслуживания, экономическая практика, медицина, криминалистика, охрана окружающей среды, а также и трудовые сферы, такие как сфера рабочих механизмов, сфера производственных технологий, информационно-вычислительных сетей, торговля, денежно-кассовые операции, процесс инфляции и др

труда, привлекла строгая, математически регламентированная инженерная технология; вот почему новая технология неодолимо стала расширяться по социальному пространству. Влияние эмоциональных сил – потребностей, желаний, настроений – на формирование компьютерных практик, на наш взгляд, неоспоримо.

Всматриваясь в истоки возрастающего интереса, усиливающегося внимания к компьютерному моделированию, мы видим, что высокие оценки результатов внедрения компьютерных моделей, которые циркулировали в общем информационном пространстве, порождали желание овладеть новыми технологиями, внушали, укрепляли надежду у «другого» найти оптимальное решение всем тем, кто решил встать под «под знамена» компьютеризации. На информацию о реальных практических результатах, которые принесли с собой быстродействующие машины и программные устройства, овладела умами многих, обрела многочисленных сторонников – всех тех, кто нуждался в оптимизации труда и управления. При анализе порождения общих устремлений, общих действий по использованию новых технологий, мы сталкиваемся с превращением абстрактной идеи компьютеризации в программно-стратегическую установку: идея ценности актуализирует само действие в заданном направлении. Действительно, лишь в соединении с выбором идея приобретает функцию, влекущую к преобразованию; предпочтительный выбор толкает субъекта к практическому действию. Другими словами, идея ценности компьютеризации имеет конструктивно-практическую направленность: превратившись во внутреннюю потребность, идея актуализирует, порождает саму деятельность субъекта (пользователя). Ответим далее на вопросы, во-первых, о том, какова содержательная сторона ценности, подвигающая к действию; во-вторых, какими путями информация о ценности компьютеризации передается от одного к другому, как становится коллективной.

Существенно, что информация о ценности компьютерного моделирования широко транслируется в глобальном информационном поле. Очевидно и другое, что такая информация специально никому не посылается. Исходным условием коммуникации является наличие целенаправленной трансляции информации. Рассмотрение существующих моделей коммуникации подтверждает правоту такого утверждения. Как правило, участники коммуникации передают информацию посредством речи или внеречевых форм. Говорящий намеренно отправляет, а слушающий принимает посланную информацию. Общая информация, достигаемая на основе «общего кода», является тем субстратом, который объединяет

субъектов связи. Представления о подобии информации у обоих корреспондентов легли в основание так называемой кодовой модели коммуникации. Согласно выработанному здесь взгляду, под трансляцией информации имеется в виду чисто механический перенос сообщения. Иной базовый принцип – выводимость знания является характеристикой другой модели коммуникации, получившей название интерференционной модели. Отличие последней от кодовой модели состоит в ином понимании процедуры трансляции информации: на переднем плане теперь оказались отношения между корреспондентами, а не простая однонаправленная передача информации. Говорящий, посылая свое сообщение, заинтересован не только в передаче информации, но и в получении ответной реакции: респондент должен распознать намерение, содержащееся в послании, а вслед за этим дать ответ. В интерференционной модели цель носит, как мы видим, более сложный характер, имеет не один уровень, а, по крайней мере, три. На первом уровне имеет место передача сообщения; второй уровень – ожидание распознания информации, третий уровень – получение ответа. Ожидание включает в себя, предполагает надежду на возможность интенционального понимания. Информационно-трансляционная сторона коммуникации в интерференционной модели отошла как бы на второй план. Другими словами, произошла смена приоритетов, которая выражена в том, что на переднем плане оказалась коммуникативные отношения, а не простое сообщение. Интерсубъективные связи, а не языковые структуры кода стали определять содержание коммуникативных актов. Практически любая форма поведения – действие, бездействие, речь, молчание в определённой ситуации могут оказаться коммуникативно значимым. Общение, совместная деятельность, переговоры возможны лишь на основе со-участия коммуникантов, при посредстве демонстрации смыслов и их интерпретации. В продолжение темы разнообразия моделей коммуникации необходимо упомянуть и о так называемом «коммуникативном подходе», получившем развитие в социальной философии, на основе таких понятий, как интерсубъективность, конструктивный диалог, консенсус, «коммуникативное действие» и др.

Обсудим далее вопрос о влиянии глобальной информационной среды на формирование готовности к компьютерной деятельности – индивидуальной и коллективной. У каждого потребителя (в том числе и потенциального) свое отношение к транслируемой ценности и своя линия работы с компьютерной моделью, прямо не согласованная с линией и действиями «другого». Готовность к компьютеризации является порождением влияния среды: от того,

что субъект компьютерной практики услышал и увидел, получил из наглядного опыта Значит, речь идет о чувственном опыте. Для описания чувствований, которые порождают действия, в историко-философских текстах мы находим разные ответы. С точки зрения Юма, все суждения, полученные с помощью непосредственных впечатлений (кроме логико-математического знания) являются верой (англ. belief – вера, убеждение, уверенность, мнение); принятие на веру означает, согласно Канту, необоснованность (ноуменального мира) с рациональной точки зрения; Б. Рассел использовал понятие веры при обсуждении проблем в аспекте их истинности и ложности. Между тем, согласно Ф. Ницше, верующий не способен иметь суждение о том, что «истинно», а что «неистинно»; обусловленность его оптики делает из убежденных людей фанатиков. Представляется, что движущей силой переживания энтузиазма, с каким происходило продвижение компьютерного моделирования, была рационально организованная вера. Об этом говорит известный специалист по философии науки о рационально организованной вере[1]. Вера и доверие рождаются от услышанного, увиденного, прочитанного, прочувствованного и т.п. Здесь знание приобретается через веру в полезность вещи через коммуникативные акты.

Мысль о коммуникативной природе непосредственного опыта получила развитие в концепции К. Ясперса о типах коммуникации – о различии повседневно-наивной коммуникации от подлинной коммуникации. Автор обосновывает представление о нерефлексивном типе мышления, которое он называет «простым евклидовым умом», или «наивным сознанием». При этом он отмечает, что реальной основой повседневной коммуникации людей в сообществе является наивное сознание. Основную особенность наивного сознания К. Ясперс видел в том, что оно «не задает вопросов» о своем бытии. А именно вопросов, которые вносят в мое сознание разлад и раскол. «В наивном сознании, – отмечает автор, – я делаю все то, что делают другие, верю во все то, во что верят другие, думаю то, что думают другие. Мнения, цели, страхи, радости переходят от одного к другому так, что мы даже не замечаем, в силу того, что имеет место первичная, нерефлексивная идентификация»[2].

Свое толкование наивного сознания Ясперс соотносит с нерефлексивной идентификацией, особенность которой автор связывает

---

[1] См *Dreyfus Hubert L* How Far is Distance Learning from Education? // Hubert L Dreyfus On the Internet – Rout ledge, L and N Y , 2001

[2] *Jaspers K* Vernunft und Existenz Munchen, 1960 S 340

с характерным состоянием сознания: сознание человека, отмечает К. Ясперс, в такой ситуации просветлено, но его самосознание закутано плотным покрывалом. Нерефлексивные мыслительные акты ориентированы на внешние предметы и внешние обстоятельства, и не входит в обсуждение и обоснование причин их появления. Наивное сознание следует за предметом, оно в этом смысле пассивно. Но это не значит, что наивное сознание не может быть творческим-искусным, мудрым и т.п., т.е. исследовать свой предмет скрупулезно и точно. Исследователи поведения прачеловека отмечают способность прасознания (наивного сознания) к высокоточным наблюдениям природы. Подтверждение сказанному о сопряжении наивного сознания с событиями и предметами внешнего окружения, точнее, о зависимости данного мыслительного акта от среды обитания можно усмотреть в принципе экологической связности, которой использует радикальный конструктивизм. Согласно этому принципу свойства объекта определяются его включенностью в среду обитания, а не внутренними качествами. Включенность в среду означает первичность порождающего влияния, исходящего от среды.

Мы же говорим о коммуникативном акте, в котором знание транслируется «из рук в руки». Говоря о наглядности и прямом непосредственном контакте, мы имеем в виду прагматический контекст, который обусловлен бесконечно сложными, избыточными структурами, включающими запас лингвистической и экстралингвистической информации. Именно таким способом передаются оценки, отношение к вещи и событиям, в особенности тонкие экзистенциальные смыслы, и др. Их непосредственной коммуникации вырастает традиция. Из наглядного опыта в каждом из нас может проснуться первобытный прачеловек, мышление которого построено на законе сопряжения[1]. Именно в каждом, и именно проснуться. Наглядный опыт и наивное сознание не являются принадлежность лишь традиционного общества. Идентичность испытываемых чувств порождает общность убеждений. Такой ход рассуждения присутствует, в том числе, и в компьютерной практике. В самом деле, переживание мысли об эффективности компьютерного моделирования рождалось от увиденного и услышанного, через наглядный опыт, через непосредственную коммуникацию. Такой образ мысли и действий, имеет «семейное сходство».

[1] *Брюль Л* Первобытное мышление. М., 1930.

Иметь общее убеждение, значит иметь совпадение взглядов, в нашем случае чувств. Говоря об идентификации, мы имеем в виду фиксацию непроизвольно возникших чувствований. При непроизвольном уподоблении не ставят специальной задачи ни самоопределения, ни принадлежности к определенной группе. Такие акты уподобления, протекающие вне целенаправленных актов самоанализа, основаны на нерефлексивном сознании. Убеждение носит личностное содержание, характеризует уверенный взгляд. О человеке убежденном говорят, что он непоколебим в своих убеждениях. Т.е. устойчив, не колеблется, не сходит со своих позиций. Обычно таковы нравственные или религиозные убеждения. Сила убеждений часто бывает гораздо прочнее, чем рассуждения разума. Мы говорим об убеждениях, которые формируются главным образом под влиянием чувственных модусов сознания – от увиденного, услышанного, прочувствованного, а не под влиянием абстракций – философских, теоретико-мировоззренческих, культурно-исторических и т.п. Скорее, здесь можно согласиться с Т.И. Ойзерманом, по мнению которого мировоззрение складывается не из знаний, а из убеждений[1]. Убеждение о оптимизирующей силе идеи компьютерного моделирования, если принять в качестве исходной мысли о ценности вещи как истоке деятельности, позволяет увидеть одно из оснований продвижения КОМ в разные сферы труда.

Общие переживания скрепили между собой Я-субъектов компьютерной практики невидимыми духовными нитями. Эти скрепы – суть, с одной стороны, общее воззрение на ценность компьютеризации, а с другой – и общее направление деятельности по претворению в жизнь компьютерного моделирования. Идентичность такого образа мысли и действий, общее умонастроение очевидны. Составляемое из отдельных частных мнений и совокупляемое посредством всяких взаимно сцепляющих связей убеждение вырастает, обретает свою целокупность. Думается, что мнение об оптимизирующих возможностях компьютерных моделей, получившее общественное признание и распространившееся по глобальному информационному полю, сформировало эмоциональные силы – идентичное желание – «приобщиться» к инновациям. Эмоциональные силы понуждали к действиям по внедрению думающих машин в свою малую сферу деятельности.

Итак, мы убедились, что идентификация может строиться и на произвольной (целерациональной) и на непроизвольной (внера-

[1] *Ойзерман Т И* Мировоззрение // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.

циональной) основе. То есть уподобление является способностью, появление которой не связано с внешними причинами, а имеет источник в самом себе. Такой смысл, приданный нами вне-целеориентированной идентификации, близок к пониманию свободы воли. Наш анализ показал, что в разных дисциплинарных онтологиях идея подобия оформлялась в самостоятельные познавательные программы. Но, если мы сталкиваемся с повторением неких «фигур анализа», значит, в этом повторении можно усмотреть некоторый смысл.

Линии реконструкции общности

Кросс-антропологическое содержание

В центре внимания французского ученого Г. Лебона, наблюдавшего жизнь людей одной расы, оказались такие групповые признаки, как отношение людей к жизни, их воззрения на мир, поведенческие характеристики, и др. Автор попытался ответить на вопрос, «что общего у людей одной расы»? Обобщающий ответ гласил: общность психологии. То есть раса как некая общность людей обладает особым психическим складом. Психология народа в своем историческом развитии, считает Лебон, практически не изменяется. Представителя расы можно узнать даже по каким-то частым поведенческим характеристикам. Некая совокупность идей и чувств, которой обладают представители одной расы, образуют душу расы. Невидимая в своей сущности душа, считает Лебон, видима в своих проявлениях. В действительности душа управляет эволюцией народа, психологические черты расы устойчивы в той же мере, как и анатомическое строение человека. Вывод, к которому приходит французский ученый, гласит: человек изменился только после многовековых накоплений[1]. Точка зрения Г. Лебона о том, что раса имеет общую душу, близка концепции русских мыслителей, развивающих идею о нации, о государстве как личности высшего порядка. У такой личности есть душа, которая организует общественное целое так, что люди входящие в него, служат целому, как органы его. С.Л. Франк, развивая эту мысль, писал о том, что судьба народа определяется силами или факторами двух порядков: силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного быта и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном сознании. В разрезе определенного момента историче-

[1] *Лебон Г* Психология народов и масс СПб., 1995.

ской жизни силы обоих этих порядков находятся в теснейшем взаимодействии и взаимном общении, и ни одна из них не может быть взята отрешенно от другой[1]. Эмиль Дюркгейм, изучавший религиозные представления первобытных племен, также пришел к выводу, что ментальные конструкции, возникающие в локальных культурах, могут претендовать на статус «космологических»: они обладают высокой степенью общности, будучи продуктом общества в целом.

