

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПОЗНАНИЕ И СОЗНАНИЕ
В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

Часть 2

Москва
2014

УДК 165.0
ББК 15.13
П 47

Редколлегия:

академик РАН *В.А. Лекторский* (ответственный редактор),
кандидат филос. наук *С.В. Пирожкова*

Рецензенты

доктор филос. наук *Н.М. Смирнова*
доктор филос. наук *В.П. Филатов*

П 47

Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. – Часть 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.А. Лекторский. – М. : ИФРАН, 2014. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0280-5.

Книга представляет собой продолжение проводимого коллективом авторов исследования проблем эпистемологии и философии сознания в контексте интеграции знаний, подходов и методов разных дисциплин. Анализируются вопросы, связанные с эволюцией человека и биологическими предпосылками кризисных явлений в современном обществе, соотношением биологического и социального при формировании и функционировании человеческого Я, развитием прогнозирования и новыми подходами к предвидению и проектированию. Достоинства и трудности междисциплинарного подхода выявляются при рассмотрении современного положения в научных исследованиях, в частности проблем воспроизводимости и ценности научного знания, уместности метода реконструкции в отдельных областях гуманитарной науки, оппозиции «сциентизм–антисциентизм», а также анализе нормативного знания и проблемы счастья. Помимо этого демонстрируется актуальность ряда ранее выдвигавшихся философских концепций и идей в контексте современных междисциплинарных изысканий.

ISBN 978-5-9540-0280-5

© Коллектив авторов, 2014
© Институт философии РАН, 2014

Предисловие

Книга, предлагаемая вниманию читателя, продолжает исследования эпистемологии и философии сознания в междисциплинарном контексте. Сегодня необходимость такого подхода не вызывает сомнений, т. к. именно на анализ познания и сознания ориентированы современные науки о человеке, прежде всего когнитивные науки, переживающие настоящий бум в своем развитии. При этом традиционные философские проблемы приобретают особую актуальность, а способы их постановки и решения подвергаются новому осмыслению.

В обозначенном контексте авторы исследуют проблемы биологической основы познания и сознания, асимметрии познания и преобразования мира, с одной стороны, и самопознания – с другой (Д.И.Дубровский), сложного отношения биологических и социально-культурных факторов в процессах возникновения и функционирования *Я* (Е.О.Труфанова). В этой связи дается обоснование концепции субъективной реальности как особого рода информационной конфигурации, анализируются современные теории «врожденности» *Я*, нарративно-коммуникационные и конструктивистские подходы к этому феномену.

Отдельное внимание уделяется изучению взаимоотношения познания, прогнозирования и проектирования – проблеме, которая стала особенно актуальной в связи с популярными сегодня идеями трансформирования человеческой телесности и психики и концепцией трансгуманизма. Анализируется так называемый форсайт-подход к прогнозированию и его взаимоотношения с проектированием (С.В.Пирожкова), разбирается возможность переноса разума на небиологические самоорганизующиеся системы (Д.И.Дубровский).

Особое место в коллективном исследовании занимает разработка проекта культурно-исторической эпистемологии как междисциплинарного анализа познания в контексте взаимодействия философии, филологии, истории и психологии (Б.И.Пружинин, Т.Г.Щедрина). Также анализируются различные возможности научного понимания социально-гуманитарного знания в его взаимоотношении со знанием точным и естественнонаучным, рассматривается судьба дилеммы «сциентизм–антисциентизм» в современном контексте (Н.С.Автомова).

В фокусе интереса оказываются, кроме того, нормативное знание и особенности нормативного познания как специфической разновидности практической рациональности, исследующиеся во взаимоотношении эпистемологии, философии морали и юридической науки (И.П.Фарман).

Еще одним важным направлением коллективного исследования становится анализ некоторых ранее выдвигавшихся концепций познания и сознания, в частности, теорий Н.О.Лосского и А.Ф.Лосева о непосредственном знании (Н.Т.Абрамова) и идей К.Ясперса о сознании (Н.С.Мудрагей), демонстрируется их актуальность в контексте современных междисциплинарных подходов. Наконец, предпринимается попытка понять такую вечную проблему философии, как проблема счастья, в единстве эпистемологии, теории морали и психологии (Г.Д.Левин).

Таким образом, тематика книги разнообразна и в то же время едина. Все авторы стремятся осмыслить традиционные проблемы эпистемологии в том новом ракурсе, который создан современным социально-культурным контекстом и развитием науки, прежде всего развитием наук о человеке, познании и сознании. Авторы пытаются включиться в острую дискуссию, которая идет сегодня вокруг этих проблем, и надеются на то, что читатель воспримет публикуемые в настоящей книге статьи именно в таком качестве.

В.А. Лекторский

Д.И. Дубровский

Биологическая основа познания и антропотехнологическая эволюция

Проблема связи биологического и социокультурного в тех или иных проявлениях проходит красной нитью сквозь всю историю философии и научного познания. Она тесно связана с проблемой «сознание и мозг», требует осмысления биосоциальной природы человека, рассмотрения обусловленности его познавательной деятельности биологической организацией, более того, влияния последней на формы общественного устройства. Я ограничусь лишь несколькими аспектами этой широкой и многоплановой темы, которые касаются анализа познавательной деятельности и связаны с проблематикой антропотехнологических преобразований, остро поставленной нынешней, переломной фазой развития человечества – неуклонным нарастанием глобальных проблем нашей потребительской цивилизации, антропологическим кризисом, быстрыми темпами технологических преобразований человека и социума. Все это обуславливает и новый, постнеклассический этап развития философии, который существенно изменяет панораму ее проблематики, требует преодоления ряда привычных концептуальных клише, ставит принципиально новые вопросы и формирует, пусть пока медленно, адекватные познавательные средства для их анализа и решения.

1. Недооценка фундаментальной зависимости познавательной деятельности от биологической самоорганизации

Очевидное качественное различие человеческого познания и образа жизни от того, что мы наблюдаем у животных, всегда служило основанием для вознесения человека на пьедестал «венца творения». Никто из научно ориентированных мыслителей, конечно, не отрицал существенной биологической обусловленности антропогенеза, преэмптивности и зависимости познавательных способностей человека от предшествующих этапов эволюции. Однако в философии и общественном сознании сложились устойчивые клише, которые упрощали содержание биосоциальной проблемы, препятствовали глубокому ее осмыслению. Это во многом обусловлено устоявшейся жесткой альтернативой «социокультурного» и «биологического» как высшего и низшего, недостаточным, весьма ограниченным пониманием сложности биологической самоорганизации и гигантского *информационного опыта*, накопленного биологическими системами за миллиарды лет эволюции, того опыта, который в неявном виде лежит в основе нашей психической деятельности. Это касается и эффективности способов управления чрезвычайно сложной биологической системой, которые обеспечивают жизнедеятельность человека, хотя осуществляются за порогом его сознания, а чаще – за порогом его *знания*. Не говоря уже о головном мозге, возьмем для примера кровеносную систему человека. В каждом из нас смонтировано 100 000 км сосудистых русел. И эта чрезвычайно сложная динамическая система эффективно управляется в постоянно изменяющихся условиях жизнедеятельности. Но ведь это лишь одна из многих подсистем целостного организма. И если она дает сбой, то индивид теряет свое социальное качество. Приведенный простой пример призывает задуматься над тем колоссальным массивом «умений» и «информационных компетенций», которые свойственны организму как самоорганизующейся системе и которые пока во многом остаются недоступными для познания; хотя именно за последние десятилетия наука сделала серьезные шаги в этом направлении.

Биологическое первично, а социальное – вторично, производно, возникло из биологической самоорганизации, зависимо от нее. Это фундаментальное обстоятельство, столь очевидное, недо-

статочно осмысливается в своих глубинных отношениях. Остается в тени то, что все наши основные ценности и экзистенциальные смыслы так или иначе биологически обусловлены (ниже я остановлюсь на этом подробнее). Но ведь именно они задают и ограничивают спектр наших познавательных возможностей и целей деятельности. Человеческий разум постоянно раздвигает этот спектр, но устремляясь и проникая в глубины мироздания, он все более убеждается в своей земной (и, что почти то же самое, – биологической) ограниченности.

До появления социума биологическая самоорганизация существовала и развивалась на Земле миллиарды лет. На этом фоне возникновение человека, история земной цивилизации – краткое мгновение, хронотоп принципиально иного порядка. Социальная самоорганизация, будучи вначале ничтожной по своей деятельной способности, развивалась исключительно быстрыми темпами, обретала энергетическую мощь, способную во все большей степени разрушать экологическую систему Земли, нарушать физические условия ее существования. В этом причина неуклонно углубляющегося экологического кризиса и других глобальных проблем. Ясно обнаружилась парадоксальная ситуация, когда человек, являясь биологическим существом, разрушает земную жизнь и тем самым самого себя. Этот парадокс требует глубокого теоретического анализа.

Общепризнано, что наша потребительская цивилизация идет в тупик. Но знание этого не изменяет траекторию ее развития. Почему же до сих пор не выработаны обоснованные знания о действенных способах противостояния этому гибельному пути? Почему наша познавательная способность пасует перед этой судьбоносной проблемой? Разумеется, на этот счет есть множество соображений, гипотез, мнений, сетований, увещаний. Но нет достаточно четкого знания и обоснованного проекта действий, а главное, пока нет социального субъекта, обладающего волей и силой духа для познания и решительной деятельности в этом направлении. Как ни странно покажется на первый взгляд, но в такого рода слабости, заторможенности познания и социальной активности, вытеснении из сознания перспективы антропологической катастрофы также проявляется биологическая обусловленность познания и деятельности.

2. Субъективная реальность как продукт биологической эволюции

Качество субъективной реальности – неотъемлемая и специфическая черта психики и сознания. Наличие ощущений, восприятий, представлений, эмоций – необходимое условие всякой познавательной деятельности и поведения сложной живой системы. Субъективная реальность – первоисточник всякого знания. Если говорить только о человеке, то любое знание (истинное или ложное), прежде чем оно обретет интерсубъективный статус и адекватные объективации в языке, непременно возникает в форме явлений субъективной реальности того или иного индивида. Знание является персональным, выражается вначале в отчетах от первого лица *для себя*, формируется в контурах аутокоммуникации и лишь потом поступает во внешние коммуникации, для Других. Особенно четко это проявляется, когда имеется в виду процесс возникновения нового знания. Творческие прозрения, все великие новации рождались в умах отдельных индивидов. Все опредмеченные в культуре когнитивные и ценностные категории, формирующие мышление, так или иначе выступают в форме субъективной реальности, несмотря на то, что они способны существовать и существуют в несознаваемом (арефлексивном, диспозициональном) виде. Динамическая ценностно-смысловая структура субъективной реальности представляет собой сознательно-бессознательный контур информационных процессов, в котором разнообразные явления субъективной реальности охватываются, упорядочиваются, управляются (в определенных пределах) нашим Я¹.

Нет сомнений, что у животных есть субъективная реальность и что она тем сложнее, чем выше стоит животное на эволюционной лестнице. Разумеется, субъективная реальность животных существенно отличается от человеческой. Однако ее суть – *способ виртуального отображения и управления* – носит фундаментальный характер, является общей для нас и животных, определяет широчайшие возможности разума, развивающегося на биологической основе, но вместе с тем и его ограничения. Почему и как возникло в ходе эволюции качество субъективной реальности (а значит, психика и сознание)?

Теоретически мыслимо во Вселенной возникновение других видов разума – как по его ценностно-смысловому, экзистенциальному содержанию, так и по своему носителю. Вовсе не обязательно связывать возникновение разума только с его биологической основой, как это произошло на Земле. Более того, даже на биологической основе мыслимы иные варианты разума, точно так же, как и другие типы высокоорганизованных организмов. Об этом свидетельствуют соображения Ф.Крика, одного из первооткрывателей генетического кода: «Но если, – говорит он, – в каких-то других мирах и вправду существует жизнь и если даже эта жизнь использует, как здесь, белки и нуклеиновые кислоты, чего мы ни в коем случае не можем утверждать, то очень возможно, что код там существенно отличается от нашего... Как и сама жизнь, генетический код – это не аспект внешней природы вещей, а, во всяком случае отчасти, следствие случайности»². Код определяется взаимосоответствием между определенным адаптором и определенной аминокислотой, «существующий вариант этого взаимного соответствия определился на очень раннем этапе эволюции и, вероятно, выбор в его пользу был случайностью»³. Возможными были, оказывается, разные варианты формирования живой системы.

Но стать генетический код иным, это кардинально бы повлияло на ход биологической эволюции, на внешний вид, структуру и функциональные возможности живых существ. Неизвестно, появились ли бы тогда субъективная реальность, психика, человек?

Мысль Крика важна в том отношении, что она, во-первых, жестко не связывает функции живой системы с их наличными носителями и, во-вторых, подчеркивает фактор случайности в фундаментальных исторических новообразованиях, в том числе в продуктах биологической эволюции.

Возникновение качества субъективной реальности – находка эволюции, отвечавшая назревшим проблемам биологической самоорганизации. Каковы были эти проблемы и причины порождения нового типа информационных процессов в форме субъективно переживаемых состояний, выполняющих жизненно важные функции?

Моя гипотеза, которую я уже высказывал⁴, но здесь хотел бы представить в несколько более развитом виде, состоит в следующем. Суть вопроса связана с возникновением в ходе эволюции многоклеточных организмов. Встала кардинальная задача созда-

ния эффективного способа поддержания целостности такого организма и управления его поведением, от чего зависело его выживание. Ведь многоклеточный организм представляет собой сложную самоорганизующуюся систему, состоящую из сравнительно простых самоорганизующихся систем, каковыми являются отдельные клетки. Последние обладают своей довольно жесткой программой, «отработанной» эволюцией в течение многих сотен миллионов лет. Но теперь она должна согласованно функционировать с общеорганизменной программой, «служить» ее целям, как и наоборот. Это – весьма сложная задача, решение которой требовало нахождения оптимальной меры *централизации* и *автономизации* контуров управления, меры, способной обеспечить сохранение и укрепление *целостности* сложной живой системы и ее эффективного функционирования во взаимодействиях с непрерывно изменяющейся внешней средой. Имеется в виду такая мера централизации управления, которая не нарушает фундаментальных программ отдельных клеток, и такая мера автономности их функционирования, которая, существуя наряду с *кооперативными* и *конкурентными* способами их взаимодействия между собой, не препятствует их содружественному участию в реализации программ целостного многоклеточного организма. Разумеется, здесь так или иначе возникает противоречие «интересов», которое должно разрешаться в «интересах» выживания организма. Эта мера централизации была достигнута благодаря возникновению *психического управления* как нового вида *информационного управления* (подробнее о нем будет сказано далее).

Успешное централизованное самоуправление (т. е. организация и осуществление поведения, действий, достигающих жизненно значимых целей) требует адекватного отображения внутренних процессов в организме, в его многочисленных самоорганизующихся элементах и подсистемах, причем как отображения их текущего баланса, так и состояний в отдельных структурах. И оно требует эффективного текущего управления внутренними процессами, от которых зависит поведение целостного организма, постоянного «подстраивания» тех или иных параметров интегральных и локальных изменений во внутренней среде организма (энергетических, информационных) для осуществления его действий во внешней среде.

Таким образом, для поддержания целостности, жизнеспособности многоклеточного организма (и, следовательно, его эффективного поведения, связанного с передвижением в многообразной и динамичной среде) необходима согласованная реализация следующих интегральных функций: 1) *отображение внутренней среды*, внутренних состояний организма, 2) *управление* этими внутренними процессами, 3) *отображение внешней среды* организма и собственного поведения, следовательно, 4) *отображение себя* как выделенной из среды целостности, 5) *управление поведением*, действиями во внешней среде, а значит, 6) *управление собой*.

Эти шесть интегральных функций представляют специфические информационные процессы, которые осуществляются одновременно, обеспечивая жизнедеятельность организма. При этом всякий акт отображения внешнего объекта (ситуации) непременно предполагает и включает в той или иной степени отображение внутренних состояний организма и отображение себя как целостности и выделенности («самости»). Такое триединство относится и к актам управления (т. е. управлению внешними факторами, внутренними процессами и собственной «самостью»).

Описанная многоплановость информационных процессов требует постоянной интеграции, которая и служит основой психического отображения и управления. Повторю, что речь идет о таких многоклеточных организмах, которые активно передвигаются во внешней среде, пребывают в постоянно изменяющейся ситуации. А это требует быстрого восприятия внешних изменений, быстрого извлечения нужной информации из памяти, быстрых оценок и решений, высокой оперативности действий. У организмов с минимальной двигательной активностью, прикрепленных к одному месту, каковыми являются растения, психика не развивается.

Новейшие исследования систем «зеркальных нейронов» показывают теснейшую связь в ходе эволюции *моторных и когнитивно-управленческих функций*, что косвенно подтверждает возникновение и развитие психики именно у тех сложных организмов, которые активно передвигаются во внешней среде⁵. Отсюда и столь очевидная каузальная способность наших субъективно переживаемых состояний (информации в форме субъективной реальности) непосредственно и мгновенно *производить действия и управлять ими* (включая их энергетическое обеспечение и его регуляцию). На этом

фоне бросается в глаза минимальная способность непосредственного психического управления внутренними органами и процессами, которые в подавляющем числе случаев осуществляются «автоматически», «в темноте» (впрочем, у человека при определенных тренировках эта минимальная способность может возрасти).

Теперь – главный вопрос: почему у таких организмов на уровне управления целостным поведением и, следовательно, на уровне их целостного самоотображения информация стала выступать в форме явлений субъективной реальности?

Важно еще раз подчеркнуть, что явления субъективной реальности представляют собой качественно более высокий уровень интеграции информационных процессов в функционировании сложной самоорганизующейся системы и, соответственно, *специфический способ их «представленности» (репрезентации) для ее управляющих регистров.*

Возьмем сравнительно простой пример – ощущение красного. Оно представляет собой результат интеграции множества продуктов анализа и синтеза информации, осуществляемых в сетчатке глаза и затем в многочисленных структурах головного мозга. Это, так сказать, итоговый результат функций обнаружения значимого сигнала, его опознания, различения, обработки, перекодирования в разных инстанциях мозга и оценки *на уровне «самости»*. Каждая из перечисленных функций уже сама по себе представляет сложные информационные процессы со своими аналитическими и синтетическими продуктами, но лишь их итоговый результат значим для целостной реакции организма и может быть использован для управления поведением. Ощущение красного и есть такой итоговый результат – адекватное отображение одного из значимых физических параметров внешней среды. При этом субъективно переживаемое качество *«красное» есть информация* об определенной длине волны: она строго соответствует данному объекту, есть его чувственный знак, и в остальном не имеет с ним ничего сходного, общего – как всякий знак (так же как, в свою очередь, слова «красное» и «red» не имеют ничего общего с переживаемым ощущением красного).

Такой способ репрезентации («представленности») информации включает помимо отображения определенного объекта внешней среды также и качество принадлежности этой информации данному индивиду. Это *качество принадлежности* реализуется на уровне «са-

мости» и выражается двумя свойствами: 1) данностью информации в «чистом» виде (информация необходимо воплощена в своем мозговом носителе, но он совершенно не ощущается, не отображается нами, информация дана здесь непосредственно, сама по себе, т. е. в ощущении красного нам дана информация о некотором объекте и информация об этой информации, не более того; это и означает данность информации в «чистом» виде); 2) способностью оперировать этой «чистой» информацией, т. е. *информацией об информации*, в весьма широком диапазоне; лишь некоторые виды явлений субъективной реальности (болевые ощущения, эмоции и др.) не поддаются или плохо поддаются непосредственному произвольному управлению.

В ходе эволюции многопланово развиваются способности оперирования информацией об информации, нарастает многоступенчатость такого рода операций, что позволяет, обобщая опыт, виртуально выходить за рамки текущей ситуации, развивать способность «пробного» и «отсроченного» виртуального действия, прогнозирования, построения моделей потребного или опасного будущего. ***Субъективная реальность – первичная форма виртуальной реальности.*** Она получает мощное развитие в процессе антропогенеза, формирования языка, новых видов производственной и социальной деятельности.

Состояние субъективной реальности знаменует появление в ходе эволюции нового типа деятельной активности. Это состояние бодрствования, внимания, постоянной готовности к немедленным действиям, состояние поиска, зондирования опасности и субъективно опосредованного отправления жизненно важных функций (например, при поиске полового партнера, обустройстве жилища и т. п.). Оно является *актуальным и непрерывным* в данном интервале, осуществляется *здесь и сейчас*, представляет собой «текущее настоящее». Это – активированная и *значимая сейчас* в контуре «самости» информация (по сравнению с той, которая хранится в памяти и вообще находится на неосознаваемом уровне, в «темноте», как например, при глубоком сне); она готова к немедленному использованию для управления. Здесь информационный процесс идет в данном интервале (под контролем «самости»), так сказать, линейно, в одном сравнительно узком направлении, но зато может обладать чрезвычайно высокой оперативностью, подчиненной актуализованной в данный момент потребности, цели.

В отличие от этого информационные процессы, идущие в «темноте», многомерны, осуществляются параллельно, во многих «содержательно» различных направлениях и на разных уровнях живой системы, и этим объясняется их чрезвычайная «мощность», превосходящая на много порядков информационные процессы, идущие «на свету». Тем не менее в актуально-оперативном плане программа поведения определяется и реализуется именно информацией в форме субъективной реальности. При этом, конечно, мы отдаем себе отчет, что психическая деятельность представляет собой неразрывный сознательно-бессознательный динамический контур информационных процессов.

Все это, в принципе, относится ко всякой психической организации, с учетом того, что лучше говорить не о сознании, а о субъективной реальности животных. Но у них, так же как и у нас, имеют место сложные информационные процессы, идущие в «темноте», т. е. на своего рода «бессознательном» уровне. Безусловно, у высших животных многоступенчатость производства информации об информации гораздо ниже и уже, чем у человека. Им нельзя приписывать свойственные нам абстрактное мышление, самосознание, присущую нам практически неограниченную свободу движения любых «содержаний» в сфере субъективной реальности, способность производить в мысли, воображении, мечтах и грезах не только ценные творческие продукты, но и всевозможные химеры, «воздушные замки», нагромождения низменной серости, нелепости и абсурда.

У животных, несмотря на их способность решать сложные когнитивные задачи, содержательный и оперативный диапазон субъективной реальности неизмеримо уже и «практичнее». Они не болеют шизофренией, у них не бывает внутреннего разлада между их субъективным миром и собственной телесностью и в целом – объективной действительностью, той роковой амбивалентности побуждений и смыслов, которые столь знакомы нам, людям.

Здесь следует подробнее сказать о «зеркальных системах» головного мозга высших животных и человека, исследования которых открывают новую страницу в понимании психической деятельности и явлений сознания. Эти исследования показали, что когда человек видит действия другого или даже только представляет их себе, у него активируется мозговая нейродинамическая система, которая способна воспроизвести его собственное аналогичное действие.

Это состояние именуется «потенциальным действием», «моторным знанием» и определяет первичные процессы категоризации восприятия, идентификации и классификации, «обеспечивает фундамент, на котором в дальнейшем будет возведено здание перцептивного опыта, источника семантической категоризации»⁶. Как подчеркивают Дж.Риццолатти и К.Синигалья, «оно играет решающую роль при построении значений объектов. Без этого большинство так называемых когнитивных функций высшего порядка не могло бы существовать»⁷. Аналогичным образом зеркальные системы, активируя соответствующие висцеромоторные процессы, обеспечивают непосредственное понимание эмоциональных состояний другого, понимание наших социально значимых взаимодействий с окружающими людьми. И важно отметить, что это понимание наступает «прежде, чем оно будет опосредовано какими-либо концептуальными или языковыми средствами»⁸.

В этой связи уместно привести слова авторов вступительной статьи к цитируемой выше книге Дж.Риццолатти и К.Синигалья психологов Р.И.Мачинской и М.В.Фаликман: «Часто, анализируя поведение человека, мы говорим, что оно обусловлено социальными факторами, но почти никогда не думаем о том, что даже такое социальное явление, как общение между людьми, может быть обусловлено биологическими факторами, связанными с работой мозга. Настало время узнать больше о биологической природе “социального” в человеке и прочесть эту книгу»⁹.