К выводу о наличии у народа, расы константных идентифицирующих признаков пришли также и антропологи, по мнению которых идентичность народов можно устанавливать по особым неизменным морфологическим признакам телесности. Так, В.П. Алексеев при изучении морфологических особенностей строения человеческого тела установил существенное сходство в строении черепов у представителей современного русского народа. Такое сходство дало автору основание для утверждения положения о существовании особого «протославянского типа», который весьма устойчив и своими корнями уходит в эпоху неолита, а, возможно, и мезолита[2]. Полученные выводы получили подтверждение при математическом моделировании. В итоге многомерного анализа был получен набор идентифицирующих признаков, который свидетельствовал о значительном единстве русских на всей рассматриваемой территории[3]. Сходные вопросы стали предметом обсуждения при рассмотрении особенностей других национальных культур[4]. К этому хотелось бы добавить, что мысль об инвариантности языковых характеристик подтверждают лингвисты. По их мнению, из языка, имеющего многовековую письменную историю, из ста наиболее употребительных слов за тысячу лет утрачивается, замещается другими словами только несколько процентов.

Таким образом, результаты этнографических и антропологических исследований позволяют сделать вывод о наличии кросс-антропологического содержания – общности психического склада, верований, языка, строения тела и др., не зависимых ни от субъек-

---

[1] *Франк С.Л* Духовные основы общества. Введение в социальную психологию. М., 1992.

[2] *Алексеев В П* Очерки экологии человека. М., 1993.

[3] См.: *Дерябин В Е* Методика статистического межгруппового анализа антропологических данных: рассмотрение смешанного набора признаков // Вопросы антропологии. Вып. 88. 1995.

[4] Й. Хёйзинга посвятил два труда проблеме американской идентичности: «Человек и массы в Америке» (1920), «Жизнь и мысли в Америке» (1926) («Man and Masses in America», «Life and Thought in America»).

та, ни от культуры и остающегося неизменным во всех стадиях эволюции человека. Это именно те антропологические черты, которые М. Хайдеггер относил к родовой сущности человека.

О ренессансе философского номинализма и реализма

Тема отношения общего (одного) и иного, Единого является центральной при обсуждении проблемы подобия и сходства, начиная от Античности и Средневековья и до нынешних времен. Социология является тем научным пространством, в рамках которого противостояние философского реализма и номинализма предстоит в своем классическом виде. На дихотомии «общество / индивид» строится большинство социологических школ, течений, теории и др. вне зависимости от того на какой методологии они базируются – структурной или интерпретативной. Неполноту названных парадигм-структурной и интерпретативной П. Монсон пытается преодолеть посредством метафоры «лодка на аллеях парка». Эта метафора построена на идее синтеза парадигм, что позволит, по мысли автора решить основную научную проблему общественных наук – понять, как связаны между собой общество как упорядоченная структура, или система, и действующие в ней индивиды. Общество как «парк» – это структуралистский взгляд, символизирующий своего рода канву, заранее установленный порядок; аллеи и тропинки, пруды, деревья и газоны, или его план. Образ «корабли в море» символизирует восприятие человека как творца своей собственной жизни, а общество – как результат поступков отдельных индивидов, обладающих свободой выбора. Современная социология, считает П. Монсон, все в меньшей степени изучает общество как структурированный «парк» или как «зеркальную гладь моря с плывущими по ней кораблями». Картинки в значительной мере наложились одна на другую, и изучение общества, считает автор, все в большей мере становится изучением модели «лодки на аллеях парка»[1]. Но нам ближе точка зрения Э. Дюркгейма, который обосновывают приоритет социальной реальности по отношению к индивидуальной.

Науке с ее опорой на каузальный, механистический способ выведения целого из частей недоступно понимание причин возникновения целого. Обсуждение вопросов о природе общего (единого, целого), о «силах и тайне» целого имеет давние историко-философские и естественно-научные традиции. На особую таинственность понятия «сила», на котором строится описание реального

[1] *Монсон П* Лодка на аллеях парка: Введение в социологию. М , 1997.

мира и его движения, пространственно-временные представления и др., обратил внимание Джорж Беркли в полемике с Ньютоном: И хотя философ-механист или философ-математик может говорить об абсолютном пространстве, абсолютном движении и о силе, якобы существующей в телах, вызывающей такое движение и пропорциональной ему. Однако люди мыслящие обнаружили, что им трудно, чтобы не сказать невозможно, постигнуть и объяснить, что же из себя представляют эти силы. Которые, как полагают, находятся в телах, запечатлеваются на телах, размножаются, делятся и передаются от одного тела к другому и которые, кажется, оживляют тела, подобно абстрактным духам или душам[1]. И поныне и биология и социология, хотя и не достигшие сколько-нибудь ясного понимания природы целостности, продолжают обращаться к этой идее.

Так, на идее о системопорождающем влиянии целого построена биологическая концепция, которая является в своих воззрениях антиподом синтетической теории эволюции (СТЭ). Согласно СТЭ, пружина эволюции начинает раскручиваться с самого низшего, элементарного, уровня – со случайных мутаций, изменяющих генетический состав популяции и далее, якобы, постепенно ведущих к видообразованию и возникновению групп более высокого систематического ранга. Такую направленность эволюционной причинности можно назвать «восходящей», а совершающуюся при этом эволюцию – «эволюцией снизу». В теории, отражающей принципы системности, всё происходит в обратном направлении. Первоначальный импульс к эволюционному изменению возникает в наивысшей системе «Солнце–Земля», улавливается биосферой как нижележащей системой и далее её компонентами – конкретными биоценозами, а те уже, в свою очередь, побуждают к изменению входящие в них виды. Такую направленность эволюционной причинности уместно назвать «нисходящей», а сам процесс эволюции – «эволюцией сверху». В этом случае, естественно, сфера действия случайности значительно сужается[2].

Историко-философская традиция относит идею целого к сфере трансцендентного[3]. Понимание изначальной тонкости целого (кол-

---

[1] *Беркли Дж* Сочинения М, 1978 С 474–475.

[2] *Назаров В И* Дарвинизм и его современная альтернатива // Серафим Тимофеевич Мелюхин. Избранные труды наследие и современность. В 3-х т. / Философская онтология сегодня. Научные статьи. Т 3. М., 2010.

[3] Для Фомы Аквинского – философа и теолога Средневековья естественным было видеть все творение, восходящее к Единому Богу· «Всякий порядок упорядочивается или ориентируется к цели»), т. е представляет собой вертикаль, кото-

лективного, организмических явлений), невозможность реконструировать посредством формально выделения одного из частных признаков, вынуждали прибегать к иным стратегиям идентификации Сошлемся в данной связи на мнение Э. Дюркгейма и двух идеологов экзистенциализма – Ясперса и Хайдеггера. С точки зрения Дюркгейма, понятия трансцендентного и бесконечного являются надындивидуальными, они не могут быть получены в каком-либо индивидуальном опыте и создаются обществом как целым. Объективность и временная стабильность результатов концептуального мышления есть, по мысли Дюркгейма, индикаторы их происхождения в коллективных репрезентациях, формирующихся «за спиной» отдельных индивидуумов[1]. Современные социологические концепции реификации (reify [`ri:ifai] – представлять) основаны на признании как нечто материального реального существование некой абстракции; считать, что общество существует и, таким образом, может действовать или принимать решения; оказывать принуждение по отношению к людям – значит реифицировать общество. Иными словами, рассматривать как нечто реальное то, что является лишь абстракцией или концептуализацией. Социологи обвинялись в реификации общества, которое, по мнению критиков, является только абстрактным понятием и не существует Отметим также о возвращении на сцену философии сознания эмерджентизма – с обновленным языком, проблематикой и техникой. В нем сохраняется главный тезис, что ментальное является новым эмерджентным качеством, возникающим из физического, но не редуцируемым к нему. Современные эмерджентисты, предпочитающие обходиться без теолого-метафизических понятий, оказываются в затруднении, ибо не могут дать ответ, каким образом из биологической новации возникает особая бытийственность сознания, способность все «означивать», придавать окружающему миру смыслы и создавать мир артефактов.

рая строится от вершины вершина – цель – составляет principium – принцип существования данного порядка, она есть то единство, которое превращает множество частей в целое, а целое для аристотелика Фомы первичнее всех его частей Этот порядок, ordo universi, и есть творение Божье, он благ и совершенен настолько, насколько может быть благим тварное сущее, в котором сущность не тождественна существованию и потому нет абсолютной простоты высшего блага «Лучшая из сотворенных вещей — совершенство мироздания, которое заключается в порядке различных вещей ибо во всем совершенство целого превосходит совершенство отдельных частей и предшествует ему» См *Фома Аквинский* Сумма против язычников Т 2 Главы 39–40 (о многообразии тварей) // Душа и Космос (Пер и прим Т Ю Бородай) М . 2005

[1] *Дюркгейм* Э О разделении общественного труда Метод социологии М , 1991

Смысловое ядро понятия «уподобление»

М. Фуко – один из первых в современной философии, кто специально обратился к идее подобия и сходства, связав с понятием эпистема. Этим понятием автор обозначает существующую связь между определенной дискурсивной практикой и соответствующей ей конкретной исторической эпохой. Автор утверждает, что понятия сходства и подобия организовывало «фигуры знаний» западноевропейского научного мышления вплоть до XVI в. Эпистема реализуется в речевой практике, которая выражает сопринадлежность слов и вещей. В своей совокупности практики образуют кардинально различные исторические познавательные поля – эпистемы, выражающие уровень научных представлений своего времени. Свое понимание сходства и подобия М. Фуко строит, исходя из представления о четырех типах подобия, таких фигур, как «пригнанность» (выражающая сочленение вещи, их соседства и др.), «соперничество» (свобода от ограничений и др.), «аналогия» (не подобие вещей самих по себе, а тонкое сходство их отношений, сближение любых фигур мира), «симпатия» (вызывающая сближение самых отдаленных вещей).

Мы же, говоря о подобии, точнее об уподоблении, имеем в виду вовсе не схематичное, внешне – структурное отношение между вещами. Для нас уподобление – это генерализующая абстракция, посредством которой формируется смысл вещи; идея подобия включена в смыслообразование вещи – таково наше понимание, скорее даже, видение, нежели четко отрефлексированное представление об уподоблении. Суть подобия не в одном лишь утверждении, что А есть А и не может быть не А. В свое время Л. Витгенштейн заметил, что сказать о двух предметах, что они тождественны, бессмысленно, а сказать об одном предмете, что он тождествен самому себе, значит, ничего не сказать[1]. Г. Рейхенбах, возражая на это замечание, отмечает, что выражения, казавшиеся бессмысленными в логическом языке, приобретают смысл при переходе к описанию конкретной ситуации, и установить между предметами генетическое тождество[2].

Иными словами, смысловое зерно понятия акт уподобления не ограничивается лишь какой-то констатацией (узнавание, прослеживание, подтверждение), но также включает в себя и порождение[3],

---

[1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 76.

[2] *Рейхенбах Г.* Направление времени. М., 1962. С. 58–59.

[3] См.: *Новоселов М.М.* Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М., 2010.

к примеру, каких-то свойств. Так, идентифицируя себя «с чем-то», человек присваивает свойства другого человека и преобразовывает себя – целиком или частично – по его образу; возможна и самоидентификация[1], и др.

Уточнение смысла уподобления возможно и под другим ракурсом. А именно, если мы посмотрим на открывшуюся историко-культурную регулярность с методологической точки зрения. В самом деле, не служит ли обозначенная повторяемость выражением и проявлением действия методологического принципа? Чтобы понять это, обратимся к идее Н.Ф. Овчинникова об истоках теории. Согласно мысли автора, теория формируется на основе исходных начал, принципов, в которых закодирована программа их развития. Исходные начала, определяющие движение мысли, подобны наследственным структурам живых организмов, наделенных генетической программой[2].

Сравнение с наследственным кодом выражает, во-первых, неизменность, незыблемость исходных начал, принципов и, во-вторых, детерминистическую зависимость движений мысли (теории) от определяющих ее исходных начал. Развивая свою мысль о том, что принципы теории имеют сходство с генными структурами, Н.Ф. Овчинников утверждает далее, что принципы теории, как и гены способны изменяться. Изменения могут происходить при необходимости решения возникающих проблем, в результате чего может произойти отказ от известных принципов и формирование новых, определяющих новую теорию. Таким образом, свойство незыблемости принципов распространяется лишь на вполне определенную теорию; по отношении к другой теории принципы теряют это свойство; т.е. другая теория опирается на другие принципы. Свою мысль о характерных особенностях принципов – их изменчивости и множественности заключает в следующем утверждении: «По отношению к определенной теории, так сказать, синхронно, – принципы инвариантны; по отношению к историческому развитию знания, так сказать, диахронно – принципы вариантны»[3].

Как показал проведенный анализ, акты уподобления инвариантны по отношению к самым разным конструктам разных дисциплинарных онтологий, обнаруживают свойство регулярности в условиях радикальной смены теоретических построений. Но вряд ли

---

[1] Идентификация, отождествление // Жан Лапланш. Жан-Бертран Понталис. Словарь по психоанализу. Пер. с франц. и науч. ред. Н.С. Автономовой. СПб.; М., 2010.

[2] См.: *Овчинников Н.Ф.* Принципы теоретизации знания. М., 1996.

[3] Там же.

стоит говорить о возникших противоречиях со взглядами с Н.Ф. Овчинникова. Николай Федорович обсуждает вопрос о связи теории и принципов в контексте теоретизации знания. Его интересует теория как система знания, структура этой системы, ее элементы, способы обоснования. У него, как мы видим, речь идет о принципах теоретизации знания. Инвариантность принципа подобия по отношению к исторически разным дисциплинарным онтологиям характеризует, на наш взгляд, вовсе не мир знания.

Настало время ответить на вопрос, проявлением какой другой законосообразности является свойство регулярности?

Если оставаться в границах науки, прежде всего философии, то наиболее близко к пониманию истоков регулярности поисков подобия подошли, на наш взгляд, О. Конт и А.Ф. Лосев. Первый связывает регулярность с врожденной особенностью ума, второй – с онтологически-универсальными корнями.

Обращаясь к сочинению О. Конта «Дух позитивной философии», где он анализирует исходные принципы позитивной философии, можно встретиться с рассуждениями философа о разных свойствах нашего ума. Среди этих свойств О. Конт выделяет присущее уму природное желание, стремление достигать однородности и сходства.

Такому свойству ума – устремленность к поиску сходства – присуще, как полагает автор, во-первых, самопроизвольный характер; во-вторых, постоянство: человеческий разум ищет этой возможности почти всегда; в-третьих, данное свойство ума никак не притязает на истинное научное единство: привести все к единому положительному закону, философ отвечает, что это невозможно; причиной такой невозможности является чрезвычайная слабость человеческого ума в его попытке объяснить чрезвычайно сложный мир. На вопрос, в чем же корни стремления человека к поиску однородности и сходства, О. Конт отвечает: это желание достигать однородности и сходства является бессознательным стремлением; оно неизбежное следствие человеческой организации. Однако наш умозрительный пыл, считает О. Конт, поддерживается и даже руководится могучим и беспрерывным возбуждением[1].

Выводы Огюста Конта указывают на врожденное свойство ума. Именно ума, а не знания. Этим взгляд О. Конта отличается от гносеологической позиции Э. Канта. Кант ставит вопрос как возможно всеобщее и необходимое знание, обосновывает условия построения знания. Его интересует связь единичной эмпирической чувст-

[1] *Конт О* Дух позитивной философии. СПб., 1910.

венности с априорным всеобщим знанием чистого разума. Кант занят построением трансцендентальной логики, предметом которой является объяснение возможности суждений априори посредством конструирования предмета чувственного созерцания. Априоризм Кант вводит, чтобы синтезировать чувственность с понятием[1]. Но как представляется даже из столь кратких замечаний видно, что и объяснение возможности синтетических суждений априори, и конструирование предмета чувственного созерцания и др., для Канта является проявлением познавательных способностей.

Высказанные О. Контом суждения о беспокойстве ума перекликаются с идеей Платона о том, что ум неоднороден, что уму свойственны проявления разного рода. В *Государстве* он различает, с одной стороны, мышление как дискурсивную душевную деятельность, а с другой, – мысль как результат этой деятельности.

Когда требуется какое-либо суждение, душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль, задавать вопросы. Эта мысль связана с душой и ее жизнедеятельностью; это порождение индивидуальной души, и оно может быть истинным или нет, в зависимости от того, совпадет ли мысль со своим предметом; примерно такой же смысл имеет у Платона слово – «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой», о чем философ говорит в *Софисте*.

Другой род мысли соотносим с идеями, которые Платон также называет «мыслями» или «созерцаниями». Их назначение иное: они тождественны своему предмету и представляют собой чистое неизменное бытие; здесь подчеркивается их связь с предметом; они – порождение мыслимого предмета, а не мыслящего субъекта[2].

Таким образом, О. Конт был не единственным философом, который связывал поиск сходства с самопроизвольной способностью ума, с беспрерывным возбуждением умозрительного пыла. А.Ф. Лосев в контексте рассуждений о римском ощущении жизни и красоты также развивает свой взгляд на корни стремления к подобию. Автор говорит об универсалистском понимании подобия, которое возводит к идее единого Платона. Называя такое стремление инстинктом, А.Ф. Лосев замечает, что Платон все подчиняет единому, что такое подчинение носит тотальный характер: «Тот же

[1] См по этому поводу тонкий и глубокий анализ Т.Б. Длугач в книге «От Канта к Фихте. Сравнительный исторический анализ». 2-е изд М., 2010.

[2] См. об этом: *Бородай Т Ю* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. С. 202.

самый инстинкт, который заставлял Платона все в человеке валить ниц перед идеей Единого и тем самым делать человека абстрактной личностью, этот же самый общеантичный пластический инстинкт гнал римлян на войны, толкал на завоевания и заставлял их давать всему миру рационалистическое исступление своего абстрактного "римского права"»[1].

Концепция Н. Хомского о врожденной языковой способности, или компетенции – еще одно свидетельство кросс-антропологического содержания. Н. Хомский развивает идею о существовании системы базисных универсальных правил, которые представляют основу речевой деятельности человека. Концепция американского философа «всеобщая грамматика» основана на двух гипотезах. Первая – что все языки произошли от некого единого первоначального языка; вторая – что универсальные лингвистические структуры являются врожденными. Согласно Н. Хомскому, врожденным свойством человеческого мозга является не только языковая способность, но и способность человека к поиску сходства. Умению объединять индивидуальных черт в классы. Хомский придает важное значение: это позволяет человеку строить гипотезы об устройстве мира[2]. Другой автор – С. Пинкер – также утверждает, что человеческий язык – это инстинкт[3].

Итак, свое понимание актов уподобления мы основываем, во-первых, на результатах сравнительного исследования разных дисциплинарных онтологий в истории культуры; во-вторых, на концепции Н. Хомского о подобии как природном свойстве ума; в-третьих, на идеях О. Конта и А.Ф. Лосева о постоянной устремленности ума к поиску сходства, и др.; в-четвертых, на результатах антропологических исследований, продемонстрировавших практическую неизменяемость ряда психологических и антропологических черт расы и др.

В дополнение к сказанному следует также упомянуть о результатах итальянского нейрофизиолога Джакомо Риззолатти, который открыл зеркальные нейроны в мозге обезьян и человека. Зеркальные нейроны – это необычные клетки головного мозга, которые ответственны за понимание действий и намерений других людей. Наше понимание выражается в ответном том же самом чувстве. Чувство, считает Риззолатти, есть первоначальный, основной способ, каким мы воспринимаем чье-то действие. Это чувство, при-

[1] *Лосев А Ф.* Эллинистически-Римская эстетика. М., 1979.
[2] *Chomsky N* Rules and representations. N.Y. 1980
[3] *Пинкер С* Язык как инстинкт. М , 2004.

сущее вашим нейронам, активизируется от увиденного и услышанного. Наша способность испытывать аналогичное чувство возникает оттого, что зеркальные нейроны природно нацелены на резонирование, на воспроизводство. В зависимости от цели действия нейроны мозга заранее выстраиваются в разнообразные цепочки, и это обеспечивает способность предугадывать действия других, «читать намерения» окружающих людей в зависимости от контекста. На имитации, копировании построены обучение и вся культура, заключает автор гипотезы зеркальных нейронов. Человек изначально наделен неким словарем (действий, эмоций, чувств и т.п.), который актуализируется от реально увиденного, сопряженного с практикой жизни; зеркальные нейроны позволяют нам понимать действия других людей и даже «читать их намерения». Риззоллати считает, что наличие зеркальных систем помогает понять источник способности человека к социальному обучению и адекватному поведению в социуме[1].

И все же, основываясь на знании научных доводов и полученных аналитическим путем результаты, мы все-таки не можем дать обоснованный ответ на глубинные причины истоков регулярности.

Внешний монизм как попытка выйти «за пределы» изучаемой реальности

О глубине проникновения идеи единого начала как базового принципа идентификации в методологическое сознание науки конца XIX в., о неотъемлемости этой идеи от любой научно-исследовательской программы, мы можем судить, в частности, по одному научному факту из истории классической физики. Мы имеем в виду попытки Н. Бора понять совместимость принципиально несовместимые между собой, асимметричные сущности – корпускулярный и волновой аспекты реальности, причинный и пространственно-временной способы описания. Н. Бор не мыслил описание своего предмета вне парадигмы единой картины, вне стратегии отождествления нетождественного по единому образцу. «Тоска по подобию» сохраняла свою инерцию и служила той движущей силой, которая вопреки четкому пониманию, что с помощью теоретических средств самой квантовой механики – понятий энергии, импульса, частицы и др. – получить единую картину было

[1] *Arbib M A , Rizzolatti G* Neural expectations: A possible evolutionary path from manual skills to language. Communication and Cognition. 29: 393–424 1997

невозможно, тем не менее, попытался это сделать. Н. Бор, чтобы получить единую картину объекта, составные части описания которого хотя и исключают друг друга, но одновременно являются равноценными и необходимыми, выдвинул идею дополнительности. Мы обращаем внимание лишь на логические аргументы и язык описания, которые Н. Бор использовал для решения проблемы единства квантового объекта, а не на главное теоретическое содержание концепции дополнительности. Новизна познавательного приема, используемого ученым-физиком, состояла в использовании философского языка (категорий диалектики) для описания физической реальности – дискретности и непрерывности микрочастиц. Говоря о единой квантово – механической картине, Н. Бор прибег к таким понятиям, как взаимосогласованное бытие, полнота информации, наглядность и целостность, и т.п.[1]. Нетрудно убедиться, что аргумент о том, что лишь целокупность представлений, взятых вместе, может дать истину о предмете, – этот аргумент является философско-методологическим, что со всей очевидностью не соответствует стандартам, принятым для описания физических объектов. С целью осмысления познавательной процедуры, которая была положена в основание концепции дополнительности, нами было введено понятие «внешний монизм». Внешний монизм отличается от классического монизма, или фундаментализма, иной стратегией выбора исходного, базисного основания единства. Если опорой фундаментализма являются конструкты, принадлежащие исходной системе, и обоснование строилось путем редукции системы к внутренним элементам, то для внешнего монизма опорой являются «чужие», метасистемные концепты, взятые «со стороны». На идее внешнего монизма построена стратегия всей сферы исследований, которая связана с «человеко–машинной» размерностью – эргономикой и др.[2]

Мысль о необходимости обращения к иной онтологии для решения сложных ситуаций возникла и в современной физике. Исследуя взаимосвязь различных уровней реальности, физики-теоретики столкнулись с отсутствием алгоритма перехода от одного мира к другому. Вопрос о необходимости переосмысления классических представлений о реальности, о возможности иных метафизических оснований физики, об обосновании иных модусов бытия

---

[1] *Бор Н* Сочинения. М., 1971 Т. 2. С 532

[2] См : *Абрамова Н Т.* Монистическая тенденция развития знания // Вопросы философии. 1982. № 9. Ее же. Фундаменталистский идеал и новый образ науки // Философские науки 1989. № 11.

еще в середине XX в. ставили видные физики – Д. Бом, В. Гейзенберг, В.А. Фок и др.[1]. Поиски метаязыка, который может послужить основанием для обобщенных представлений, могут оказаться результативны, на наш взгляд, если следовать при этом логике внешнего монизма.

6.1. Идея подобия в христианской антропологии

Если исходить из логики внешнего монизма, то обращение к теоретическим постулатам иного уровня исследования является эвристически необходимым шагом. Попытаемся далее обосновать истоки регулярности актов уподобления на основе концепции христианской антропологии о человеке как образе и подобии Божием. В традиции современной философской мысли существует корпус литературы, где ведется обсуждение вопросов об отношении знания и веры, науки и религии. Напомним о недавнем конгрессе, посвященном этой теме. В современном религиоведении и востоковедении обстоятельно обсуждается проблема веры, как в отдельных религиях – конфуцианстве, буддизме, исламизме и др., так и в разных школах одной и той же религии, например, школы индийского буддизма, и т.п. Многие линии исследования соотношения знания и веры в разных культурах представлены в недавно вышедшей книге «Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур». В ней своеобразие культурных подходов нескольких цивилизаций Востока сопоставляется главным образом с западной традицией. Из недавних работ упомянем, в частности, о книге, в которой затрагиваются связь современной науки с учением каббалы[2]. Совершенно очевидно, что вера и знание, рассмотренные с точки зрения своих основоположений, являются разнонаправленными мировоззренческими системами, антиподами, о чем аргументировано показано в ряде работ[3].

В той проблеме, которую мы намереваемся обсудить, также присутствует тема знания веры. Но свою задачу мы видим не в том, чтобы обсудить важные, но все же традиционные вопросы, как, например, о влиянии и связи идей христианской антропологии с этическими и моральными принципами философии; или о влия-

---

[1] См.: *Севальников А.Ю.* О возможности нового понимания реальности // Философия науки. Вып. 14. Онтология науки. М., 2009.

[2] *Аршинов В И., Лайтман М, Свирский Я И* Сефирот познания. Серия: Традиции и ценности XXI века. ЛКИ, 2007.

[3] *Лекторский В А* Вера и знание в современной культуре // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008.

нии православия на становление национального самосознания русского народа и т.п. Концепция концепции христианской антропологии о человеке как образе и подобии Божием станет для нас тем основанием, с помощью которого мы попытаемся обосновать причины, по которым человеческий ум так неотступно проявляет свою приверженность к актам уподобления. Такова наша гипотеза, которую мы намерены обосновать. Выдвигая ее, мы продолжаем оставаться в границах логики внешнего монизма.

Идеей подобия буквально пронизаны вся Библия, все главные христианские догматы. Сочинения христианских мыслителей и философов, Отцов Церкви (Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Фома Аквинский, Блаж. Августин, Ансельм, Оккама и др.) построены на мысли о подобии, которая содержалась в проповедях Самого Спасителя, обращенных к Своим ученикам и народу: о богоподобии человека, об обожении как пути к спасению, о подражании Самому Богу («Грядите по Мне»), наглядные примеры (притчи) того, что человеку нужно, полезно для своего спасения, а что человека отдаляет от Бога и спасения. Сочинения христианских философов содержат размышления, толкования того что в Священном Писании «прикровенно», является лишь намеком – тенью, и причины, по которым Учение не дано явно. Обращение к этим сочинениям[1], к трудам Богословов и Отцов более поздних времен[2] помогает понять более полно и точно не только смысл Учения о подобии, но и цель и причину, по которой оно (Учение) дано всему миру. Христианское богословие представляет для исследователей тем больший интерес, что его влияние прослеживается на Античную философию, на Отцов Церкви и философию последующих веков[3].