Мы унаследовали от животных фундаментальные свойства психики, позитивные и негативные потенциалы субъективной реальности. В условиях обостряющейся экологической проблемы и глобального кризиса земной цивилизации в высшей степени актуально глубже осмыслить особенности и следствия биологической обусловленности нашей познавательной и преобразовательной деятельности.

3. Фундаментальная асимметрия в познавательной и преобразующей деятельности человека

Суть этой асимметрии в том, что познавательная и преобразовательная деятельность человека *направлены преимущественно во внешний мир*, в то время как вектор самопознания и самопреоб-

разования сильно укорочен (последнее несопоставимо с внешней активностью как по масштабам и результатам, так и по затрачиваемым силам и средствам)¹⁰. Будучи нашим биологическим наследием, она сформировалась в процессе антропогенеза, неуклонно углублялась на протяжении всей истории человечества и ныне угрожает самому его существованию.

Нетрудно, однако, увидеть необходимую *зависимость познания внешнего мира* (в отношении его целей, способов и результатов) *от самопознания*. Слабость последнего влечет неподлинные цели познания и преобразования внешнего мира, сужает диапазон творческих возможностей, ведет к нарастанию негативных последствий деятельности и к явному абсурду, ибо слишком уж часто человек не ведает, что творит, а если ведает, что творит зло, то не может остановиться, побороть свои эгоистические устремления и свое *слабоволие*. Отсюда и существенная роль самообмана в структуре сознания как фактора компенсации ограниченности знания и слабости воли.

Указанная асимметрия привела к основным кризисным состояниям нашей цивилизации (прежде всего к экологическому кризису). Она на протяжении веков обуславливала соответствующую направленность научного, технического и социокультурного развития.

Эта фундаментальная асимметрия имеет глубокие и мощные биологические корни. Развитие психики в течение сотен миллионов лет эволюции создало возможность детального, многопланового и оперативного отображения *внешней среды* обитания животного, соответствующего его жизненным задачам (поиск и добыча пищи, взаимодействие с особями своего вида, спасение от угроз со стороны многочисленных врагов и от неблагоприятных физических воздействий и т. п.). В то же время психика животных позволяет лишь суммарно и лишь в отдельных фрагментарных проявлениях отображать *внутреннюю среду*, внутреннюю деятельность организма. Это вполне объяснимо.

Внешняя среда нестабильна, чревата неожиданными изменениями, грозящими гибелью, требует немедленного адекватного отображения и быстрой реакции. Внутренняя среда же относительно стабильна в смысле основных механизмов саморегуляции; управление ею на клеточном, органном и межорганном уровнях тщательно отработано в ходе эволюции, совершается как бы в ав-

томатическом режиме, надежно скоординировано с характером внешних действий. Соответственно, психическая активность животного, его действия целиком устремлены во внешний мир; эта активность лишь в крайне малой степени обращена во внутрь.

Таким образом, психика животного, его деятельная активность обнаруживает явную асимметрию. И это для него естественно ввиду того, что его потребности постоянны, четко ограничены генетической программой, а тем самым заданы значимые объекты его среды, цели и способы действий. Энергетика воздействия животного на внешнюю среду минимальна, практически не меняется, она не нарушает экосистему, а, наоборот, служит фактором поддержания ее самоорганизации.

У человека же в силу определенных генетических новаций, возникших в антропогенезе, взаимодействие со средой качественно изменилось. Вместе с производственной деятельностью все сильнее давал о себе знать быстрый рост потребностей. На развитых ступенях социума мы видим сложившийся параноидальный круг: еще больше производить, чтобы еще больше потреблять, чтобы еще больше производить... Из него не видно выхода. Это означает все большее потребление ресурсов Земли, которые ограничены, все большее разрушение экологической системы и физической среды. Человек со своим сознанием, хотя и представляет качественно новый уровень развития психики, наследует и сохраняет ее глубинные биологические свойства. Сознание изначально несет в себе указанную асимметрию и усиливает ее. При рассмотрении истории земной цивилизации бросаются в глаза мизерные результаты самопознания и самопреобразования по сравнению с познанием и преобразованием внешней среды. Человек, будучи социальным существом, обладая сознанием, *продолжает действовать как животное*, ибо сохраняет свойственную биологической системе главную направленность активности во внешний мир, но использует уже небιологические (технические) средства, превышающие на много порядков энергетику биологического воздействия. Последствия этого очевидны – глобальный кризис земной цивилизации.

Здесь надо хотя бы кратко коснуться вопроса о понятии природы человека, которое давно используется в философской литературе. Под природой человека понимают комплекс устойчивых

свойств социального индивида, которые воспроизводятся у всех народов во все эпохи. Эти свойства выражают потребности, интересы, влечения, склонности, способности, типические характеры, формы поведения и деятельности человека. Чтобы увидеть инвариантность этих свойств по отношению к различным народам и эпохам, достаточно познакомиться с сохранившимися сведениями о людях Древнего Египта и Месопотамии, прочесть внимательно «Историю Рима» Тита Ливия или «Характеры» Теофраста, «Историю Флоренции» Н.Макиавелли или «Опыты» М.Монтеня. Мы видим всюду очень сходные характеры, страсти и интересы, человеческие типы и образцы поведения. Все это указывает на их биологическую обусловленность. Они формируются на основе генетических факторов и варьируются под влиянием внешних условий – физических и социальных.

Исторический опыт свидетельствует, что проекты радикального улучшения общественного устройства всегда упирались в проблему изменения природы человека, таких негативных ее свойств, как неумное потребительство, агрессивность к себе подобным, чрезмерные эгоистические устремления. В природе человека заключены и альтруистические свойства, которые также биологически обусловлены и играют важнейшую роль в социальной самоорганизации¹¹. У человека они составляют опору нравственности и высоких ценностных ориентаций. Однако сравнительно устойчивый баланс альтруистических и эгоистических свойств в природе человека (т. е. у массового человека, в массовом сознании) способен нарушаться в экстремальных ситуациях, создавать решительное преобладание агрессивных и эгоистических устремлений и, как свидетельствует исторический опыт, оказывается недостаточным для кардинальных общественных переустройств. Примером тому может служить крах коммунистического проекта в СССР, который обнаружил «нехватку» альтруизма у массового человека, несостоятельность силовых мер и «коммунистического воспитания» для переделки природы человека, создания «нового человека».

Рассуждая о природе человека, важнейшим свойством которой служит познавательная способность, нужно подчеркнуть следующие общеизвестные положения. Познавательные процессы погружены в социокультурную жизнь, органической частью которой

они являются; выступают в ней главным фактором повседневнопрактической, научной, производственно-технической, коммуникативной деятельности, создания технологических новаций, их использования в целях локальных и глобальных преобразований, оценки их результатов. Это относится не только к научному познанию, но также к другим видам познания – художественному, этическому, обыденному, взятым в их взаимовлиянии друг на друга. Познавательный процесс, таким образом, прямо или косвенно стимулируется, направляется, регулируется доминирующими ценностями данного общества.

Каковы эти ценности во всех известных нам обществах или, по крайней мере, в подавляющем большинстве современных обществ (народов и государств)? Это жизнь, здоровье, семья, дети, жилище, материальное, социальное, моральное благополучие. Именно перечисленные ценности прежде всего определяют жизнедеятельность массового человека. Нетрудно увидеть их *родословную*, прямую аналогию между большинством этих ценностей и тем, что служит основными «ценностями» для животных. Разумеется, названные человеческие ценности более «возвышенны», так сказать, цивилизованны, но их глубинная суть сохраняется. И они, конечно, в существенной мере, пусть косвенно, определяют ход познавательной деятельности, ее цели и результаты. Величайшие гении познания и творчества – тоже гомо сапиенсы, ничто человеческое им не чуждо. Познакомьтесь хотя бы с открытиями А.С.Пушкина¹².

Безусловно, высшие ценности не могут быть ограничены только что названными. Человеку свойственно то, что именуют духовными ценностями. Они выражаются понятиями любви, свободы, творчества, истины, справедливости, красоты, нравственного долга, божественных установлений и т. п. Тем не менее пристальный анализ открывает и их связь, быть может только более слабую, с биологическими истоками. В некоторых случаях эта связь довольно прозрачна, как, например, в отношении любви, в других более отдалена. Однако эта отдаленность не препятствует выявлению искомой сути. Возьмем эстетические понятия «красота» и «прекрасное». Они во многом привязаны к природным и биологическим пропорциям, структурам телесной организации и генетически заданной размерности чувственных ото-

бражений предметной действительности. Скажем, красота лица и рук женщины, столько раз замечательно изображенные в произведениях живописи. Проведем простой мысленный эксперимент. Если увеличить хотя бы в 100 раз размерность зрительного восприятия, то вместо прелестной руки женщины, ее гладкой кожи мы бы увидели ужасающую картину бугров и впадин, темных столбов волос, пупырчатые участки, пронизанные синеватыми и красноватыми сплетениями русел кровеносных сосудов. Точно так же, или очень похоже, изменились бы образы тех предметов, которые служат для нас эталонами красоты. Но это лишь один план рассмотрения темы. Более подробно и основательно вопросы, касающиеся биологической обусловленности эстетических и этических свойств, освещены на основе большого фактического материала в книге выдающегося советского генетика Владимира Павловича Эфроимсона¹³.

Разумеется, в структуре нашего субъективного мира есть такие ценностно-смысловые образования и интенции, которые располагаются на его высших уровнях и представляют собой большей частью недостаточно проясненные, крайне абстрактные идеи метафизического типа, различные продукты мыслительного конструирования, воображения, мечты и надежды – религиозного, мистического, поэтического, философского, математического характера, часто иллюзорные, а иногда и несущие в себе зерна будущих прозрений. По крайней мере, в духовном мире некоторых людей они играют весьма существенную роль, выражают стремление к творческому прорыву в другие измерения бытия, и вряд ли нужно выискивать посредствующие звенья, связывающие такие ценностно-смысловые образования с биологическими факторами.

Надеюсь, читатель не заподозрит меня в том, что я недооцениваю качественно новый уровень познавательной и духовной деятельности человека, пытаюсь его принизить и т. п. Речь идет о глубинных свойствах человеческой природы, которые обуславливают ограниченность нашего земного разума, но в то же время несут потенцию преодоления этой ограниченности, **творчества новых смыслов и ценностей**, преобразования самой биологической телесности, сознания и социума.

4. Антропотехнологическая эволюция и глобальное будущее

Нынешний этап развития нашей цивилизации требует рассмотрения проблемы ограниченности земного разума и перспектив его развития не только в рамках биологической эволюции, антропогенеза и истории человечества, но и в более широком контексте *космической эволюции*, того направления научной мысли, которое именуется Мегаисторией¹⁴. Оно выясняет *глобальные фазовые переходы* в развитии нашей Вселенной, начиная с Большого взрыва и вплоть до земной истории возникновения жизни, биосферы и социума. Каждому фазовому переходу обычно предшествовало состояние глубокого кризиса, «когда собственная активность неравновесной системы приводила к таким изменениям в среде, после которых прежние антиэнтропийные механизмы становились контрпродуктивными»¹⁵. Наступившая фаза неустойчивости чаще всего разрешалась путем *горизонтального аттрактора* (когда система деградирует, сползает в состояние равновесия) либо, гораздо реже, путем *вертикального странного аттрактора*, когда устойчивость восстанавливалась на более высоком уровне неравновесия системы со средой за счет кардинального возрастания ее внутренней организации и, как говорят, ее «интеллектуальности»¹⁶.

Как свидетельствуют данные Мегаистории, «земная цивилизация представляет собой один из очень немногих очагов прогрессивной эволюции, поднявшихся на столь высокую ступень самоорганизации»¹⁷. Здесь во всех переломных фазах «события развивались в сторону вертикального странного аттрактора, обеспечив образование высших форм жизни, человека, общества и информационной цивилизации»¹⁸.

Это не означает, что в условиях нынешнего глобального кризиса так будет продолжаться и дальше. Обширные научные исследования, математические модели показывают, что примерно к середине века наша цивилизация подойдет к сингулярному рубежу, за которым – либо деградация и возможная гибель, либо выход на качественно новый уровень развития. Наличие такой альтернативы подтверждается философами самой разной ориентации¹⁹.

Каковы мыслимые пути преодоления сингулярного рубежа и выхода на качественно новый этап развития цивилизации? Вот прогноз с позиций Мегаистории: *«По всем раскладам, наступивший век ознаменуется концом истории “биологического” человека, и главный вопрос в том, чем именно она завершится (курсив мой. – Д.Д.)»*²⁰.

У нас нет однозначного ответа на вопрос о способах перехода цивилизации на новый этап. Но ясно, что для этого требуется преобразование человека и его сознания, преодоление фундаментальной асимметрии в познавательной и преобразующей деятельности. Здесь мыслимы, по крайней мере, два возможных направления: надо либо изменить биологическую природу человека путем реконструкций в его геноме и тем самым изменить его психику и способы его жизнедеятельности, либо пойти по пути воплощения разума и социальной индивидуальности в небиологической самоорганизующейся системе, т. е. по пути антропотехнологических, трансгуманистических преобразований.

Теоретически допустимы оба варианта и, возможно, их сочетание. Но первый путь представляется более сложным, долгим и более рискованным, способным повлечь неконтролируемую цепную реакцию мутаций, возникновение таких новых живых существ, которые не оставят человеку места на Земле. Разумеется, эти вопросы являются дискуссионными, требует основательного анализа.

Второй путь представляется более предпочтительным, т. к. он оставляет в стороне радикальное вмешательство в геном человека и необходимость погружения в бездну генетических сложностей и немислимых последствий, позволяет оставаться на уровне сравнительно контролируемых результатов цифрового и иного моделирования. Он опирается на сравнительно развитую теоретическую базу информатики, кибернетики, робототехники, может использовать достижения психологии, генетики и нейронауки в области исследований познавательных процессов, феноменов сознания, личностной и социальной самоорганизации. Ведь издавна возможности познавательной деятельности всегда существенно расширялись за счет технических изобретений (таких как телескоп и микроскоп; компьютер и средства массовых коммуникаций открыли принципиально новые возможности познания).

Особенно важно подчеркнуть, что этот путь лежит в главном русле конвергентного развития НБИКС – nano-, био-, информационных, когнитивных и социальных технологий и соответствующих им областей знания. Именно НБИКС-конвергенция определяет сейчас создание принципиально новых интегральных, конструктивных объектов, объединяющих в себе биологические и физические начала, разработку самоорганизующихся систем на небιологических субстратах; при этом приоритетная роль принадлежит социогуманитарной составляющей НБИКС, которая призвана определять цели и санкционирующие механизмы, выполнять функции предвидения, оценки, этического обоснования и социального контроля.

Развитие НБИКС-конвергенции создает перспективу радикального продления жизни вплоть до кибернетического бессмертия и тем самым *новую антропологическую перспективу*, формирует такую систему смыслов и ценностей, которая расширяет горизонт нашей биологически ограниченной ментальности и духовности, что способно служить условием преодоления антропологического кризиса. И эта перспектива вовсе не означает ущемления и постепенной ликвидации земной биосферы, а наоборот, включает всемерное содействие параллельным процессам исследования биологической самоорганизации и поддержанию условий сохранения жизни на Земле.

Обозначенный путь имеет то стратегическое преимущество, что *создает условия для освоения космоса и гарантирует сохранение и развитие человеческого разума* – ведь биологическая жизнь подвергается постоянным угрозам и может быть уничтожена в результате катаклизма, вызванного не только войнами, социальными конфликтами, но и воздействием из космоса или физическими изменениями на самой Земле; а вместе с жизнью будет уничтожен и человеческий разум.

Здесь перед нами множество трудных дискуссионных вопросов. Но их надо остро ставить и обсуждать, а не вытеснять из сознания, не задвигать на дальний план. Наша цивилизация в цейтноте, и ситуация требует безотлагательного решения этих вопросов.

Размышляя об ограниченности нашего знания и современной познавательной деятельности, мы обнаруживаем, при всей кажущейся их широте, *«узость» тех измерений бытия, которые*

мы стремимся осваивать. Можно вспомнить знаменитые слова Р.Фейнмана, который по поводу перспектив исследования микромира и мегамира говорил, что «внизу остается много места». Но его много и «вверху», и «вокруг». Помимо умножающихся проблемных ситуаций, в которые мы погружены и уже теряем за ними контроль, мы постоянно находимся в *допроблемной ситуации*, т. е. постоянно стоим на краю бездны незнания о незнании, из которой время от времени «выплывают» новые проблемы, ранее нам и не снившиеся. Это как раз указывает на земную ограниченность человеческого разума, отражает присущий ему неизбежный внутренний конфликт между конечным и бесконечным, абсолютным и относительным, отличающее его неукротимое и по существу трагическое устремление к Абсолюту. Но вместе с тем это дает надежду на новые великие научные открытия и обретение новых, ныне неведомых *экзистенциальных смыслов*. Биологически обусловленный разум изобретал различные средства компенсации своей ограниченности, поддержания своей самооценности в виде метафизических идей и религиозных учений. Возможно, разум будущего неочеловека, освободившийся от биологических земных оков, создаст такие способы познания и, главное, такие экзистенциальные смыслы, благодаря которым человек сможет, преодолевая указанный трагический разрыв, достигнуть подлинно космической укоренности в бытии.

Примечания

- ¹ Этот вопрос требует специального анализа. Попытка такого исследования содержится в книге: *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М., 2002. См. главу «Структура субъективной реальности».
- ² *Крик Ф.* Безумный поиск. Личный взгляд на научное открытие. М.–Ижевск, 2004. С. 109.
- ³ Там же. С. 104.
- ⁴ См.: *Дубровский Д.И.* Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте?» (ответ Д.Чалмерсу) // *Вопр. философии.* 2007. № 3.
- ⁵ См.: *Риццолатти Дж., Синигалья К.* Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и переживания. М., 2012.
- ⁶ Там же. С. 56.
- ⁷ Там же. С. 58.

- ⁸ См.: *Риццолатти Дж., Синиалья К.* Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и переживания. С. 163.
- ⁹ Там же. С. 12.
- ¹⁰ Этот вопрос издавна и неоднократно обсуждался в моих работах. См., например: *Дубровский Д.И.* Обман: философско-психологический анализ. М., 1994; изд. 2-е, доп., М., 2010; *Его же.* Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция* / Под ред. Д.И.Дубровского. М., 2013.
- ¹¹ Это основательно показано в работах В.П.Эфроимсона. См.: *Эфроимсон В.П.* Родословная альтруизма // *Эфроимсон В.П.* Гениальность и генетика. М., 1998.
- ¹² *Пушкин А.С.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 10: Письма 1931–1937. М., 2005. См., например, с. 287, где речь идет о «человеческой природе».
- ¹³ *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. М., 2004.
- ¹⁴ Это направление получило в последнее время широкое развитие в западной литературе и создает, по словам А.П.Назаретяна, «новые предпосылки для стратегического смыслообразования». У нас оно наиболее основательно представлено работами А.П.Назаретяна, в которых наряду с оригинальными разработками содержится также и обстоятельный общий обзор результатов таких исследований. См.: *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. М., 2004.; *Его же.* Мироззренческая перспектива планетарной цивилизации // *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция* / Под ред. Д.И.Дубровского.
- ¹⁵ *Назаретян А.П.* Середина XXI века: загадка сингулярности // *Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. Материалы 1-й Всерос. конф. (Белгород, 11–12 апр. 2013 г.)* / Под ред. Д.И.Дубровского и С.М.Климовой. М., 2014. С. 16.
- ¹⁶ Отмечается и третья возможность – *горизонтальный странный аттрактор: «зависание» системы по колебательной модели типа Лотки–Вольтерра* (см.: Там же).
- ¹⁷ Там же. С. 17.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ См.: *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция* / Под ред. Д.И.Дубровского. См. также: *Урсул А.Д., Урсул Т.А.* Будущее человечества: Апокалипсис или дальнейшая эволюция? // *Политика и общество.* 2012. № 12. По словам С.С.Хоружего, «человека неотвратно ждут радикальные изменения. Если он сумеет осмыслить заново свою “человечность”, точно определив, чему в ней надлежит быть строго хранимым, а чему – меняться и обновляться, эти изменения еще могут стать не крахом Человека, а его обновлением, а парк новых технологий стать частью ресурсов обновления» (*Хоружий С.С.* Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека) // *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте* / Отв. ред. С.С.Хоружий. М., 2010. С. 767).

²⁰ Назаретян А.П. Середина XXI века: загадка сингулярности... С. 25. Автор подчеркивает, что сознание способно целенаправленно управлять масс-энергетическими процессами, выступать в качестве фундаментального космологического фактора и что «денатурализация телесных основ разума» – условие «стабильного сохранения стратегических целеориентаций», особенно связанных с соблюдением закона «техно-гуманитарного баланса»; именно от этого зависит устойчивость развития цивилизации (см.: Там же. С. 24).

Дилемма «nature vs nurture» в становлении личностных характеристик Я

Дилемма «nature vs nurture» (природа или воспитание) в философии рассматривается в контексте исследования целого ряда феноменов, связанных с развитием личности, становлением разума и т. д. В рамках естественнонаучного подхода она формулируется как вопрос о соотношении генетически заданных свойств и свойств, обусловленных воздействием среды, в первую очередь социальной. Можно также трактовать эту проблему в несколько ином ключе: как проблему «врожденного» (знания, психического содержания и т. д.) против «приобретенного». Тогда ее суть будет заключаться в следующем вопросе: что является определяющим в становлении личности – свойства и особенности, заложенные при рождении, или качества, приобретенные в ходе индивидуального развития, в результате взаимодействия с другими людьми? Наконец, если быть более точным и не придерживаться позиций жесткого биологического или социального детерминизма, следует поставить проблему так: за что именно отвечает природа, а за что – среда в широком смысле слова?

В настоящей работе дилемма «nature vs nurture» будет интересовать нас применительно к проблеме Я. Следует сразу пояснить, как рассматривается нами проблема Я в данном контексте. Классический вариант дилеммы «nature vs nurture» имеет дело с личностью и носит, как правило, не столько эпистемологический, сколько этико-праксиологический характер. По сути, речь идет о степени ответственности человека и его воспитателей за то, кем

он является как личность. Если человеку врождено природой быть пьяницей/преступником/безумцем, то можем ли мы винить его за подобное поведение? А если это не врождено, но он становится таковым, то, возможно, опять-таки, в этом не его вина, а вина дурного воспитания? В любом случае, когда мы придерживаемся одной из этих крайних точек зрения, то приходим к выводу, что человек вообще не ответственен за свою судьбу, и это начинает напоминать средневековые дискуссии о свободе воли. Однако в современной философии и науках о человеке вряд ли еще найдутся такие мыслители, которые будут настаивать на подобном жестком детерминизме, хотя в некоторых современных концепциях, таких как, к примеру, социальный конструктивизм в его радикальной интерпретации, можно обнаружить представления об исключительно социальном происхождении любого знания, в том числе и знания о себе в виде самосознания. Тем не менее обычно речь идет о сочетании биологических и социальных факторов, и вопрос состоит в том, за что именно отвечают первые, а за что – вторые. Нас же интересует, поскольку мы хотим далее говорить о *Я*, то, что составляет индивидуальность человека, то, что отвечает за неповторимые характеристики, отличающие его от прочих людей.

Понятие *Я* трактуется не только разными дисциплинами, но и разными философами различным образом¹. Во-первых, *Я* может пониматься как обезличенный субъект познания, центр сознания, источник мыслей, желаний, переживаний, отправная точка любого процесса познания, лишенная при этом своих индивидуальных характеристик. Во-вторых, *Я* может трактоваться как актер, источник воли и источник действий человека, управляющий его телом, отвечающий за принятие решений, воплощение их в жизнь и принимающий ответственность за их последствия, то есть *Я* как носитель свободы. В-третьих, *Я* может предстать в качестве непосредственно данной человеку целостности его индивидуальной жизни, обеспечивающей связность его биографии и личностную идентичность. В-четвертых, *Я* может пониматься узко, как один из *Я*-образов человека, принимаемый им на какое-то время в определенных условиях. Наконец, в-пятых, *Я* у различных исследователей нередко смешивается с понятиями самости, личности, идентичности, сознания, самосознания. Поэтому зачастую спор между представителями различных концепций о *Я* обуславливается спором о терминах. В связи

с этим порой бывает достаточно трудно проводить сравнительный анализ различных концепций Я, поскольку разные авторы имеют в виду разные аспекты этой проблемы.