Теологическое основание происхождения мира и человека – его способностей, ума и сердца – коренится в традиции религиозной мысли. Мир и все живущее в нем сотворено «Единым Богом». Бог не является тварным; Он находится в отношении к тварному миру. *Н*епостижимый Бог через Писание открывает то, что остава-

---

[1]См. Творения святителей Тихона Задонского, Игнатия Кавказского (Брянчанинова, Феофана Затворника (Вышинского) и др.

[2] *Спасский О* Павел Флоренский и др.

[3] Античные философы, видимо, были знакомы с учением пророков о Сущем. Сущее трактовалось как единое, однородное, не имеющее ни начала, ни конца, как неподвижное и самотождественное[3]. В поздней метафизике Сущее отождествляется с самосущим, самодовлеющим бытием, бытием самим по себе. Известное определение Аристотеля гласит: Сущее является «тем, что было быть». У Гегеля Сущее есть то, что «существует само по себе».

лось скрытым от создания мира. «Я и Отец – одно» – истолковывается как свидетельство о тайне. Ветхозаветное учение о Сущем указывает на непроницаемость единства трех ипостасей – Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа. Разные Лица существуют неслитно, нераздельно, неразлучно сопребывают одно с другим. Подобие Лиц заключается в том, что хотя Лица и различаемся лицами, но Лица и нераздельны, а Отец и Сын пребывают один в другом неслитно[1].

Христианское богословие не отрицает возможность познания Бога, т.к. человек носит в себе образ Божества: «Ум и слово есть богоподобное и подобное в нас» [2] (во всех людях). Но вместе с тем прямое познание, «лицом к лицу» недоступно из-за грешного состояния, наступившего вследствие грехопадения первого человека. Поясняя причины неспособности человека познать Бога, христианские философы и Отцы Церкви отмечали, что догмат о непостижимости Бога указывает на границы человеческих возможностей лишь постижению сферы телесного. По словам святителя Иоанна Златоуста, человеческим языком нельзя говорить о Боге с полной точностью: что бы мы ни сказали о Нем, все будет детским лепетом. Но хотя мы лепечем, продолжает святитель, Бог вручил нам проповедь мира. По мысли другого святителя – Григория Богослова, приступая к бестелесному Богу, человек кружится и блуждает, не может приблизиться к истине. Такое познание он называет «малым подобием истины», стоящим не выше зерцал и гаданий[3]. С точки зрения Блаженного Августина, глубины тайн Священного Писания полезны: они для того и скрываются, чтобы не были уничижаемы, для того предлагаются исканию, чтобы упражнять, и для того открываются, чтобы питать нас.

---

[1] Блаж Феофилакт так поясняет подобие Лиц от подобия у человека: У нас существует отдельно от сына, хотя они суть одно по природе. Но в Лицах Божеских не так, как у нас, а Они пребывают одно в другом неслитно. Посему о нас и говорится «три человека», ибо мы – раздельные лица, а не составляем собственно одно имею одно и то же существо Равно как и Отец, пребывая Отцом и отличаясь Лицом, есть не иное что, как Сын по существу и естеству. Он этими словами объявляет себя единосущным Богу. Я и Отец – одно по власти и силе. Я имею одно и то же существо Равно как и Отец, пребывая Отцом и отличаясь Лицом, есть не иное что, как Сын по существу и естеству. Он этими словами объявляет себя единосущным Богу. Я и Отец – одно по власти и силе

[2] Такую точку зрения развивает христианский мыслитель Св Григорий Богослов своих творениях. См.· *Месяц С В* Трансформация античного понимания Абсолюта // С 850 и след.

[3] Св *Григорий Богослов* Собрание творений в двух томах Т. 2 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902), репринт: М , 1994.

Христианское богословие резко расходится в этом вопросе с платоновской традицией. Как мы помним, Платон признавал возможным для человека «чистое» мышление, опирающееся на одни только идеи без всякой примеси чувственного. Античное эллинское миросозерцание отличается характером объективности. Интерес к опыту, наблюдению за природой вещей, к *интеллектуальной стороне жизни* повлиял на понимание природы самого знания: истину искали в построениях разума. Как считал Платон, истинная мудрость в отвлечении[1]. Платоновского Сократа интересовали вопросы о том, что есть справедливость сама по себе, что есть благо само по себе. За видимым многообразием и разнообразием вещей античные мудрецы пытались увидеть их единую общую природу, стремились понять связь единого и многого.

Единый и нераздельный Бог сделал подобным Себе и человека: догмат о человеке как образе Божием служит воплощением идеи подобия. Обратим внимание на существующие две линии интерпретации сокровенной истины о сотворении человека по образу и подобию, сложившиеся у восточных и западных Отцов Церкви. Их подходы различны, но не противоречат друг другу. Об этом мы читаем у В.Н. Лосского: «Так, Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Этот метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, наоборот, отправляется от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Этот метод богословский, примененный в науке о человеке, к антропологии»[2].

Это касается и *интерпретаций о Божестве,* и человека? и его богоподобии, свободе, греховности, о наборе требований, которые предъявляет Бог к человеку и др. Через Священное Писание Бог Сам открыл человеку важность прямого подражания, необходимость действий по образу и по подобию. Предметом нашего исследования станут интерпретации о модусах Божества, которые сложились в философских и богословских концепциях. Человек лишен чувства апофатизма, чувства непознаваемых глубин бытия.

---

[1] *Платон.* Государство, VI, 505 А. // Платон. Собр. соч. в 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971.

[2] *Лосский В Н* Очерк мистического богословия восточной церкви. Киев, 2004. С 157.

И поэтому определения этих глубин вынужден давать не в положительной, а в отрицательной форме. Религиозный дискурс подразумевает определенный образ реальности. Особую онтологию, несовместимую с альтернативным миром. Религиозный опыт – это не чувственный, а сверхчувственный, или духовный, опыт.

Традиция восточно-христианского богословия в понимании человека основана на ветхозаветных представлениях – человеку присваивается подобие Сущему. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт/ 1:26). Порождающий Источник делает причастным Себе Свое творение, запечатлевает в нем известное подобие. Образ есть некий предел и мера, определенная Создателем. Акт сотворения человека оказывается актом уподобления. Присвоенный человеку модус сходства с Богом, быть Его образом является природным, изначальным? создает человека равным Себе (подобным). Об этом сказано в Священном Писании: «суть боги» (Псалом, 81, 6). Святые Отцы называют присвоение человеку образа Божия «обожением» Что же божественного в человеке? Чтобы увидеть, в чем его подобие Богу, вновь вернемся к тексту Библии. «И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию; и да обладает рыбами морскими, и зверьми земными и птицами небесными, и скотами и всею землею» (Быт. 1, 26). Для этого Царь вселенной Бог устроил человека таким, каким нужно быть для царствования. Он дал человеку словесность, разумность, подобно подлинному Своему Уму; облек его разными добродетелями – чистотой, бесстрастием, отчуждением от всего худого. Раннехристианское философское сознание пыталось определить меру такого подобия. Так, Святитель Григорий Нисский использует для этого идею блага: «если Божество есть полнота благ, а человек Его образ то, значит, образ в том и имеет подобие первообраза, что исполнен всякого блага»[1].

Идея тождества между тварью и Богом обнаруживает себя и в боговоплощении: человек и Бог оказываются «суть образцы друг для друга». Обе стороны видят друг в друге цель и предел своего движения, образец того, чем нужно стать. Этими образцами являются сами природы: для Бога образец, по которому Он делается человеком, – это человеческая природа во всей ее полноте за исключением греха. Для человека образцом является природа божественная, которой он пытается уподобить себя через ниспосланную благодать, стремится отождествиться по существованию.

[1]Святитель Григорий (Нисский). Человек есть образ Божий. М., 1995.

Соединение Божества и человечества во Христе Максим Исповедник именует неизреченным. «Неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества, всяческим образом приводящее ...человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную ипостась»[1]. В соответствии с Евангелием, подобие Божие, обожение для человека означает, что вселившись в человека по благодати, Он даровал человеку сыноположение – быть сынами Божиими.

Об укорененности в человеке модуса подобия, мы узнаем, прочитывая текст Библии: «Адам жил сто тридцать [230][2] лет и родил [сына] по подобию своему [и] по образу своему» (Быт. 5:35).

Почему же сыновья отпадают от Бога? Блаженный Феофилакт так поясняет эту мысль. Насильно и самовластно никто не может отвлечь их от Отца — Бога. Зло или добро существуют не по природе, но появляются и прекращаются от свободного произволения. Лишь по обольщению мы каждый день запинаемся[3]. До грехопадения, по естеству, человек имел образ, каким его сотворил Бог. После, вследствие греха высокое призвание человека претерпело ущерб. Чтобы преодолеть отпадение души от Бога, ему самому предстояло вернуть утерянное подобие. Для этого человек сам должен приложить усилия, совершить жизненный духовный подвиг, очиститься аскезой, реализовать себя в добродетелях. Подобие возвращается и достигает известной полноты лишь при выполнении этих условий. Таким образом, будучи образом Божиим по природе, человек становится Его подобием по благодати. Отцы Церкви ставили подобие выше образа.

В своих истолкованиях догмата о человеке как образе Божиим, ранние христианские мыслители – Диадох Фотикийский, Ориген, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др. – различали между собой образ, какой Бог сотворил по естеству (его природа или логос), от образа, который складывается под влиянием человеческой воли, его страстей. В отличие от Божественной воли – несомненной, не имеющей ни колебаний, ни выбора, человек стал склонен по грехопадению первого человека и к добру и к злу: его природа оказалась предрасположена к бесчисленным изменениям, сомнению, незнанию, противоречиям и т.п. Эти изменения хотя и не ка-

---

[1] См *Петров В В* «О трудностях» XVI Максима Исповедника основные понятия, источники, толкования // Космос и душа Учения о Вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы) М , 2005 С 269

[2] Разные источники дают разные цифры, когда у Адама родился сын жил он около 1000 лет

[3] См Блаж Феофилакт Болгарский, указ соч

саются природного образа, но отворачивают человека от приближения к спасению.

Человек стал причастником образа и подобия Божия не только по природе-естеству. Иисус Христос своими проповедями и притчами учил человека, каким путем можно обрести благодать и спасение. Господни притчи учат подражанию. А подражание – это путь уподобления чему-то. Притча – это образ (или образец) поведения, который основан, как правило, на сравнении известных человеку природных и бытовых явлений и событий и служит для понимания глубокого смысла. Использование притч-иносказаний Иоанн Златоуст объясняет необходимостью сделать слова Свои более выразительными, облечь истину в живой образ, чтобы глубже запечатлеть ее в памяти и как бы представить глазам. Наглядные образы призваны запечатлевать в душах людей Истину: призвать к спасению падшего, потерявшего бессмертие, ставшего страстным и нежелающего спасаться человека. Образы подсказывают: подражай услышанному, показанному, прочитанному. Господь Своим примером, Сам Собою иносказательными словами учит следовать за Ним, подражать Ему: «Будьте как Я», «Грядите по Мне».

В притчах Господь дает основы вероучения, открывает главные смыслы человеческого существования: чем человек может и чем должен быть; что человека губит, а что возвышает; достоин ли человек звания образа Божия; как нужно действовать, как выделять главное, ценное, чтобы не ошибиться, и др.

О том, почему Господь говорил народу в притчах, хорошо сказано у Святителя Феофана Затворника, когда он размышляет, у кого и когда пробуждаются духовные потребности. Это бывает под действием страха Божия и требований совести. Тогда у человека образуется своего рода чувство, которым он угадывает смысл речей, относящихся к предметам духовной области, хотя бы они облечены были в приточную форму. Для таковых притча не прикрывает истины, а еще яснее ее раскрывает. У кого же нет такого внутреннего строя, тот слыша о духовных предметах речь приточную, ничего не понимает в ней. Но если б и не в приточной форме предложить ему слово об этих предметах, и тогда понял бы он только слова, а сущности дела не уразумел бы: она шла бы наперекор всем его понятиям и представилась бы ему несообразностью, над которой не замедлил бы он и поглумиться. В этом именно и поставил Господь причину, почему Он говорит к народу в притчах. У кого есть задаток духовности, тот поймет и притчу, а у кого нет, тому хоть не говори. «Потому что видя не видят, и слыша не слы-

шат, и не разумеют... Ибо огрубело сердце людей сих» (Евангелие от Матфея, 13, 12-15).

Простая очевидность, наглядность – самый надежный путь и для усвоения и для обучения. В притчах о строительстве дома (на песке или на камне), о верном и нерадивом домоправителе и о рабах; о заблудившейся овце; немилосердном должнике и о прощении; о работниках в винограднике; о злых виноградарях; о званых и избранных и др. доходчиво и наглядно показывается, чему следует подражать, а чего следует избегать. Посредством уподобления Господь приоткрывает завесу над непостижимым – Царствием Небесным. Слова о том, «чему подобно Царствие Небесное» повторяются из одной притчи в другую: о человеке, посеявшем доброе семя на поле своем; о зерне горчичном; о закваске; о сокровище на поле; о неводе; о жемчужине.