В истории философии происходит постепенное расширение понятия Я – от понимания Я как отправного пункта познания, несомненного источника аподиктического знания к рассмотрению Я как условного и становящегося центра личностной идентичности. Нас будут в данной статье интересовать те аспекты понимания Я, которые связаны с его функцией гаранта целостности индивидуальной жизни человека в ее уникальных чертах и с личностной идентичностью человека. Главным вопросом будет не вопрос о том, как возможен этот единый источник познания и от чего зависит его становление, а вопрос о том, от чего зависит становление именно того способа (или способов) познания, которым обладает каждое индивидуальное Я, иначе говоря: почему Я познает мир схожим образом, но все же иначе, чем познает его Другой? И таким образом, мы должны будем непременно выходить в своем анализе в личностное измерение Я, поскольку именно в нем эти различия становятся наиболее очевидными.

Канадский философ Д.Бэксхёрст, вспоминая свою стажировку в Советском Союзе и общение с советскими философами и психологами (прежде всего Ф.Т.Михайловым, В.С.Библером, В.В.Давыдовым, В.А.Лекторским), пишет в первой главе своей работы, где дает краткий обзор рассматриваемой нами дилеммы, что советские мыслители того времени подходили к этой проблеме совсем не так, как она рассматривалась в своем классическом варианте. Критикуя дилемму «природа–воспитание» за то, что в ее рамках природа и воспитание рассматриваются как причинные факторы, они, по словам Бэксхёрста, утверждали, что «приобщение к культуре, социальное взаимодействие, наличие истории и так далее, являются не столько причиной психологического развития, сколько предпосылкой возможности рациональной деятельности, а следовательно, и разума, по крайней мере, в его человеческой форме, так как эти русские мыслители отождествляли наше мышление с нашим статусом в качестве рациональных агентов. Мы можем спросить о рациональном агенте, например, имеет ли он склонности к математике или подвержен ли он приступам гнева, но мы не можем описывать деятельность рационального агента

как определенную природой, воспитанием или чем-то еще, так как мы представляем агента как рационального в той степени, насколько понимаем его как автономного и самостоятельно принимающего решение. Главным вопросом для моих русских была связь истории, культуры и общества с возможностью самостоятельного принятия решения², вопрос, который, как они утверждали, оставался невидимым в дискуссии о проблеме «природа–воспитание»³. Нас же интересует не просто автономия рационального агента при принятии решения, но и то, как принятие решения зависит от уникальности его позиции, от специфики его индивидуального сознания и самосознания. Таким образом, нас будет интересовать прежде всего индивидуальное *Я*, *Я*, замещающее не просто субъект познания, но личность, которое, однако, не может существовать без внутреннего единства, обеспечиваемого неким единым для всех субъектов «механизмом» конструирования *Я*.

В связи с этой темой мы можем сформулировать несколько фундаментальных вопросов. Является ли возникновение *Я* детерминированным природой человека или же его возникновением мы обязаны социальной среде, в которую погружается новорожденный? Как сочетаются в *Я* биологические и социокультурные факторы? Является ли *Я*, каким мы его понимаем в современной западной традиции, необходимо заданным способом выражения субъектности или же это лишь культурно-исторический конструкт, который может быть различным в разных цивилизациях? Разумеется, на все эти вопросы было бы затруднительно ответить в рамках одной статьи, в особенности учитывая весьма обширный релевантный историко-философский материал.

Я предполагаю ограничиться в данной статье кратким обзором основных концепций в философии, психологии и некоторых конкретных науках, которые позволят нам рассмотреть варианты подхода к исследуемой дилемме, взятой в ее применении к проблеме формирования личностных характеристик *Я*. Следует отметить, что интересующий нас аспект *Я* начинает рассматриваться в полной мере в основном лишь в философии и психологии XX в., в рамках неклассического подхода к *Я*⁴. В особенности нужно упомянуть такие направления, как экзистенциализм, социально-конструктивистский и нарративный подходы, а также диалогическую концепцию сознания М.М.Бахтина. Однако прежде чем перейти

к различным социокультурным концепциям самосознания, мне представляется целесообразным рассмотреть и те концепции *Я*, в которых эта проблема напрямую не поднимается.

Проблема становления *Я* и его личностных характеристик рассматривалась большим количеством авторов в разные исторические периоды и в разных контекстах. Я предлагаю некоторую классификацию подходов к данной проблеме через призму дилеммы «природа vs воспитание». Обращаясь к каждому из этих подходов, я упомяну только ключевых авторов, поскольку объем статьи не позволяет перечислить всех, кто когда-либо касался темы нашего исследования.

1) *Я* без личности. «Врожденное» и Трансцендентальное *Я*

Я предлагаю начать с подхода, в котором личностные аспекты *Я* и их становление если не игнорируются полностью, то, по крайней мере, отодвигаются на периферию рассмотрения. Тем не менее такую трактовку, по моему мнению, нельзя исключать из рассмотрения, хотя бы потому, что именно она ложится в основу всех дальнейших исследований проблемы *Я*.

Философские дискуссии о происхождении самосознания и *Я* изначально не затрагивают вопроса о природе и воспитании. Для античности развитие личности скорее определяется природой: Платон в «Государстве»⁵ предлагает свой вариант евгеники при формировании социальных сословий, а Аристотель прямо утверждает, что одни люди рождаются «рабами», а другие – «господами»⁶. В средневековой философии, как уже говорилось выше, главной проблемой, касающейся человеческой личности, становится проблема свободы воли. Лишь в нововременной философии впервые начинается обсуждение проблемы *Я*, по сути эта проблема и ставится только в эту эпоху, прежде всего – Р.Декартом.

Наличие *Я* в представлении мыслителей Нового времени является самоочевидным фактом. Классическая европейская философия полагает *Я* как присущее только разумным существам, как одну из манифестаций разумности, тогда как сама разумность полагается врожденной человеческой природе. Если в стандартной формулировке под дилеммой «природа–воспитание» понимается

противопоставление биологического и социального, то в классической философии, в частности у Декарта, мы говорим о «врожденном», но не о биологически предзаданном, поскольку *Я* выступает у него как манифестация духовной субстанции, в то время как тело и, следовательно, биологическое начало – материальная субстанция, и обладание телом притом может восприниматься, по Декарту, как иллюзия, в отличие от обладания *Я*, которое принцип *cogito* постулирует как самоочевидное. Декарт пишет: «*Я* – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»⁷. В то же время чуть позже в том же «Рассуждении о методе» он отмечает возможность усовершенствования разума путем усовершенствования тела, говоря «ведь дух так сильно зависит от состояния и от расположения органов тела, что если можно найти какое-либо средство сделать людей более мудрыми или более ловкими... то, я думаю, его надо искать в медицине»⁸, таким образом тоже высказываясь в пользу евгеники.

Однако в целом у картезианского *Я* нет рождения, нет становления, оно заключено в самом факте существования человека как мыслящего существа, оно является «врожденной идеей». Несмотря на то, что Декарта не интересуют личностные характеристики *Я*, он все же утверждает, что «мое я... делает меня тем, что я есмь», в чем, вероятно, присутствует отсылка к индивидуальности, однако в своем обсуждении *Я* он остается в рамках лишь «*Я* познающего».

У И.Канта *Я* также является априорным, предшествующим всякому опыту и выражается через понятие чистой апперцепции, единство которой (трансцендентальное единство апперцепции) является залогом единства опыта. Подчеркивая предзаданность положения «*Я* мыслю» относительно любого опыта, Кант называет чистую апперцепцию «первоначальной» и противопоставляет ее изменчивой и текучей эмпирической апперцепции, связанной с опытом⁹.

Кант пишет в одном из примечаний в «Критике чистого разума»: «Положение *я мыслю* выражает акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже

дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразное, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого а priori лежит данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Если у меня нет другого [акта] самосозерцания, которым *определяющее* во мне, спонтанность которого я только сознаю, было бы дано мне до акта *определения* точно так же, как время дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самостоятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т. е. [акта] определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определяемым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности мышления я называю себя *умопостигающим субъектом*¹⁰. Таким образом, познание *Я* у Канта принципиально невозможно, *Я* дается только как *явление*, выступающее объектом неинтеллектуального созерцания, но не рассудка.

Эмпирическое же единство *Я* является условным, «эмпирическое самосознание («внутреннее чувство») необходимо предполагает восприятие внешних объектов, независимых от данного индивидуального сознания»¹¹, следовательно, эмпирическое *Я* всегда связано с опытом и меняется вместе с ним. Так, трансцендентальное *Я* у Канта является «врожденным», а эмпирическое – «приобретенным», хотя скорее – постоянно заново рождающимся в разных обстоятельствах опыта. Все индивидуальные проявления личности связаны, опять же, именно с эмпирическим *Я*.

У И.Фихте самосознание не уточненным им образом порождается сознанием (утверждение «Я есть Я» ложится в основу наукоучения Фихте подобно картезианскому принципу *cogito*), и в результате мы в качестве ответа на наш вопрос имеем дело с рекурсией. *Я* порождается сознанием, но не природой, природа является источником аффектов, чувственных склонностей, но *Я* свободно от них, так же как свободно от воздействия социума¹². Фихтевское *Я*, таким образом, абсолютно трансцендентально и лишено личностных характеристик.

К трансценденталистскому подходу можно отнести и представителя философии XX в. Э.Гуссерля, у которого *Я* в виде трансцендентального *его* становится основой для всех «эйдосов» и интенциональных актов¹³, т. е., по сути, для всего познания. Гуссерль различает трансцендентальное и психологическое *Я*. Первое суще-

ствуует в независимости от бытия или небытия окружающего мира, но утверждает не более чем сам факт существования – «*Я, этот человек, есть*»¹⁴. Все, что относится к психофизической природе человека и самосознанию в этом ключе, к душевной жизни человека в мире – является областью психологического *Я*. Однако с помощью феноменологической редукции психологическое *Я*, по Гуссерлю, редуцируется до *Я* трансцендентального, для которого никаких психофизиологических фактов не существует. Объективный мир черпает смысл и свою значимость из трансцендентального *Я*, но трансцендентальное *Я* не является частью мира, и ни один объект мира не является частью трансцендентального *Я*. Хотя далее в «Картезианских размышлениях» Гуссерль уделяет много внимания проблеме интерсубъективности, тем не менее это не позволяет решить вопрос о том, как другие *Я* влияют на становление моего *Я*. Проблема происхождения *Я* Гуссерлем также не ставится, *Я*, по сути, порождает само себя в акте направленной на самого себя интенциональности.

Таким образом, картезианский и трансценденталистский подходы видят в *Я* нечто до-природное, основу любой мысли и любого восприятия, тогда как сущность погруженного в конкретный индивидуальный опыт самосознания их не очень интересует. *Я* здесь не принадлежит ни природе (в биологическом смысле слова), ни воспитанию (в виде взаимодействий с социумом), оно существует до природы и до социума. По сути, здесь раскрывается лишь один «пласт» *Я*, связанный с разумом, с той ролью, которую *Я* играет в качестве субъекта познания, причем субъекта неиндивидуализированного, лишённого персональных характеристик, кроме разве что занятия уникального места в пространстве и времени. Описанное в рамках этих подходов «обезличенное» *Я*, тем не менее, составляет гарант возможности возникновения личности (но само по себе личностью не является).

2) Концепции отсутствующего *Я*: от «пучка восприятий» до «смерти субъекта»

В нововременном эмпиризме *Я*, как и все прочее содержание нашего сознания, является исключительно продуктом нашего опыта (в противовес рационалистской концепции *Я* как «врож-

денной идеи»). Однако, определяя опыт как нечто текучее и изменчивое, некоторые представители эмпиризма полагают, что из этого потока не удастся вычленить такого постоянства, которое можно было бы назвать *Я*.

Сенсуалист Дэвид Юм, рассматривая впечатления опыта как источник нашего знания, критически относится к столь важной для Джона Локка (чью концепцию мы позже рассмотрим отдельно) идее постоянства личности и к самой идее *Я*. Все идеи, утверждает Юм, рождаются от впечатлений. Однако от какого же впечатления могло бы возникнуть *Я*? Юм пишет: «Но я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным»¹⁵. И, следовательно, делает вывод Юм, идеи *Я* не существует. Личности же, продолжает он, «суть не что иное, как связка или пучок (*bundle or collection*) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»¹⁶. Таким образом, у Юма *Я* не может являться врожденным, оно не является также и приобретенным, это некий текучий поток восприятий, который мы лишь ошибочно можем принять за нечто постоянное. Вопросов социального воздействия на формирование *Я* Юм не касается.

Позицию Юма относительно *Я* как «пучка восприятий» отчасти разделяет Эрнст Мах. У Маха «Я не есть неизменная, определенная и резко ограниченная единица»¹⁷. Оно образуется из элементарных ощущений и является временным, преходящим. Постоянства *Я* не существует, это просто связь элементов, однако эта связь крепче, чем во многих других комплексах ощущений, отсюда и видимость постоянства: «Стоит рассматривать наше Я только как некоторую *практическую* (здесь и далее в цитатах: курсив Э.Маха. – *Е.Т.*) единицу в пределах временного ориентирующего исследования, стоит смотреть на него как на *теснее* связанную группу элементов, лишь *слабее* связанную с другими группами этого рода»¹⁸.

С точки зрения Маха мы должны перестать придавать *Я* такое существенное значение, какое придавалось в классической европейской философии, поскольку оно подвержено постоянным изменениям, а в некоторые моменты и вовсе может отсутствовать. Невозможность выйти за рамки психического переживания, которое отнесено к определенному субъекту, с точки зрения Маха, не является доказательством единства сознания. Невозможность отказать от *Я*, непостижимость факта отсутствия постоянного *Я*, на которую ссылаются многие, как утверждает Мах, представляет собой не более чем демонстрацию силы привычки.

Таким образом, у Маха *Я* не может являться врожденным (поскольку как таковое не существует), но является частью мира, комплексом ощущений, аналогичных ощущениям от внешних объектов. В то же время он высказывает интересную идею, отмечая, что содержание этого псевдо-*Я* не ограничено индивидуумом «и после смерти последнего оно сохраняется в *других* до самых незначительных и немаловажных личных воспоминаний. Элементы сознания одного индивидуума между собою тесно связаны, но с элементами сознания другого индивидуума связаны слабо, и только иногда эта связь заметна. Вот почему каждый думает, что он знает только себя, считая себя неделимой единицей, не зависимой от других. Но содержания сознания общего характера ломают эти перегородки индивидуума и, конечно, в связи с индивидуумами, но независимо от личности, в которой они развились, ведут жизнь более общую, *жизнь безличную или сверхличную*»¹⁹. Это высказывание можно интерпретировать таким образом, что элементы одного *Я* частично сохраняются в других *Я* и должны полагаться не индивидуальным, но общим достоянием, неразрывно связанным с социумом. Итак, маховское *Я* не является врожденным, но его и нельзя назвать сконструированным, поскольку у Маха это не более чем гипотеза некоего психического единства субъекта, используемая для практического удобства. Мах не задается вопросом о воздействии воспитания, однако та связь элементарных ощущений, которую у него представляет собой *Я*, оказывается выходящей за пределы индивидуума в социум.

Идея распадающегося *Я* приобретает новое звучание в философии XX в. В рамках постмодернистского дискурса возникает ряд концепций, рассматривающих *Я* как децентрализованную, диалогич-

ческую и полифоническую нарративную конструкцию. Данные концепции пытаются доказать, что автор жизненных историй (нарративов)²⁰, в качестве которого и рассматривается *Я*, отсутствует или же не имеет власти над создаваемыми нарративами: об этом говорят и концепции «смерти субъекта»²¹ и «смерти автора»²², утверждающие потерю человеком ответственности за «авторство» своего *Я*, своих поступков и своего опыта, а также концепция «шизоанализа»²³, представляющая человека как существо, полностью подчиненное своему бессознательному и своим желаниям, и потому обладающее децентрированной самостью, подобной шизофренической.

Таким образом, рассмотренные в этом разделе подходы просто обесценивают само понятие *Я*, которое в эмпиристских концепциях растворяется в потоке восприятия, а в постмодернизме – в нарративах и дискурсах, в бессознательном и т. д. В лучшем случае *Я* представляется временной и иллюзорной конструкцией, элементы которой соединены случайным образом. Однако в рамках эмпиризма возникает и другая концепция. Ее автор, Джон Локк, предлагает более продуктивный подход к *Я*, выводящий на первый план понятие тождества личности или личностной идентичности.

3) Концепция тождества личности

Картезианскому представлению о самоочевидности самосознания сенсуалист Дж.Локк противопоставляет образ «чистой доски»²⁴, согласно которому все, что есть в нашем уме, включая *Я*, приходит к нам через опыт, т. е. однозначно является приобретенным. Так, Локк пишет: «...мне кажется, легко согласаться, что, если ребенка до зрелого возраста держать в таком месте, где бы он видел только белое и черное, он приобрел бы идеи алого или зеленого не в большей мере, чем приобретает идеи особого вкуса устриц и ананаса тот, кто с детства никогда не пробовал их»²⁵. Таким образом, все, включая личность, создается, с точки зрения Локка, на основании опыта, и он далее отдельно подчеркивает роль воспитания в становлении личности, формулируя также свою собственную теорию воспитания.

В том, что касается интересующей нас темы, Локк сосредотачивает свое внимание на проблеме личностной идентичности. Он разделяет «тождество человека» и «тождество личности» (личностная

идентичность)²⁶. Тождество человека – это «участие в одной и той же постоянной жизни непрерывно сменяющихся частиц материи, которые одна за другой органически соединяются с одним и тем же организмом»²⁷. Тождество человека, подчеркивает философ, не может сводиться только к тождеству души, иначе разные люди с различными характерами и жившие в разные эпохи могли бы являться одним и тем же человеком, если бы душа и материя никак не были связаны. Далее Локк определяет личность как «разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления...»²⁸. Сознание, пишет Локк, является залогом тождества личности, поскольку, будучи направлено назад к предыдущим действиям и мыслям человека, оно показывает, что речь идет об одном и том же Я. Таким образом, основным критерием тождества личности у Локка является память о прошлых мыслях и действиях. Однако память обо всех событиях нашей жизни сразу никогда не сопровождает наше сознание, мы можем вспоминать только один или несколько фактов из своей жизни в отдельно взятый момент времени или же вовсе оставаться погруженными лишь в мысли о настоящем. Так что в каждый момент времени мы можем иметь дело с иной субстанцией²⁹, однако, по Локку, это не имеет отношения к тождеству личности, которое, как уже было сказано выше, обеспечивается тем, что сознание остается единым и способно как распространяться на прошлые события, так и планировать будущие. При материальных изменениях (допустим, человек потерял руку) изменения в тождестве личности не происходят. Также, с точки зрения Локка, не приводят к нарушению тождества личности и изменения нематериальной субстанции: неважно, какую духовную субстанцию представляет мое самосознание в каждый момент времени, главное, что все действия, которые когда-либо были приписаны самосознанием себе, уже останутся принадлежащими ему. Тождество личности состоит не в тождестве субстанции, а в тождестве сознания: «Одну и ту же личность образует не одна и та же субстанция, а одно и то же непрерывное сознание, с которым могут соединяться и снова расставаться различные субстанции, составлявшие часть этой самой личности все время, пока они оставались в жизненном единении с тем, в чем тогда обитало это сознание»³⁰.

Таким образом, если личность по Локку является результатом опыта и вне его возникнуть не может, то залогом тождества личности является совокупность индивидуального опыта, зафиксированная в памяти. Такое понимание *Я*, как мы видим, учитывает его личностное измерение, источником же возникновения *Я* является индивидуальный опыт, т. е. воздействие среды. Предложенное Локком понятие «тождества личности», которое мы далее будем называть «личностной идентичностью», является крайне важным для рассматриваемой нами проблемы, поскольку именно с его помощью мы можем наиболее адекватно описывать личностные характеристики *Я*.

4) Концепции генетически детерминированной личности

Проблемы сознания и самосознания начиная с XIX в. выходят за пределы философии и становятся предметом интереса конкретных научных дисциплин. Поэтому рассмотрение дилеммы «nature vs nurture» будет неполным без анализа напрямую связанных с ней исследований в области генетики поведения.

Биомедицинские науки сегодня достаточно глубоко продвинулись в изучении человеческого генома. Нашли ли они там некий «код», который определяет характер индивида, его предрасположенность к конкретному виду занятий, его интересы, владение тем или иным языком, систему ценностей, доступный уровень образования и т. д.? Заложены ли, наконец, в геноме личностные характеристики его *Я*? Эти вопросы – своего рода вопросы о свободе воли в новом контексте. В Средние века мыслители пытались соотнести свободу воли человека и божественное предопределение, избежав потери первого или второго (если есть божественное предопределение, значит, я ни за что не отвечаю, а если у меня есть свобода воли, то как я могу быть предопределен к чему-то заранее, до осуществления тех или иных волевых актов?). Сейчас эта дилемма воспроизводится в следующем виде: если в моих генах «зашифрована» моя личность, модели свойственного мне поведения, то отвечаю ли я за свои поступки? Одна из наиболее обсуждаемых проблем в этой области – это проблема судебных решений. Если преступник «таким родился», то преступление перестает входить

в сферу его ответственности, им управляет его «криминальный» геном, противостоять которому он не в силах. Преступные наклонности становятся наследственным заболеванием и, следовательно, должны подвергаться не судебному преследованию и наказанию, а медицинской опеке. Принятие подобной точки зрения в качестве общепризнанной потребует тотальной перестройки всей пенитенциарной системы, но главное – тотальной перестройки морально-нравственной системы. Заповеди потеряют смысл: что толку взывать «Не укради», если человеком правит «воровской» ген?

В естественных науках и психологии проблема влияния наследственности на становление и развитие личности обсуждается давно и весьма широко. Тем не менее на данный момент наука не может представить конкретных доказательств однозначной генетической детерминированности особенностей личностного развития. Наиболее показательны два типа исследований – близнецовый метод (исследования разлученных монозиготных близнецов) и исследования детей-«маугли».

Близнецовый метод был предложен в 1875 г. английским ученым Ф.Гальтоном, двоюродным братом Чарльза Дарвина и автором концепции «евгеники», в работе «История близнецов как критерий относительного воздействия природы и воспитания»³¹. (К слову сказать, евгеника – также один из способов решения проблемы «природа–воспитание» с акцентом на природу, ведь она предполагает создание «лучшего» во всех смыслах слова человека с помощью совершенствования человеческой природы селективным путем. Идея «евгеники», впрочем, не нова: как упоминалось выше, уже в «Государстве» Платона отражены весьма схожие принципы.) Гальтон, первым начав применять близнецовый метод, обнаружил ряд наследственных признаков у людей и далее отстаивал позицию, согласно которой любые индивидуально-психологические характеристики индивида являются наследственными³².

Уже спустя столетие, в 1980-х гг. американский психолог Т.Бучард³³ начинает собирать и описывать случаи разлученных монозиготных близнецов, и истории жизни некоторых пар близнецов носят абсолютно сенсационный (в плохом смысле этого слова) характер. Так, репортаж в газете привлек Бучарда к одному подобному удивительному случаю. Разлученные в возрасте одного месяца близнецы Джим Спрингер и Джим Льюис (именуемые в литерату-

ре по близнецовым исследованиям Jim Twins), впервые встретившиеся в 39 лет, обнаружили следующие общие черты: у обоих в детстве была собака по кличке Той, оба женились на женщинах по имени Линда, затем развелись и женились на женщинах по имени Бетти, у каждого из них родился сын, один назвал сына Джеймс Аллан, второй – Джеймс Аллен³⁴. У них были одинаковые любимые и нелюбимые предметы в школе, а голова болела в одно и то же время суток. Удивительное открытие, не менее удивительное совпадение или же здесь имеет место некая подтасовка фактов?