Созданный наглядно образ указывает на необходимость точно таких же действий, поступков, которые необходимы, чтобы соблюсти заповедь. Скажем, заповедь о любви гласит: «любите друг друга» находит свое пояснение в притче о милосердном самаритянине, где рассказано с подробностью о заботе (и лечение, и помещение в гостиницу, и пр.), которую он оказал пострадавшему. О необходимости прямого подражания и о том, как усвоилась человеком способность действий по образу и по подобию мы читаем в других текстах Библии. Господь на горе Синай открывает Моисею, наглядно показывая, как нужно делать разные священные предметы: «Все [сделайте], как я показываю тебе, и образец скинии, и образец всех сосудов ее; так сделайте» И еще: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (Исход, 25:40). Откровение Моисею было дано, как осязаемо – зримое: об образце сказано – «смотри», «показываю». И предписание: действуй таким же образом, как показано, точно также. Эта же мера наглядности как средство усвоения была исповедана и Святым Апостолом Павлом, который неоднократно повторяет, «чему вы научились, что приняли и слышали и видели во мне, то исполняйте» (Послание к филиппийцам Святого Апостола Павла, 4:9).

Бог открывает человеку его сердечное устроение – его совесть. Законы совести запечатлены в сердце, неотрывны от человека, от его чувств и ума. Совесть, наглядно-ощутимая; является постоянным спутником и судьей человека. Об этом мы читаем в Священном Писании: «говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут

Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому, что Я прощу беззакония их и грехов их уже не помяну более» (Иеремия, 31:33–34). Источник закона – Сам Господь: «закон Мой». Вместилищем закона являются «внутренность и сердце». Знание о Боге дано человеку от природы – «все сами будут знать Меня». Бог создал человеческие сердца по единому образцу – «создал наедине сердца людей» (Псалом, 5, 18). Влагая закон в сердце человека, Господь дает обет: «буду им Богом, а они будут Моим народом». В написанном законе, помимо обета Самого Бога, имеется еще и условие, Им поставленное: они должны быть Его народом. Условием для народа «быть Его народом» является исполнение закона (в том числе и закона совести), начертанного в сердце.

Будучи также наделен от природы свободой, человек волен распоряжаться своими действиями: может двигаться либо по пути к Сущему, либо по другому, произвольному, им самим избранному пути. Человек часто движим и увлекаем колебаниями житейского моря-жизни. Таким образом, одного сердечного знания недостаточно. Нужно уметь распорядиться этим знанием, привести его в действие, что достигается личным усилием, Христоподражательной жизнью. Таково условие, необходимое, чтобы стать Его народом.

Не это ли подобие, получившее начертание в Священном Писании, усвоилось также всему роду человеческому, стало неотъемлемой принадлежностью практического сознания человека?

Заключение

Эпистемологический взгляд позволил увидеть общие черты уподобления в разных познавательных ситуациях: в разных дисциплинарных онтологиях идея подобия оформлялась в самостоятельные познавательные программы. Мы убедились в том, что смена онтологии не влияет на само появление мысли о необходимости поиска подобия (идентичности). Из сказанного о сохранении идеи идентичности в разных культурно-исторических контекстах вытекает незыблемость идентичности по отношению к разным исторически сменяющимся теоретическим построениям. Мы убедились также в том, что идентификация может строиться и на произвольной (целерациональной) и непроизвольной (внерациональной) основе. Во втором случае уподобление – это способность, появление которой не связано с внешними причинами, а имеет коммуника-

тивное происхождение. Исследование показало, что наличие ряда кросс-антропологических характеристик зависит не от среды, а связано своим происхождением с природными параметрами. Как показало исследование, неотступная потребность в поисках подобия связана с врожденной особенностью ума, с онтологически – универсальными корнями.

Внешний монизм предполагает выход из одной системы понятий в радикально иную. Великий Нильс Бор в своих попытках совместить несовместимое обратился к практическому понятию «дополнительность», ни в какой степени не связанному с микромиром. В боровской дополнительности нет «перевода» понятий. Ибо перевод предполагает «перекодирование и перезапись» [1] какого-то смыслового содержания или социально значимого опыта. В том числе здесь отсутствует и то переосмысление, которое предпринял, скажем, Блаженный Августин, который попытался сформулировать христианские догматы на основе философии. Причем не как слепое воспроизведение сложившейся философской традиции, но как результат глубоко личного, иногда даже революционного ее переосмысления[2]. Наша гипотеза о телеологическом основании происхождения неодолимой тяги к уподоблению является попыткой найти реальные родовые корни с помощью аргументов мира трансцендентных сущностей. Наука с ее опорой на фундаментализм не пытается приблизиться к признанию реальности родовых модусов. Полагаю, что следует прислушаться к высказываниям классиков философии о том, что понятия трансцендентного являются надындивидуальными, что они не могут быть обоснованы наукой. В «повороте» к практическому, а не кантовскому гносеологическому, субъекту можно усмотреть одну из перспективных линий развития эпистемологии.

[1] См. *Автономова Н* Познание и перевод Опыт философского анализа. М., 2008

[2] См.. *Фокин А Р* Христианский платонизм Мария Викторина М . 2007

А.Ю. Севальников

Триадная модель в описании виртуальной реальности

В 2008 году НАСА (или Национальное управление США по аэронавтике и исследованию космического пространства) объявило, что рассматривает возможность разработки многопользовательской онлайновой игры Специалисты НАСА пришли к заключению, что таким образом можно привлечь в агентство новое поколение ученых и разработчиков, необходимых для претворения в жизнь «нового видения космических исследований» Агентство опубликовало запрос, в котором просило откликнуться организации, заинтересованные в разработке новой компьютерной игры Эта игра должна ознакомить со спецификой работы в космической сфере гораздо глубже, чем это возможно при использовании обычных информационных технологий НАСА уже в настоящее время «владеет островом в виртуальном пространстве многопользовательской онлайновой игры Second Life, где отдельные игроки и группы людей, интересующиеся космическими программами, могут встречаться, обмениваться идеями и проводить эксперименты. Остров, который называется CoLab, создали ученые из исследовательского центра НАСА Эймс Агентство надеется, что в будущем игроки смогут участвовать в виртуальных космических миссиях Глава проекта Сайман Уорден сообщил, что хочет превратить этот виртуальный остров в виртуальный космодром, с которого все желающие смогут отправляться в космос Уже во втором десятилетии XXI века подобные виртуальные космодромы будут действовать как развлекательные центры в частных космопортах, предназначенных для суборбитального туризма, и приносить отнюдь не виртуальные прибыли»[1]

Так в современном мире, и на самом серьезном уровне, успешно внедряются технологии виртуальных реальностей (ВР) В дан-

---

[1] *Афанасьев В О Баигозин Д А Батурин Ю М* и др Системы визуализации и виртуального окружения в задачах исследования космоса настоящее и будущее // Космонавтика XXI века. Попытка прогноза развития до 2101 года. М., 2010 С 186

ном случае можно говорить о воплощении ставшего мгновенно популярным нового направления *edutainment* – обучения в процессе игры или «развлечение + обучение» (*education+entertainment*) «Этот термин был введен Бобом Хейманом, основателем и директором компании «E-Marketing Partners», когда он создавал документальные фильмы для национального географического общества США. Неологизм вскоре стал необычайно популярен По принципу *edutainment* созданы многие современные музеи науки и технологии, что позволяет объединить исследования с развлечением и учиться с удовольствием

Наиболее прогрессивным был проект создания в Дармштадте (Германия) развлекательно-учебного и выставочного центра на основе технологии виртуальной и расширенной реальности, получившего название Cybernarium Его посетители могли бы увидеть аэропорт будущего, напечатать книгу в виртуальном печатном цехе, самостоятельно провести ультразвуковое обследование на виртуальном тренажере, а также прогуляться по собору в Сиене, полистать виртуальный гербарий, где растения вырастают прямо из страниц и даже полетать вдоль Млечного Пути в виртуальном планетарии»[1].

Здесь, в самом начале, мы привели пример самого современного применения ВР История же создания ВР восходит еще к 1965 году, когда Иван Сазерленд, основатель компьютерной графики, на одной из своих лекций говорил: «Не думайте об этом как об экране монитора, думайте об этом как об окне, окне, через которое каждый может заглянуть в виртуальный мир Основной задачей компьютерной графики является создание виртуального мира, реально выглядящего, реально звучащего, мира, в котором перемещения и реакции на воздействия происходят в реальном времени, мира, который ощущается реальным»[2]

Однако, несмотря на уже столь почтенный возраст и широкое распространение с тех пор виртуальных реальностей, буквальное проникновение их в обыденную жизнь, исследователями отмечается трудность в определении того, чем же она является Предлагаются самые различные ее определения «Общим в этих определениях является рассмотрение виртуальной реальности как комплекса методов, принципов и технических средств, обеспечивающих возможность компьютерного моделирования реального мира и интерактивного влияния на него пользователем. Таким образом, вир-

[1] Там же С 232–233

[2] Цит по Там же С 187

туальную реальность можно определить как трехмерную интерактивную графику, которая в соединении с техническими средствами реалистического отображения позволяет пользователю в реальном масштабе времени погрузиться в моделируемый на компьютере мир и непосредственно действовать в этом созданном (синтетическом) мире»[1].

Такое определение ВР носит явно дескриптивный, не философский характер, однако в последнее время, наряду с публикациями технического характера, наблюдается тенденция и философского осмысления феномена ВР. Свидетельством служит целый ряд конференций и симпозиумов, прошедших с 1995 года и посвященных исключительно этой проблематике. Все больше становится публикаций как в специализированных – типа «Мир ПК», PC Magazine, Read-me Magazine, «Аномалия», так и в философско-культурологических – «Человек», «Философские исследования» и «Вопросы философии».

Хотелось бы еще раз отметить необыкновенное разнообразие толкований сущности термина «виртуальная реальность». Психологи под ВР понимают одно, инженеры-конструкторы – другое, специалисты по Internet – третье и т.д. Эту цепочку можно неограниченно продолжить. В этой ситуации при чтении публикаций по теме ВР прежде всего приходится выяснять, что же автор хотел сказать по существу. Разноголосица в отношении сути ВР существует повсеместно не только в России, но и за рубежом, где эта проблема решается уже давно. Понятно, что существует настоятельная необходимость упорядочивания и философского осмысления ВР.

Рассмотрим формальные аспекты этого термина. Каждое из его составляющих является в смысловом отношении весьма широким. Так «Essential English Dictionary» понятие «виртуальный» определяет следующим образом:

Virtual is used to say that something has all characteristics of a particular thing, although it is not formally recognized as being that thing, – что можно перевести как: «Виртуальный используется тогда, когда хотят сказать, что нечто имеет все характеристики конкретной вещи, хотя формально оно не может быть определено как эта вещь»[2].

---

[1] *Адров В Н* и др. Программный комплекс синтеза и визуализации трехмерных и стереоскопических медицинских изображений как система виртуальной реальности // Технологии виртуальной реальности Состояние и тенденции развития. М., 1996. С. 69.

[2] *Бабенко В С.* Размышления о виртуальной реальности // Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития. М., 1996. С. 108.

Такое определение достаточно широко, при этом предполагается наличие некоторого специфического отношения типа «прообраз-образ», обозначающего порожденность одного объекта (явления) другим, обычно иной природы. При таком определении *виртуального* оно может применяться к объектам любой природы. Это и принцип виртуальных перемещений в механике, виртуальные частицы в квантовой электродинамике, виртуальный катод в электронике, виртуальная память и виртуальные инструменты в вычислительной технике. Затрудняет анализ и то, что под виртуальной реальностью начинают понимать и мнимые, кажущиеся, иллюзорные, синтезированные, искусственные и т.п. реальности, а также псевдо- и квазиреальности, продукты интеллектуального творчества – театр, литературу, музыку и кино, также и наркоманию, психоз спортивных фанатов и поклонников очередной рок-звезды и многое, многое другое.

Столь же широко и само понятие «реальность». Оно означает все существующее, охватывая как физический, так и духовный миры. Дополнительные сложности возникают еще и потому, что в понимании термина «реальность» существует известная неопределенность. Существуют предположения о многомерности реального пространства, наличия иных модусов бытия, наличия параллельных миров, пространств со сдвинутым временем и т.д.

Если в общем термине «виртуальная реальность» оба слова использовать в их широких смыслах, то он также оказывается очень широким, охватывая собой все существующее.

Подводя итоги этому рассмотрению, можно отметить, что становится необходимым точно определить содержание понятия «виртуальная реальность», провести концептуальный, философский анализ того, что же она из себя представляет.

В настоящее время предложено несколько онтологических схем, в рамках которых можно эксплицировать идею виртуальной реальности. Внимательный анализ показывает, что далеко не все концепции «виртуального» мы можем рассматривать как собственно онтологические. Так в докторской диссертации Опенкова М.Ю. «Онто-диалогический подход к виртуальной реальности»[1], посвященной эволюции понятия «виртуального» и история его функционирования в качестве «виртуального» рассматривается и *идеальное* (Д.В. Пивоваров), и художественная реальность, и сновидение и т.д. На наш взгляд, такое расширенное понимание ВР

[1] *Опенков М.Ю.* Виртуальная реальность. онто-диалогический подход. Автореф. дис. на соиск. уч. степени доктора филос. н. М., 1997

вряд ли оправдано, и, поэтому, мы в настоящей работе рассмотрим лишь триадную модель бытия С.С. Хоружего, как одну из наиболее продуманных и разработанных.

Данная схема была предложена С.С. Хоружим в 1997 году и опубликована в «Вопросах философии»[1]. Как и все другие авторы Хоружий отмечает существенный разрыв между практическим применением, распространенностью ВР и методами ее описания. Совершенно верно констатируется, что все «представления о виртуальной реальности все время... остаются лишь именно представлениями интуициями, доброй долей лежащими в сфере сырого и недодуманного, противоречивого и туманного. Дистанция, отделяющая «представления» от научных понятий и философских концептов, пребывает неопределенной и весьма значительной. Между богатством приложений, широтой популярности и теоретической скудостью, шаткостью, необеспеченностью создается ощутимый контраст»[2]. Работа и претендует на то, чтобы преодолеть эту «нежеланную ситуацию».