Другая история как будто и вовсе создана голливудскими сценаристами. Разлученные в полугодовалом возрасте Оскар и Джек выросли в совершенно разных условиях. Оскар воспитывался в Германии в католических традициях и был членом Гитлерюгенда. Джек остался на родине близнецов – в Тринидаде – и воспитывался в иудаистской традиции, затем переехал в Израиль и жил там. Они встретились уже четыре с лишним десятилетия спустя и выяснили, что, вопреки обстоятельствам, имеют множество сходств: например, предпочтение к острой кухне, одинаковые привычки в стиле одежды и т. д.³⁵. Именно эти две истории, как правило, преподносятся в популярной литературе как «неоспоримые» доказательства доминирования «природы» над «воспитанием».

Однако даже сам Бучард признал позже, что эти удивительные случаи являются исключениями и относятся к статистическим аномалиям, тогда как у большинства пар близнецов (как разлученных, так и воспитывавшихся вместе) совпадения достигали не более 50 %. Тем не менее он и его коллеги по Миннесотскому проекту близнецовых исследований (Minnesota Twin Family Study) придерживались точки зрения, что «сходство, которое мы наблюдаем в личностях биологических родственников является практически полностью генетическим по своей природе»³⁶, и именно эту позицию они пытались обосновать с помощью многочисленных опросов пар монозиготных и гетерозиготных близнецов, в особенности тех, которые долгое время жили раздельно.

Аргументу о том, что большинство близнецов воспитывалось в схожей социокультурной среде и, следовательно, нельзя исключать фактор воспитания из причин сходства в характере близнецов, Бучард противопоставляет следующую позицию: он утверждает, что генетические особенности близнецов способствуют формированию

вокруг них соответствующей среды. Например, монозиготные близнецы обладают как минимум одинаковой внешностью, и это формирует определенное отношение к ним других людей (более «красивые» люди вызывают более положительную реакцию окружающих, нежели менее «красивые»), зачастую они обладают одинаковым темпераментом, также обуславливающим определенное поведение окружающих (активные, подвижные младенцы вызывают у родителей один тип реакции, спокойные и пассивные – другой), кроме того, сами близнецы – благодаря сходству темпераментов – ищут тот или иной тип окружения³⁷. Это предположение, впрочем, является спорным, хотя бы потому, что в экспериментах участвовало много близнецов, кардинально отличавшихся по темпераменту. (Следует кроме того заметить, что темпераментом могут отличаться и монозиготные близнецы, выросшие вместе и проводившие вместе всю жизнь, что опровергает одновременно и гипотезу о генетическом детерминизме личностного развития, и гипотезу о доминирующей роли воспитания в становлении личности.)

Ряд психологов, в частности Дж.Джозеф, критикуют сам метод исследований за пристрастность, за то, что исследователи заинтересованы находить именно сходства в развитии личностей разлученных близнецов, отмечая различия, а там, где различия слишком очевидны, объясняя их несчастным случаем, постигшим одного из близнецов и вызвавшим изменения³⁸. Примером такой предвзятости может служить следующий случай: один из двух разлученных близнецов воспитывался в неграмотной семье, другой – в семье с нормальным уровнем грамотности. Тесты на IQ показали существенную разницу в 29 пунктов с преимуществом у «грамотного» близнеца. Однако Д.Т.Ликкен, исследователь из Миннесотского проекта близнецовых исследований, предполагает, что причиной является какая-то полученная «неграмотным» близнецом при рождении мозговая травма, а вовсе не разница в уровне грамотности их родителей³⁹.

Джозеф справедливо обращает внимание на то, что для релевантности получаемых в ходе исследований данных пары разлученных близнецов должны отвечать ряду критериев: близнецы должны быть разлучены практически при рождении и, в идеале, не общаться друг с другом до момента исследования; они не должны воспитываться разными членами одной и той же семьи; они долж-

ны воспитываться в семьях с разным социально-экономическим статусом и, опять же, в идеале, в разных культурных традициях. Однако из десятков описанных пар этим критериям отвечают лишь несколько, что уже ставит под сомнение все выводы из подобных исследований. Более того, Джозеф отмечает, что Бучард и его группа не дают полной информации о собранных ими историях жизни близнецов, замечая только, якобы собранные ими данные «показывают, что условия проживания разделенных монозиготных близнецов не могли быть настолько схожими, насколько они были бы у индивидов, выросших в одной семье»⁴⁰. Джозеф далее справедливо подчеркивает: сходства в привычках разлученных близнецов во многом обусловлены тем, что они являются представителями одного пола, одного возраста, обладают одинаковыми внешними данными, и, поскольку они в большинстве случаев воспитываются в схожей социокультурной среде, то такие сходства легко обрести. Более того, пишет он, у любых двух генетически никак не связанных людей одного возраста, пола, сопоставимой по критерию привлекательности/непривлекательности внешности и близкого социального статуса есть очень высокая вероятность приобрести схожие черты: люди одного поколения часто слушают одну и ту же музыку, читают одни и те же книги, одеваются в схожем стиле, занимаются одними и теми же видами спорта и т. д. Таким образом, как достаточно аргументировано показывает Джозеф, одни только методы исследований Бучарда и его группы являются неубедительными и не могут ложиться в основу серьезных научных выводов.

Среди других исследователей близнецов многие также не склонны преувеличивать значение генетической наследственности в формировании психотипа, отмечая, что большинство обследованных ими разлученных близнецов все же воспитывалось в одинаковой культурной среде, поэтому совпадения в их привычках и характерах можно объяснять равно и влиянием социального фактора. Известный отечественный психолог А.Р.Лурия, например, делает вывод, что соматические признаки индивида обусловлены генетически, элементарные психические функции (такие, например, как зрительная память) уже меньше зависят от генетики, а высшие психические функции (понятийное мышление, осмысленное восприятие и т. д.) зависят уже напрямую от воспитания⁴¹. Немецкий психолог и социолог В.Фридрих в своей работе «Близ-

нецы» ссылается на результаты исследований Х.Ньюмана⁴², который, с его точки зрения, показывает, что самые большие различия проявляются у тех близнецов, которые воспитывались в разных условиях и получили различное образование⁴³.

Исследование А.Каспи, Т.Моффита и других показало (на выборке из 500 исследованных): вероятность, что мальчик вырастет под влиянием среды с антисоциальными склонностями выше у тех, в чьем генотипе заложена предрасположенность к низкому продуцированию одного определенного энзима. У тех, у кого вырабатывался высокий уровень данного энзима, склонность при схожих воздействиях среды стать антисоциальными была ниже⁴⁴. Таким образом, можно сделать вывод, что генотип не однозначно предопределял личностное развитие, но создавал большую вероятность формирования тех или иных качеств.

Итак, суммируя результаты дискуссий вокруг близнецовых исследований, можно с уверенностью сказать только одно: доминирующее влияние природного (генетического) или социального фактора на развитие личности не было доказано ни в том, ни в другом случае. Один из философов, работающих в Центре Гастингс (The Hastings Center), занимающемся исследованиями в области биоэтики, пишет, резюмируя свою пространную статью, посвященную близнецовым исследованиям: «Любое поведение является результатом взаимодействия генетических переменных и переменных среды. Это всегда природа и воспитание, и природа через воспитание»⁴⁵.

Второй широко обсуждаемый аргумент – это примеры детей-«маугли», или так называемых феральных (одичавших) детей, т. е. детей, в раннем возрасте изъятых из человеческого окружения и выросших среди животных. Хотя случаи с детьми-«маугли» очень часто приводятся в качестве бесспорного свидетельства в пользу доминирующего значения критерия «воспитания», на самом деле сведения о феральных детях не отличаются научной точностью. Множество из историй о таких «найденных» оказывалось фальшивками, а те из них, которые остались не опровергнутыми, все же были лишены достаточной аргументированности. Так, утверждалось, что дети, оставшиеся без родителей и нашедшие себе новую «семью» среди диких животных, обретают ряд повадок этих животных и, будучи возвращенными в человеческую среду, как пра-

вило, не в состоянии усвоить человеческие навыки (кроме самых простых, которым можно обучить и животных), а главное, оказываются не в состоянии усвоить человеческую речь. Это полностью опровергало представления Ж.-Ж.Руссо о «благородном дикаре», а также подчеркивало значимость развития речи в развитии личности. Была сформулирована «гипотеза критического периода», согласно которой способность к усвоению языка заложена в человеке генетически, но если до определенного возраста («критический период») это усвоение не произошло, далее оно становится невозможным⁴⁶. Однозначно этот возраст определен не был, и до сих пор ведутся многочисленные дискуссии относительно как конкретного значения, так и состоятельности гипотезы в целом. Тем не менее статистические исследования обучения как первому, так и второму (и последующим) языкам, указывают на то, что с возрастом процесс усвоения становится все более и более сложным.

Показательным примером является случай феральной девочки Джини, которая, впрочем, воспитывалась не животными, но была изолирована от общества своим собственным отцом, ограничивавшим ее и в возможностях передвижения, и в плане общения: ни он сам, ни его жена и другой ребенок не разговаривали с Джини, все прочие контакты также были сведены к минимуму. Когда девочка в 12 лет попала к психологам, выяснилось, что она вообще не умеет говорить. Ее удалось обучить речи, но в очень небольшом объеме⁴⁷. Этот пример, как правило, приводится в доказательство «гипотезы критического периода», в то же время в качестве опровержения выдвигаются сведения о том, что, возможно, Джини была умственно отсталой уже от рождения.

К сожалению, исследования феральных детей, так же как и близнецовые исследования, часто грешат отсутствием строгости научного подхода и носят по большей части журналистский характер. Но даже если брать наиболее серьезные исследования в данной области, мы приходим все к тем же заключениям, а именно: эти исследования не позволяют однозначно решить вопрос о противостоянии природы и воспитания в развитии личности.

Основной вывод, который мы можем сделать из этих исследований, следующий: человеческий организм и в особенности человеческий мозг как «ответственный» за сознание и, как следствие, за личность и Я орган, несомненно, играют важную роль

в развитии личности. Генетический материал, который ребенок получает от родителей, крайне важен, и нарушения в геноме могут радикальным образом повлиять на личность. Так, ребенок с «синдромом Дауна» поставлен своей «природой» в такие условия, которые заведомо определенным образом ограничивают его личностное развитие, и никакое воспитание не в состоянии изменить ситуацию. С другой стороны, даже это утверждение может быть опровергнуто. Например, больные наследственным заболеванием фенилкетонурией, вызывающей, помимо прочего, тяжелые нарушения умственного развития, раньше могли рассматриваться как безнадежно ограниченные своей природой, однако современная медицина позволяет выявлять заболевание при рождении ребенка и с помощью специальной диеты практически полностью предотвращать необратимые изменения в мозге, приводящие к слабоумию⁴⁸. Таким образом, не воспитание, но специфическая трансформация окружающей среды может повлиять на личностное развитие и «обмануть природу». Ребенок же, рожденный с прекрасным, «образцовым» генетическим «набором», но изъятый по каким-то причинам из человеческого общества и ставший «маугли», вероятно, никогда не станет личностью в полном смысле этого слова, никогда не обретет Я, никогда не будет писать гениальных стихов или решать сложнейшие математические задачи, даже если природные задатки позволяли ему это сделать. Поэтому, представляется, что природа являет собой лишь пассивную возможность становления сознания и личности, которая актуализируется через взаимодействие с другими людьми в процессе воспитания. При этом воспитание не просто позволяет актуализировать уже заранее предзаданный «набор» возможностей, но создает новые возможности развития.

5) Марксистские концепции возникновения сознания

Вероятно, переломной в осмыслении человека в целом и человеческой личности в частности является общественная мысль XIX в. Три теории, возникшие в эту эпоху, не только оказывали существенное влияние на дальнейшее развитие гуманитарных и социальных наук, но и обусловили в числе других факторов су-

шественную трансформацию мировоззрения: дарвинизм, марксизм и фрейдизм. Следствием дарвинизма стал чрезмерный интерес к природной составляющей человека, дарвинизм «превращает» человека из духовного существа в биологическое. Мы уже выше рассмотрели, какую роль это сыграло в работах дарвиниста Ф.Гальтона о наследственных чертах характера.