Предварительно выделятся набор главнейших элементов и определяющих свойств виртуальной реальности, которые присущи им во всех сферах их бытования. В качестве наиболее наглядного примера сначала рассматривается как раз квантовые объекты – виртуальные частицы. Например, «виртуальный фотон» в квантовой электродинамике – объект, наделенный всеми теми же характеристиками, что и реальный, «физический» фотон, однако не удовлетворяющий некоторым существенным условиям и ограничениям на эти характеристики конкретно, его энергия не обязательно является положительной, а его масса не обязательно является нулевой. Аналогично определяется и любая «виртуальная частица».

Другой рассматриваемый пример – это «виртуальные траектории» в квантовой механике, играющие центральную роль в фейнмановской интерпретации этой теории.

Совсем другой полюс ВР, это психологическая виртуальная реальность, которая является особого рода образом реальности, тем или иным путем формируемый в сознании. От обычных образов, продуктов сознания и воображения ее отличает то, что она выступает для сознания как «действительная среда определенной деятельности человека – иными словами, человек воспринимает себя как пребывающий в данной реальности, и как таковой действует –

[1] *Хоружий С С* Род или недород? Вопросы философии. № 6 1997. С. 53–68
[2] Там же. С. 53.

так что эта реальность обладает характеристиками обычной эмпирической реальности, однако, разумеется, лишена части ее основных предикатов»[1].

Обобщая рассмотренные примеры, Хоружий приходит к следующему пониманию ВР: «виртуальная реальность, виртуальные явления характеризуются всегда неким частичным или недовоплощённым существованием, характеризуются недостатком, отсутствием тех или иных сущностных черт явлений обычной эмпирической реальности. Им присуще неполное, умаленное наличествование, не достигающее устойчивого и пребывающего, самоподдерживающегося наличия и присутствия»[2].

Эти особенности весьма существенны и налагают вполне определенные ограничения на пути и средства философского анализа ВР. Именно они диктуют условия, какая философия пригодна для этих целей. Отмечается, что «подавляющей частью» все основные направления европейской философии в той или иной мере опираются на аристотелевскую, классическую метафизику, на вполне определенную «трактовку базовых категорий философского дискурса. Эта трактовка предполагает, что в наличной реальности, во всяком ее акте, событии, явлении, в существовании как таковом, совершается актуализация определенных сущностных (эссенциальных) начал, и в первую очередь, самой сущности»[3].

Любое событие, явление при этом, в силу своей обязательной связи с эссенциальным началом выступают как завершенные и «самодовлеющие смысловые цельности». Эти события «заключают в себе определенную сущность, реализуют определенную форму и цель, или определенную "цель-конец", телос; и они характеризуются полнотой наличествования, пребывающим и устойчивым присутствием»[4]. Именно эти свойства не соответствуют, как отмечалось выше, свойствам виртуальной реальности. Отсюда вытекает, что для любого классического философского анализа, «дискурса сущности», как его называет автор, вся сфера существования ВР неотличима от чистого несуществования, она «невидима» в данной «системе координат». Виртуальная же реальность – неаристотелева реальность, и ее анализ, следовательно, требует выхода за пределы классического дискурса, «дискурса сущности». Это возможно лишь при устранении «тотального господства» начал сущности,

[1] Там же С. 54.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

формы, причины и цели, в такой философии, которая бы давала принципиально иные «концепции возникновения, события и явления». Новый философский дискурс требует менее жестких схем, освобождения от эссенциального детерминизма и телеологизма, не предполагал бы, соответственно, понятия «устойчивого наличествовония» и пребывания.

Что же лежит в основе понятийного строя классического аристотелева дискурса? Здесь отсутствует, не вводится понятие «событие», а есть «то, что отвечает событию» и эксплицируется «трехэлементной структурой, упорядоченной триадой начал:

δυναμισ – ενεργεια – εντελεχεια.

Каждое из трех начал имеет целый спектр значений; укажем важнейшие для нас:

δυναμισ – возможность, потенциальность, потенция;

ενεργεια – энергия, деятельность, действие, акт, ...осуществление;

εντελεχεια – энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.

Расположение начал нисколько не произвольно: вся триада есть онтически упорядоченное целое, которое описывает, как *Возможность* посредством *Энергии* претворяется или оформляется в *Энтелехию*»[1].

Эта триада является той базисной структурой, из которой может быть осуществлено описание сущего, неким основным «ядром» философского описания реальности. Она есть чрезвычайно гибкая, богатая онтическая конструкция, не в последнюю очередь из-за того, что начала входящие в нее, весьма емки и многозначны. Так, например, в понятии δυναμισ можно выделить четыре основные смысловые значения[2]. По разному может также трактоваться не только сами начала, но и их соотношение, сама триада в целом. Каждая трактовка задает определенный способ и русло философствования, среди них существует и такой дискурс, как утверждает автор, который заведомо не является дискурсом сущности.

Предварительно Хоружий отмечает, что источником, главным элементом свободы и неоднозначности является понятие энергии, центральное звено триады. «Находясь в онтическом пространстве или растворе между потенцией и энтелехией, энергия может зани-

[1] Там же С 55

[2] См *Лосев А Ф* Бытие, имя, космос М Мысль 1993 С 445–455 Там же см и обενεργειᾶ

мать в этом пространстве разные положения, сближаясь с одним или другим из "крайних" начал. Философии, что возникают при этом, крайне различны»[1].

Классический эссенциализм возникает, когда энергия отчетливо дистанцирована от обеих границ триады. Доминирующим началом при этом выступает энтелехия, а также и сама сущность, т.к. по Аристотелю «сущность как форма есть энтелехия»[2], и наоборот, энтелехия есть «сущность, находящаяся в состоянии осуществленности»[3]. Потенция и энергия, при этом, четко подчинены и отделены от сущности-энтелехии, как смыслополагающего и производящего принципа всей системы Вся триада представляет событие как замкнутую и самодовлеющую цельность. Вся реальность оказывается тотально охваченной *сетью закономерности*: «все вещи, явления, события не только реализуют определенные сущности-энтелехии, но также подчинены целой системе эссенциальных принципов – началам цели, причины, формы и т.п , действие которых носит характер законов»[4] Примером именно такого чистого дискурса сущности являют собой системы Спинозы, Лейбница, Гегеля и др.

Пример другого философского подхода Хоружий называет *эссенциально-энергийным дискурсом*. Здесь энергия в смысловом отношении максимально приближена к энтелехии. Реальность при таком подходе также определяется энтелехией и сущностью, однако «ближайшим и равносильным, в существенном, даже равнозначным себе принципом» [Хоружий, 1997. С 56] имеют энергию. «Фундаментальным предикатом сущности и энтелехии утверждается их энергийность: необходимость энергии для них, их наполненность, обеспеченность энергией... Здесь учитывают, что реализация... [сущности. – *А С.*] необходимо является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергийна*. Но принимается и обратное: примат сущности требует, чтобы всякое действие и энергия служили реализации известных законов и эссенциальных начал, т.е. *всякая энергия сущностна*»[5]. Два эти тезиса и определяют содержание эссенциально-энергийного дискурса, которому в истории мысли также принадлежит значительная роль. Наиболее ярким и чистым примером является неоплатонизм.

---

[1] *Хоружий С С* Там же С 55
[2] *Аристотель* О душе, 412 а21
[3] *Аристотель* Метафизика, 1039 а17
[4] *Хоружий С С* Там же С 55
[5] Там же С 56

В онтической триаде заложена возможность и третьего подхода, когда энергия удалена от энтелехии, и сближена с потенцией. В философии такой подход, как отмечает автор, до сих пор отсутствовал (если не считать дискурсов воли, любви, желания и т.п.).

Энтелехия оказывается здесь отделенною от основного ядра, она является как бы дополнительным и произвольным привнесением. Энтелехия устраняется из события, и ее присутствие может рассматриваться как «приумножение сущностей», устраняемое бритвой Оккама. Теперь в энергии концентрируется все существенное содержание события, она становится доминирующим началом в структуре события и не подчинена сущности-энтелехии.

Событие рассматривается теперь совсем иначе. Ему становится присущим динамичность и открытость вовне, исчезает самодовлеющая замкнутость и завершенность. Предсуществующие цели, причины и формы исчезают, события описывают теперь «чисто энергийную динамику свободной актуализации», допуская множество вариантов и сценариев развития. Она *де-эссенциализируется*: «если прежде энергия была "энергией исполнения", энергией достижения определенной сущности, цели, формы... – то теперь она делается "энергией почина" начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность; приближаясь к δυναμισ, она становится чисто динамическим принципом»[1].

Как считает Хоружий, именно этот дискурс может оказаться адекватным для описания природы виртуальной реальности. По своей внутренней организации, «грамматике», дискурс такого рода принадлежит «глагольному типу. Что это означает?

Энергия здесь, как помним, изначально отделена от энтелехии-сущности. Она имеет исключительно "деятельностную" природу, т.е. существует лишь в действии и не существует «сама по себе», в самодовлеющем устойчивом пребывании, что характерно для любой обычной сущности. «Не допуская... никакой субстанциализации или гипостазирования, она представляет собой не «имя», но «глагол», и в структуре события, а затем и во всем дискурсе, она выступает как предикат, «сказуемое»; тогда как в эссенциальных дискурсах их доминирующий сущностный принцип выступает как грамматический субъект, "имя", "подлежащее"»[2].

Новый дискурс рассматривает бытие-в-действии, бытие-в-деле, бытие как самоосуществленность, которое само по себе самоосуществленностью может и не являться. Энергия выступает как «вы-

[1] Там же. С. 56.
[2] Там же. С. 57.

сказывание о бытии», является глагольным высказыванием, говорящим не о том, *какое* (как в эссенциальном дискурсе), а о том, *каким образом* свершается бытие. Такое «высказывание» является еще предельно общим, нет никакого указания, каким образом это бытие свершается. Такое «бытие-действие» априорно включает в себя самые различные «способы свершения» бытия, и необходимо выяснить, как и каким образом эта априорная возможность «различных бытийных горизонтов в энергийном измерении» реализуется.

Для этого рассматривается язык событий. В классических эссенциальных дискурасах энергия выводит сущность-энтелехию к осуществлению. Событие здесь – изведение этой сущности, говоря языком Хайдеггера, в «пребывающее присутствие, в наличие». Его можно охарактеризовать как *событие обналичивания*.

Дискурс энергии, как и классический дискурс, также допускает события обналичивания, т.к. в многообразии возможностей-потенции всегда есть возможность *осуществления*, «возможность выступления в наличествование». Однако теперь – это «горизонт *обналичиваемого бытия-действия*». Наряду с этой возможностью, существует также горизонт необналичиваемого бытия-действия. Следует подчеркнуть, что речь идет не о двух понятиях энергии, но о едином понятии многообразной энергии – такой, что способна порождать «события различного онтологического содержания и статуса».

Такое свойство «онтологической неоднозначности» демонстрируется на примере «свободной» и «связанной» энергии, относящейся к природной, физической энергии. Философский анализ таких возможностей реализации энергии принадлежит В.В. Ахутину, отметившим в античной мысли «два пути»: «путь, ведущий к стихии и путь, ведущий к форме», и эти пути «приводят к двум понятиям энергии. Стихия, понятая как... начало движения, есть вечное, неизменно пребывающее изменение форм, трансформация. Это и есть действительное бытие, энергия стихии или стихия как энергия. Если же идти противоположным путем (который избирает Аристотель) и понять... начало движения как форму, эйдос, то «физически сущее» определяется как... формирование, в основе которого лежит энергийное бытие формы, ближайшим образом – ее самовоспроизводство»[1].

Хоружий констатирует далее, что горизонт обналичиваемых событий и есть горизонт «связанной» энергии, т.е. горизонт наличного бытия, где энергия, изводя сущность-энтелехию, оказывается

[1] *Ахутин В.В.* Цит. по: *Хоружий С.С* Род или... С. 58.

и связанной в некоторую форму. Но чем же тогда являются события со «связанной» энергией? Когда энергия не связана с сущностью, *деэссенциализована*, то она, как уже отмечалось в самом начале этого анализа, сближена с потенцией и выступает как «начинательное усилие». Она есть «не столько сформировавшийся акт, сколько лишь побуждение, побудительное движение; и не столько оформившееся движение, сколько чистый импульс, первый толчок или «росток» движения – вы–движение, вы-ступление из стихии потенции – к актуализации (впрочем, хотя и начинательное, но уже выступившее, отделившее себя от потенции отчётливо и определённо, ибо имеющее определённую энергию). Подобная энергия, как и событие, порождаемое ею, непричастны никакой форме никакому телосу; именно в них реализуется чистая деэссенциализованность, инаковасть всем эссенциальным началам»[1].

Далее Хоружий делает вывод, важнейший для всего последующего анализа. Такие деэссенциализованные события не имеют длительности, протяженности. «Событие может не иметь связи с формой лишь в том случае, если оно еще не обрело формы, если у него «не было времени сформироваться»: если же оно имеет длительность, у него с необходимостью возникает и форма, и другие элементы эссенциальности»[2]. Отметим сразу, что именно в этом месте у Хоружего при всей верности предшествующего и последующего анализов, наиболее слабое место, на чем мы ниже остановим свое внимание.

Что же означает – «событие не имеет длительности»? Это означает, «что оно имеет «бесконечно малую» длительность... В свою очередь, «бесконечная малость»... означает несоизмеримость с обычной, конечной протяженностью, какой обладает любой «интервал на оси времени», временной промежуток, интегрированный в обычную темпоральность наличного бытия»[3]. Вывод, который отсюда следует, весьма естественнен – не-длящиеся события исключены из временного порядка, из темпоральной структуры наличного бытия. Бытие таких событий дискретно, является отдельно сущим. Такой событие – «миг» принципиально единственно, неповторимо и невоспроизводимо. Обычная длительность является определяющим предикатом наличествования, присутствия. Если же событие не принадлежит горизонту наличного бытия, оно принадлежит иному онтологическому горизонту (и не исключено априо-

[1] *Хоружий С С.* Род или... С. 58.
[2] Там же. С 59
[3] Там же.

ри, что нескольким) – является *необналичиваемым событием*. Хоружий отмечает далее антропологический аспект таких событий: «смысл и содержание этого рода событий раскрываются вполне лишь в свете присутствия человека, играющего ключевую роль в онтологии»[1]. Этот вывод нам понадобится в дальнейшем, а сейчас остановим свое внимание на другом его важном замечании.

Философский анализ, рефлексия вскрывает факт давно известный из квантовой физики. Открывается сопряженность энергии и времени, в частности тот факт, что «чистая», «свободная» энергия исключает время как протяженность и пребывание. Далее делается вывод, что необналичиваемые события обладают всеми свойствами, которые ожидаются от виртуальных событий и горизонт таких событий пригоден для их описания.

В дальнейшем Хоружий останавливает свое внимание на таких необналичиваемых событиях, как события трансцендирования, что само по себе очень интересно, но, вообще говоря, далеко от целей нашего анализа. События трансцендирования, как и виртуальные события, являются одним из родов бытия-действия.

События трансцендирования характеризуются направленностью энергии на фундаментальные предикаты бытия, направлены на их радикальную трансформацию. В отличие от них виртуальные события являются «простыми необналичиваемыми событиями», лежат ближе к потенции и «чистой начинательности». «Они осуществляют наименьшее выступление из потенции, представляя собою как бы «минимальные события», сущие на пороге событийности как таковой... Если события трансцендирования можно рассматривать как преодоление наличествования, и в этом смысле, как своеобразные "события *сверх*-наличествования", то виртуальные события суть чистое умаление наличествовния, или "события *недо*наличествования"»[2].

Таким образом, вскрывается определенная структура бытия-действия. На месте одного и единого онтологического горизонта в именных дискурсах возникает три горизонта энергийной онтологии, располагающиеся, по Хоружему, в «онтической упорядоченности», но которые при этом образуют «совместный единый горизонт или измерение бытия-действия:

Событие трансцендирования
События наличествования
Виртуальные события»[3].

---

[1] Там же. С. 59.
[2] Там же. С. 64.
[3] Там же.

Подводя итоги этому анализу, можно констатировать, что в рамках дискурса энергии некие роды событий, интерпретирующиеся как некие онтологические горизонты, располагающиеся в измерении бытия-действия. Выводы такого рода дают лишь начальное и крайне неполное знание об онтологии такого рода в целом. К примеру, мы все еще не можем ничего сказать о свойствах и статусе виртуальной реальности. События трансцендирования, наличествования и виртуальные события предстают пока как набор никак не связанных элементов, лишь как некая «свободная структура», о которой известен лишь факт ее существования. Можно ли установить какую-либо связь? Как убедительно показывает Хоружий, для того чтобы продвинуться к цельной картине энергийной реальности, «взятой в ее связи и движении», необходимо учесть присутствие человека. Уже определяя события трансцендирования, Хоружему приходилось привлекать начала сознания и рефлексии.

Как он утверждает далее, человек, его присутствие означает наличие некоего фокуса, центра или источника, где «сходятся все конкретные образы данного бытия».

«Присутствие человека вносит в философский дискурс кардинальные изменения, характер которых можно расценивать как *переход в новую топику* этим присутствием изменяется картография дискурса, меняются его проблемные узлы (τοποι), возникает иная расстановка понятий и иная сеть их связей и отношений. И в первую очередь бытийная картина приобретает связное единство. В дискурсе энергии человек возникает как энергийный микрокосм; сущее, для которого осуществимы все роды событий и которое выступает, тем самым, как начало связности, Nexus, в целокупном бытии-действии»[1].

Бытие-действие человека Хоружий определяет как *бытие-бифуркацию*. Горизонты бытия-действия в этом дискурсе оказываются не параллельными, а сходящимися и бытие-действие человека есть «точка схождения этих горизонтов: оно всегда способно осуществиться как в событии трансцендирования, так равно и в событии наличествования, либо виртуальном событии»[2].

Положение человека отмечено особой топологией в измерении бытия-действия: «топологией, в которой бытие-действие являет собою “всюду присутствующее”, имманентное онтологическое разветвление (бифуркацию)»[3].

---

[1] Там же С 65
[2] Там же
[3] Там же

Это не единственная особенность положения человека в бытии-действии. Здесь Хоружий останавливается на других особенностях онтологической ситуации в топике человека, детально разрабатываемых им на протяжении ряда лет[1]. Речь идет о своеобразном онто-диалогическом процессе, который имеет непосредственное отношение к рассматриваемым нами виртуальным событиям.

Особое место в топике человека занимают энергии трансцендирования. Как уже отмечалось выше, они тесно связаны с присутствием человека, никак невозможны вне этого присутствия и включают в свою структуру акты сознания и рефлексии. Однако именно здесь обнаруживается коренное отличие этих событий от иных – источник энергии трансцендирования находится вне сферы присутствия человека, эти энергии действуют в человеке, но не зависят от него. Такая природа энергий трансцендирования инициирует *акт обращения*, при котором происходит фундаментальное изменение статуса этих энергий в той точке, где они действуют. Человек опознает их как энергии Иного, в терминологии Хоружего – энергии Внеположенного Истока. Это приводит к тому, что всю онтологическую ситуацию необходимо пересмотреть. Она становится двухцентровой, биполярной. «...Прежде человек – Nexus выступал как единственный энергийный фокус, центр и исток; но с обращением появился также и другой, Внеположенный Исток. Вследствие этого возникает радикальное отделение и противопоставление энергий трансцендирования как "энергий Иного".., – всем остальным энергиям человека, "здешнего истока"»[2]. Это разделение становится теперь критерием действительного онтологического различения в противоположность различия между энергиями наличествования и виртуальных энергий. Последнее есть не что иное, как различие между двумя родами «здешних» энергий, так что оно не оказывается истинным, полноценным онтологическим различием.

Последний вывод и означает, по Хоружему, «что в онтологии, учитывающей полностью особенности топики человека, виртуальная реальность не выступает как автономный род бытия, онтологический горизонт. Она опознается как своеобразный суб-горизонт в горизонте энергий "здешнего истока", представляя собою *не род, но недо-род бытия*»[3]. Это центральный вывод работы Хоружего: «Виртуальная реальность, – недо-выступившее, недо-рожденное

---

[1] См , напр *Хоружии С С* После перерыва Пути русской философии СПб Алетейа, 1994

[2] *Хоружий С С* Там же С 66

[3] Там же

бытие, и одновременно – бытие, не имеющее рода, не достигшее «постановки в род». Это – недород бытия в смысле таксономических категорий, равно как и в смысле рождающего бытийного импульса».

Таким образом, Хоружим обрисован общий «онтологический аспект виртуальной реальности», построен онтологический каркас, опирающийся на ту же самую аристотелевскую триаду, используемую нами при описании квантовых явлений. Можно высказать предположение, что эта схема является наиболее адекватной при описании всех явлений «полионтологической реальности», собственно каким и является, по нашему мнению, наше бытие.

Касаясь непосредственно виртуальной реальности, следует отметить, что в этой области все обычные философские понятия нуждаются в пересмотре. Возьмем, к примеру, понятие *возникновения*. В том контексте, который только что был рассмотрен, оказывается, что *виртуальные события не возникают и не могут возникнуть*. Действительно, *возникновение* непосредственно связано с энтелехией, есть *осуществление телоса*, цели, формы, но именно отсутствием всех этих эссенциальных форм и характеризуется явления виртуальной реальности. Однако, раз они все-таки «возникают», то становится ясно, что речь должна идти о совершенно новом, неклассическом типе возникновения. В свою очередь, обобщение понятия *возникновения* приводит с необходимостью к изменению понятий детерминизма и причинности (т.к. с очевидностью отсутствуют формальная и целевая причины). Необходимо также обобщать понятие темпоральности и т.д.

Ко всей этой работе можно приступить лишь при полной продуманности и проработанности всего основного концептуального аппарата, той сетки понятий с помощью которой возможно полное и непротиворечивое описание ***всех событий*** виртуальной реальности. Однако именно здесь обнаруживаются некоторые сложности и неясности, обнаруживаемые при критическом анализе предложенной схемы.

Сразу веже еще раз отметим, что из всех теоретических схем она отличается наибольшей обстоятельностью, продуманностью и проработанностью. Хоружим, по его признанию, обрисован только общий «онтологический аспект виртуальной реальности», построен онтологический каркас, позволяющий ее описать. Несмотря на то, что мы в целом разделяем такой триадный подход в описании ВР (в целом он идентичен той схеме, которая предложена нами для описания квантовомеханической реальности), целый ряд вопросов требует существенного уточнения.

Прежде всего, необходимо совершенно точно констатировать, как делает и Хоружий, что не «все существующее есть виртуальность». Указывать на столь очевидное положение приходится в связи с тем, что в последнее время под виртуальными реальностями стали понимать все что угодно – как продукты интеллектуального творчества – театр, литературу, музыку и кино, так и, например, наркоманию, психоз спортивных фанатов и поклонников очередной рок-звезды и многое, многое другое.

Очевидно, что при таком подходе под единое понятие подводятся разнородные социокультурных феномены, что размывает само понимание ВР, не учитывается его специфика и не удается должным образом провести его анализ. Далее, даже среди тех объектов, которые действительно можно отнести к объектам виртуальной реальности, необходимо провести совершенно четкую дифференциацию. Именно это не учитывается в должной степени абсолютным большинством авторов, в том числе и Хоружим.

Суть этого замечания легко понять, рассмотрев внимательно те примеры ВР, что рассматривает Хоружий.

Первый из них – это виртуальные частицы (ВЧ) в современной физике. Это один из теоретических объектов, в связи с которыми в свое время обсуждалась проблема физической реальности. ВЧ – это такие объекты в современной квантовой теории поля, наделенные всеми теми же характеристиками, что и реальные, «физические» частицы, но не удовлетворяющие некоторым существенным условиям и ограничениям на эти характеристики конкретно. Более точно – это такие частицы, которые имеют такие же квантовые числа (спин, масса, электрический и др. заряды), что и соответствующие реальные частицы, но для которых *не выполняется* обычная (справедливая для реальных частиц) связь между энергией E, импульсом p и массой m частицы: $E^2 = p^2 c^2 + m^2 c^4$.

Например, для виртуального фотона масса его необязательно нулевая, а энергия не является обязательно положительной. ВЧ характеризуются некоторым «мерцающим» бытием. Ни одна из них не существует тем образом, как обычные частицы, они не обладают бытием наличным, выступают, как бы на мгновение, из потенциальности, полностью никогда не актуализируясь. Это проявляется в так называемой «флуктуации» вакуума, зафиксированным экспериментально (напр., т.н. «лэмбовский сдвиг»).

Другой пример, которые уже также рассматривались – это компьютерные виртуальные реальности. Еще раз повторим, что они представляют собой особого рода образ реальности, формируемый в сознании с помощью современных компьютерных технологий.

Это психотехнический образ реальности, в котором, в отличие от обычных образов воображения, человек воспринимает себя как пребывающим в данной реальности и где он может тем или иным способом действовать.

Обычно считается, как мы уже указывали выше, что все эти типы ВР, как, например, рассмотренные выше, сущностно одинаковы. Однако можно легко показать их кардинальные различия.

Легко видеть, что виртуальные частицы, хотя и не «существуют» в обычном смысле и именно поэтому виртуальны, но, тем не менее, они обладают сущностью. Сущность дает ответ на вопросы: «Что есть вещь?», «Что такое есть этот объект?», т.е. выявляет его *чтойность*. С физической точки зрения понятие сущности для элементарных частиц выражается в таких ее параметрах, как масса, заряд, спин и т.д., т. е. в тех их свойствах, которые дают возможность их отличения друг от друга. Виртуальные частицы, несмотря на свое «недовоплощенное» состояние, обладают теми или иными физическими параметрами, т.е. они обладают сущностью. Другое дело, что их сущность и дает им именно такое «мерцающее», «недовоплощенное» существование.

Совсем иначе обстоит дело с компьютерными виртуальными реальностями. Здесь мы действительно вступаем, как и замечает Хоружий, в область не-аристотелева дискурса, область бытия парадоксального и неожиданного, что, по-видимому, и затрудняло до сих пор полноценный философский анализ этой реальности.

Здесь нельзя говорить о чистом несуществовании, о невидимости этой сферы. Человек, погружаясь в мир компьютерной виртуальности, легко в ней ориентируется и действует. Однако, несмотря на «существование» этой сферы, даже ее «осязаемость», она никакой сущностью, на наш взгляд, не обладает.

Более подробный анализ требует вспомнить, что же мы подразумеваем под сущностью, причем в смысле онтологическом, а не в гносеологическом, как рассматривалось это понятие выше.

Согласно античной традиции, реципированной позднее средневековой философией и логикой, а также и позднейшей метафизикой – сущность есть сущее, характеризующаяся самосущим, самодовлеющим бытием, бытием самим по себе (per se), в самом себе (in se), а не в чем-либо другом (носителе, субстрате, подлежащем), в отличие от бытия случайного, привходящего, акцидентального.

Компьтерные виртуальные реальности, с точки зрения этого определения, никаким самосущим, самодовлеющим бытием, бытием самим по себе, не обладают. Они требуют своего носителя, без него просто не существуют.

Парадоксальность такого бытия состоит в том, что «существует» то, *чего* по сути *нет*. Реальность такого рода не обладает сущностью, оно не-эссенциально. А раз оно не-эссенциально, то оно и не может актуализироваться, достигнуть состояния энтелехии, осуществленности. Это есть «бытие-действие» о котором говорит Хоружий, чистая область действования, которая никогда не обладает завершенностью, законченностью, и в этом смысле бес*цельна,* т.к. энтелехия и есть «телос», конец, цель вещи, которой тут как раз и нет.

Итак, если мы утверждаем о принципиальной неустранимости понятия сущности, по крайней мере, для виртуальных частиц, то вся схема Хоружего нуждается в корректировке. Это становится тем более заметно, что виртуальные частицы проявляются, в терминологии Хоружего, в бытии-действии, принадлежат горизонту необналичиваемых событий. Однако они, как и все квантовые объекты, совершенно не связаны с фактом «присутствия человека». И наоборот, связь компьютерных ВР с «присутствием» человека очевидна.

Далее, не столь очевиден вывод об отсутствии длительности для всех типов «необналичиваемых событий» [Хоружий, 1997. С. 59]. Для случая компьютерной ВР вполне можно говорить о времени, о длительности ее событий. Иное дело, что речь должна идти об иной темпоральности, *отличности* ее событий от событий обычной реальности, что и констатируется многими авторами. Вывод Хоружего верный для событий трансцендирования и событий, связанных с виртуальными частицами, не может быть так просто обобщен на все типы ВР. Следовательно, его схема нуждается в доработке, чтобы она была способна описать все типы виртуальной реальности.

Выше мы сделали вывод о необходимости введения понятия сущности. Его фактически использует и Хоружий, говоря постоянно об эссенциальных характеристиках объектов или, соответственно, о деэссенциальности. Если вспомним определение, то – сущность есть сущее, характеризующаяся самосущим, самодовлеющим бытием, бытием самим по себе (per se), в самом себе (in se), а не в чем-либо другом (носителе, субстрате, подлежащем), в отличие от бытия случайного, привходящего, акцидентального. Говоря только об ее «прямой и обоюдной» связи с энтелехией (см. выше), Хоружий до конца их не различает, что фактически приводит к их отождествлению. Однако, это не верно.

Во-первых, как нами уже указывалось, Аристотель чаще энтелехию соотносит с энергией, и характеризует эргон, энергию и энтелехию как родственные по смыслу. «Наряду с термином энтелехия и даже чаще Аристотель пользуется термином энергейя, но

с несколько иным оттенком. Энергейя обозначает переход потенции в ее реализацию, деятельность, акт; энтелехия – завершение этой деятельности» (Аристотель «Физика», кн. I)[1].

Далее, хотя энтелехия и есть «сущность, находящаяся в состоянии осуществленности» [Метафизика, 1039 a17], между ними имеется существенное различие. Энтелехия есть «вышедшее к цели, к концу, у завершенности». Но становится *что-то*, приходит к бытию то, чего в нем еще *не стало быть*. Это и есть сущность. В данной работе мы не будем исследовать диалектику сущности, связь ее с наличным бытием, лишь отметим определенную близость нашего взгляда к позиции А.Ф. Лосева[2]. При таком подходе сущность есть определенность бытия, но без самого бытия, «отражение бытия в иную область». Одно из известных определений сущности у Аристотеля дает его как το τι ην ειναι «тем, что было быть». Терминологически это близко к гегелевскому пониманию сущности. Wesen (сущность) указывает на прошедшее время: сущность есть как бы то, что было (gewesen). «такая связь сущности с прошедшим нисколько не случайна. Ведь что такое прошедшее? Прошедшее – то, что лишилось возможности быть в настоящем. Оно очень даже продолжает быть, но только не в качестве бытия, и в частности наличного бытия, но именно в качестве сущности. Вещи миновали, умерли, исчезли; но – осталась их сущность. И в качестве сущности они существуют и теперь, хотя в качестве бытия их теперь уже нет»[3]. Есть некий разрыв между сущностью и воплощенной вещью, и этот разрыв и дает возможность воплощения. Сущность, при таком подходе, трансцендентна бытию наличному. Уже δυναμισ является, как отмечалось нами выше, иным модусом бытия, отличным от бытия наличного, актуального. И еще в большей степени это касается онтологического статуса сущности. Сущность как раз есть то, что и «существует само по себе». Однако, «существование самого по себе» не относилась к области бытия наличного. Любая вещь, объект имеют свою сущность, но она не принадлежит «здешнему» горизонту, хотя и «здесь» воплощается, осуществляется, существуя «само по себе» лишь в инобытии.

Еще раз отмети, что в данной работе мы не преследуем цель развития диалектики сущности. Для наших целей достаточно констатировать изначальную «расщепленность», многомодусность,

---

[1] *Гайденко П П* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 283.
[2] См., напр : *Лосев А Ф.* Миф, число сущность. М : Мысль, 1994.
[3] *Лосев А.Ф.* Миф, число сущность. М.: Мысль, 1994. С. 466.

полионтичность бытия. Именно такая структура и позволяет описать непротиворечиво, ***единым образом*** многие явления – от квантовомеханических явлений до событий виртуальной реальности. Как результат всего нашего анализа выделим изначалную триадную структуру, обобщающую как наш первоначальный подход (при описании квантовых явлений), так и подход Хоружего (при описании виртуальной реальности)

ουσια – сущность, «чтойность» вещи

δυναμισ – возможность, потенциальность, потенция;

εντελεχεια – энтелехия, действительность, актуализованность,

ενεργεια – энергия, деятельность, действие, акт, ... осуществление.

Понятие ενεργεια выделено особо, т.к как она связывает все модусы бытия воедино. Выделяются три горизонта бытия и акт *деятельности* не дает им распасться, осуществляет их иерархичность. В квантовой механике, например, взаимодействие, измерение в частности, производимое наблюдателем, переводит *ненаблюдаемое*, и описываемое волновой функцией, в наблюдаемое, в то, что конкретно измеряется при проведении эксперимента.

Именно эта модель позволяет описать не только квантовые явления, но и существенно разные виртуальные события. Позволяет продемонстрировать, например, в чем различие между виртуальными частицами и компьютерными виртуальными реальностями. ВЧ обладают сущностью, их *логосы* (говоря языком античности) укоренены в бытии. Здесь отличие нашей позиции от позиции Хоружего. У него ВЧ принадлежат сфере «свободной энергии», она рассматривается деэссенцилизованной, выступает как «начинательное усилие». «Подобная энергия, как и событие порождаемое ею, непричастны никакой форме и никакому телосу; именно в них реализуется чистая деэссенцилизованность, инаковость всем эссенциальным началам»[1]. Но, спросим себя, если нет ***никакой*** формы, ***никакой*** сущности, то что же тогда выступает из потенции? Что и как описывается в квантовой электродинамике – если *нет ничего*? *Чему* мы придаем какие-то характеристики – заряд, массу и т.д. Мы вынуждены признать существование какой-то формы, какой-то сущности ВЧ. Их существование принадлежит, по нашей трактовке, сфере δυναμισ, не достигая при этом завершенности, не выходя к сфере бытия наличного. Компьютерная виртуальная реальность является *виртуальностью* в полном смысле этого слова. Здесь отсутствует сущность, форма, точнее присутствует *вирту-*

[1] *Хоружий С.С.* Там же. С. 58.

ально, пока присутствует носитель – компьютер и человек, Nexus, связующий оба онтологических горизонта.

Из нашего анализа следует и несколько иное понимание темпоральности, чем у Хоружего. У него «длительность – определяющий предикат наличествования, устойчивого пребывания, присутствия». Но, пребывая в компьютерной виртуальной реальности, например, в своем будущем доме, ходя по нему и намечая перепланировку, разве этим событиям мы не приписываем длительности? Да, здесь темпоральность иная, но отсутствует ли она вовсе? Вспомним определение ВР Ивана Сазерленда, приведенное в начале этой статьи. Он явно говорит, что время существует при пребываниив ВР. Время существует не только при обналичивании событий, не только при факте «обретения формы», но, на наш взгляд, является определяющим предикатом *изменения, движения* в самом широком смысле. Отсюда следует сущностная связь времени с изначальной *расщепленностью* бытия, его многомодусностью. Центральную роль при этом играет категория δυναμισ. Ведь как раз ее Аристотель ввел для описания движения, изменения, как промежуточную категорию, наряду с бытием и небытием, где времени ввести невозможно. Бытие в классическом его понимании не может быть связано с изменением, движением и может характеризоваться только вечностью. С понятием движения движением всегда неявно присутствует каким-то образом понятие небытия, что отмечалось в «Софисте» уже Платоном. С введением понятия δυναμις Аристотелю и удалось впервые описать реальную, добавим – изменяющуюся во времени, природу.

Аналитика времени является одной из труднейших в философии, не имеющей до сих пор удовлетворительного решения. Мы вовсе не претендуем на решение этой проблемы, тем более что этот вопрос значительно выходит за рамки данной работы. Однако, в заключение, не можем не отметить вывод, следующий из нашего анализа, связи времени с многомодусностью бытия, описать главнейшие свойства которого мы и стремились.

Главное, на наш взгляд, в такой онтологии – это идея полионтичности. В философии, даже современной, эта идея не нова. Она развивалась целым рядом мыслителей, например, известным русским философом и мыслителем М.М. Бахтиным, а также израильским философом М. Бубером. Именно они критиковали монологическую модель мира и сознания, как характерные для науки Нового времени, и характеризовали модель современного мышления как диалогическую. Идея диалогичности тесно связана с полионтичностью. Так, у Бубера реальный мир выступает как результат

диалога между человеком и Богом, принадлежащим разным модусам бытия; У Бахтина идея полионтичности связана с его знаменитой идеей полифоничности романов Ф.М. Достоевского.

Здесь как раз хотелось бы отметить роль русской философии в развитии идей подобного рода. В том или ином виде идею полионтичности бытия можно найти почти у всех русских философов, как блистательного «серебряного» века, так и последующего периода, где отметим, прежде всего, работы А.Ф. Лосева и С.С. Хоружего в последнее время. Все парадигмы, здесь развиваемые, были связаны главным образом с религиозной мыслью. Наш подход позволяет впервые обосновать идею полионтичности, опираясь на материал современной науки и техники. В свое время, именно наука на заре своего развития послужила тем базисом, на основе которого сформировалась классическая новоевропейская моноонтическая парадигма.

В настоящее время происходит поворот к полионтическим парадигмам, которые предлагаются независимо друг от друга множеством авторов. В рамках данных парадигм удается описать непротиворечивым образом многие явления, не ухватываемые классической парадигмой, сущностный динамизм явлений, их поливариантность, сценарность событий. Наряду с этими же особенностями, подход, предлагаемый нами, позволяет описать единым образом, казалось бы совершенно разнородные явления – от квантовых процессов до событий виртуальной реальности. Мы вводим лишь базовую систему понятий, позволяющую описать эти явления. Необходим более полный анализ, проработка многих еще не решенных вопросов. В частности, заслуживает, подчеркнем еще раз, большего внимания проблема времени, ее сущностная связь с идеей полионтичности.

Работа ставит также аксиологические и экзистенциальные проблемы. Так, если верен вывод Хоружего (и также разделяемый автором данной работы), о характере виртуальных реальностей как «недобытийных» структур, как реальности «умаленной и участненной», «сфере минимальной, пороговой событийности и энергетики», то это требует особенного внимания. Не есть ли обостренный интерес к виртуалистике симптом, по словам Хоружего, «энергетического упадка человека и мира – упадка не количественного, а качественного: убыли формостроительной воли и способности»? Все эти вопросы и нуждаются в дальнейшей разработке.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ (*В А Лекторский*) 3

ЧАСТЬ 1. Современная эпистемология в составе философии и когнитивных наук

В.А. Лекторский
Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем 5

И.Т. Касавин
Критерии знания: собственно эпистемические или социальные? 50

Е.Н. Князева
Эволюционная эпистемология· современный взгляд 62

М.А. Розов
Теория познания как эмпирическая наука 90

А.М. Анисов
Формальная эпистемология Проблемы реальности и истины 124

Н.М. Смирнова
Эпистемология жизненного мира эвристический потенциал и когнитивные границы 160

Б.И. Пружинин.
Наука и эпистемология в «цивилизации знания» 189

Е.Л. Черткова
Проблема когнитивного смысла и культурной ценности науки 199

ЧАСТЬ 2. Проблемное поле современной эпистемологии

Д.И. Дубровский
Субъективная реальность и мозг. К вопросу о полувековом опыте разработки «трудной проблемы сознания» в аналитической философии 229

Е.А. Мамчур
Эпистемологический релятивизм. гносеологические истоки 273

Л.А. Маркова
Смена базовых оснований философии науки 296

Е.Н. Князева
Телесное и энактивное познание. новая исследовательская программа в эпистемологии 315

Н.С. Автономова
Эпистемология сквозь призму языка:
диалог, понимание, перевод 352
Е.О. Труфанова
Социальный конструкционизм в теории познания:
истоки, проблематика, современный потенциал 369
И.П. Фарман
Язык и действие (теоретико-познавательный
и социально-культурный аспекты) 401
Г.Д. Левин
Номотетический и идиографический методы познания. Современный
взгляд 445
Н.Т. Абрамова
Уподобление: от истории понятия «подобие»
до уточнения смысловых границ 472
А.Ю. Севальников
Триадная модель в описании виртуальной реальности 512

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph ras ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Эпистемология: перспективы развития

Ответственный редактор *В А. Лекторский,*
ответственный секретарь *Е О Труфанова*

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 15.08.2011.
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,5. Уч.-изд. л. 32,4. Тираж 1000 экз. Заказ 2174.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.