К.Маркс, напротив, делает акцент на социальной природе человека. Самое цитируемое его выражение на эту тему утверждает: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»⁴⁹. Проводя простой языковой анализ немецкого понятия «сознание» (*das Bewusstsein*), он подчеркивает, что оно «никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [*das bewußte Sein*]⁵⁰, а бытие людей есть реальный процесс их жизни»⁵¹. Следует сразу отметить, что Маркс решает здесь дилемму «материализм против идеализма», а не рассматриваемый нами вопрос. Также следует заметить, что Маркс не пишет о психической или психофизической природе Я, его интересует человек как сугубо социальное существо. Э.Фромм, рассматривая представление о человеке у Маркса, заключает: «Для Маркса человек – это сырьё, которое нельзя изменить в плане его структуры (например, устройство мозга с доисторического времени). И в то же время человек действительно изменяется в ходе истории, развивается, трансформируется, является продуктом истории, а так как историю творит он сам, то и себя самого он творит тоже сам»⁵².

Маркс не пишет напрямую о личностных характеристиках Я, это выходит за пределы круга его интересов, хотя подчеркивает, что человек реализует себя в полной мере, в том числе как уникальная личность, только когда его труд является не отчужденным наемным трудом, но трудом творческим, позволяющим ему раскрыть себя. Маркс критикует идеалистические концепции самосознания, утверждая, что реальной основой того, что идеалисты определяли в качестве «субстанции» и «сущности человека», является на самом деле «сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное»⁵³. Одной из важнейших манифестаций сознания, по Марксу, является язык, который он рассматривает как «практическое сознание», участвующее в коммуникации. Хотя

здесь Маркс говорит не о сознании каждого отдельного индивида, а о сознании вообще, мы все же можем предположить, что и индивидуальное сознание и самосознание в трактовке Маркса также преимущественно социальны. Он пишет, что «духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений», и мы опять же можем предположить, что этими отношениями оно и рождается. Здесь, как представляется, идеи Маркса хорошо применимы к понятию личностной идентичности, для которой также важна структура социальных связей. В то же время Маркс отстаивает активную роль человека в изменении этих формирующих сознание обстоятельств. В третьем тезисе из «Тезисов о Фейербахе» он пишет: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан»⁵⁴, и потому, согласно одиннадцатому тезису, дело заключается в том, чтобы изменить мир. Этим тезисом он противопоставит наивным концепциям воспитания, в частности возникшим в эпоху Просвещения, а также у социалистов-утопистов.

В рамках просвещенческого проекта начинает уделяться большое внимание вопросам воспитания личности. Так, согласно К.А.Гельвецию, человеческая личность является лишь плодом воздействия факторов социальной среды и воспитания, тогда как природные задатки у всех людей равны⁵⁵. Руссо же, следуя и в теории воспитания своей критической позиции по отношению к культуре, подчеркивает, что социализация является источником всех пороков и заложенная в ребенке от рождения чистота помыслов и морали может быть испорчена соприкосновением с обществом. Следовательно, задача воспитания заключается в том, чтобы помочь развиваться естественным положительным задаткам ребенка и уберечь его от тлетворного влияния общества⁵⁶. Как мы видим, просветителей интересует не столько, *почему* один человек вырастает непохожим на другого, сколько, *как* вырастить такого человека и гражданина, который нужен просвещенному обществу. Воспитание, как правило, понимается узко, речь идет в первую очередь именно о развитии разума, что представлялось главной задачей для философов-просветителей, а также о становлении добродетели.

тельной личности. Однако для Маркса изменение сознания может произойти *только* через изменение обстоятельств, в которых это сознание будет развиваться, т. е. через активную деятельность по преобразованию общественного бытия, само воспитание играет здесь уже вторичную роль.

Развитие личности зависит «не от сознания, а от бытия; не от мышления, а от жизни; это зависит от эмпирического развития и проявления жизни индивида, зависящих, в свою очередь, от общественных отношений. Если обстоятельства, в которых живет этот индивид, делают для него возможным лишь одностороннее развитие одного какого-либо свойства за счет всех остальных, если они дают ему материал и время для развития одного только этого свойства, то этот индивид и не может пойти дальше одностороннего, уродливого развития»⁵⁷. Таким образом, любое личностное развитие ограничено социальными обстоятельствами ее бытия.

Маркс, разумеется, не отрицает воздействия на сознание и природы: «Сознание, конечно, есть вначале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно – осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и непреступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются...»⁵⁸. И так же, подчиняясь природе, индивид на ранних стадиях развития человечества стремится к взаимодействию с другими индивидами. Изначально это лишь проявление стадного сознания, которое индивидуализируется за счет развития производства и разделения труда.

Немаловажным для нас оказывается следующее отмечаемое Марксом обстоятельство: «У индивида, например, жизнь которого охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью, – у такого индивида мышление носит такой же характер универсальности, как и всякое другое проявление его жизни»⁵⁹, тогда как у индивида, ограниченного тесными обстоятельствами и тяжелым трудом, «мышление неизбежно становится столь же абстрактным, как сам этот индивид и его жизнь, и противостоит ему, лишенному всякой сопротивляе-

мости, в виде косной силы, деятельность которой дает индивиду возможность спастись на мгновение из его “дурного мира”, дает возможность минутного наслаждения...»⁶⁰. Так, первый индивид, по Марксу, способен не затвердевать в абстрактном мышлении, а сразу переходить к живому действию, к практике, тогда как второй – эскапистски погружен в мир абстракций.

Вдохновляясь марксовской концепцией, разрабатывает свою теорию, широко обсуждаемую в советской философии, Э.В.Ильенков. Он достаточно радикально отстаивает доминирующее значение «воспитания» по сравнению с «природой». Основываясь на данных работы А.И.Мещерякова и И.А.Соколянского со слепоглухими от рождения (или утратившими слух и зрение в раннем возрасте) детьми, Ильенков утверждает, что не только Я, но и психика в целом не рождаются лишь при условии наличия здорового мозга. Он пишет, что «при рано наступившей слепоглухоте очень быстро деградируют и атрофируются все те намеки на человеческую психику, которые едва успели возникнуть до этой беды, и ребенок становится подобным некоему человекообразному растению, чем-то вроде фикуса, который живет лишь до тех пор, пока его не забыли полить. И это при вполне нормальном (с биологической, с медицинской точки зрения) мозге. Мозг продолжает развиваться по программам, закодированным в генах, в молекулах дезоксирибонуклеиновых кислот. Однако в нем не возникает ни одной нейродинамической связи, обеспечивающей *психическую* деятельность (курсив Э.В.Ильенкова. – *Е.Т.*)»⁶¹.

Ильенков последовательно отрицает любое врожденное в психике, называя все врожденные (с некоторой точки зрения) рефлексы – «мифическими». Проблема слепоглухих детей заключалась в том, что, не получая визуальных и слуховых сигналов из внешней среды, они как бы замыкались в себе, не проявляли никакой активности. Первой задачей было обучить их активности – например, активному поиску пищи. С точки зрения Ильенкова, если потребность в пище является врожденной, то потребность и способность осуществлять ее поиск – нет. Успех в обучении этому поиску – это становление психики, но пока еще только на уровне «зоопсихики», т. е. на уровне психического развития животных. Специфически человеческая психика, однако, «со всеми ее уникальными особенностями и возникает (а не “пробуждается”) только как функция

специфически человеческой жизнедеятельности, то есть деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и создаваемых человеком для человека»⁶². Таким образом, у Ильенкова психика человека связана с возможностью приобщения к «совокупности общественных отношений», в которых заключается «сущность человека». Это приобщение возможно через практическую деятельность, через труд. Осваивая с помощью воспитателя взаимодействие с вещами, он осваивает не просто обращение с материальными предметами, но обращение целесообразное, разумное, согласующееся с ролью этих предметов в системе человеческой культуры. «Ибо разум (“дух”) предметно зафиксирован не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а прежде всего в продуктах его труда, и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что то же самое, через усвоение способности этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться»⁶³. Сформированный в освоении взаимодействия с предметами быта интеллект служит предпосылкой для усвоения речи. Этот процесс Ильенков называет вхождением ребенка в «царство человеческой культуры».

Научно-экспериментальная основа, на которую ссылался Ильенков в своих выводах, в дальнейшем была широко раскритикована⁶⁴, однако наиболее активная полемика развернулась уже после смерти философа и не могла повлиять на его концепцию. Она явилась, таким образом, концепцией радикального социального редукционизма психики, противопоставленного самим Ильенковым⁶⁵, в частности, биологическому редукционизму Д.И. Дубровского⁶⁶, который, полемизируя с Ильенковым и его сторонниками, доказывал, что любые явления психики объясняются через исследования мозга⁶⁷.

Таким образом, Маркс задает схему, в которой сознание формируется из социально осмысленного бытия. Бытие определяет устройство социума (в том числе трудовые и практические операции с объектами материального бытия, в которые вступает человек, – то, на чем сосредотачивается в своей теории Ильенков), а из общественного сознания путем воспитания рождается сознание индивидуальное. В то же время Маркс подчеркивает, что человек не жестко детерминирован общественным сознанием, он спосо-

бен (и должен) менять общественное сознание в сторону идеала. Следует отметить, что ни Маркс, ни Ильенков, ни упомянутые нами мимоходом просветители, впрочем, не задаются вопросом, который нас прежде всего интересует: как природа и воспитание влияют именно на индивидуально-личностные характеристики, на самосознание индивида. Однако именно в марксовском акценте на активность индивида в изменении сознания (своего и общественного) содержится один из вариантов решения рассматриваемой дилеммы. Марксовское *Я* безусловно не врожденно, оно активно создается человеком под воздействием социальной среды. Вступая в отношения с объектами материального мира, человек осваивает связанные с ними социальные практики и смыслы, которые вкладываются людьми в эти объекты, и, расставляя акценты среди этих смыслов, конструирует себя.

6) Концепции *Я* и Другого

Пожалуй, поворотным моментом в исследованиях *Я* становится появление фрейдовской теории. Именно у него возникает пристальное внимание к социальным факторам в становлении личностных аспектов *Я*, которое приобретет такое значение в философии XX–XXI вв. Трудно сказать, задает ли теория Фрейда этот вектор или же является лишь предтечей обсуждения проблемы *Я* и Другого, но в любом случае многие последовавшие концепции самосознания и личности вступали в диалог с идеями Фрейда.

Прежде всего Фрейд однозначно рассматривает *Я* как становящееся, не предзаданное. Так, он пишет, что «*Я* не существует изначально и не складывается в результате постепенной дифференциации психики: для возникновения *Я* требуется “новое психическое действие” (11a⁶⁸)»⁶⁹. Этим новым психическим действием является постепенное вычленение *Я* из *Оно*, которое происходит под воздействием внешней реальности. «Этот процесс начинается с обособления системы Восприятие-Сознание, уподобляемой корковому слою частицы живой субстанции: *Я* “развилось на основе коркового слоя *Оно*, приспособленного к восприятию или отторжению раздражений и потому вынужденного вступить в прямой контакт с внешним миром (реальностью). Отправляясь от осознан-

ного восприятия, *Я* подчиняет своему влиянию все более обширные и глубокие слои *Оно*» (16)⁷⁰»⁷¹. Ж.Лапланш и Ж.-Б.Понталис отмечают, что происхождение *Я* у Фрейда «усматривается в процессах физического созревания и обучения, начиная с развития у младенцев сенсомоторного аппарата»⁷², подчеркивая, таким образом, роль воспитания в становлении *Я* по Фрейду.

В работах Фрейда описывается настоящая битва природного и социального начал самосознания. *Я* (Ego) рождается, согласно его концепции, из столкновения биологически врожденных инстинктов, заложенных в *Оно* (Id), и социальных норм, внушаемых индивиду другими и воплощенных в *Сверх-Я* (Super Ego)⁷³. Бессознательное, однако, не является чисто природным, поскольку к содержанию бессознательного относятся и следы социальных интеракций индивида (в виде «вытесненного»), которые подспудно направляют его поведение. Тем не менее у Фрейда понимание социального весьма специфично. *Я* не представляется у него врожденным, врожденным может считаться лишь Оно, тогда как *Я* рассматривается как «приспособительный аппарат, отделившийся от *Оно* при контакте с внешней реальностью»⁷⁴. В то же время «(само)идентификация – это нечто большее, нежели просто выражение отношений между *Я* и другим человеком: она может порождать в *Я* глубокие изменения, превращая его во внутрисубъектный остаток межсубъектных отношений»⁷⁵. Таким образом, *Я* у Фрейда – это и результат естественной адаптации, и результат взаимодействия с другими субъектами.

Сверх-Я, во многом отвечающее за наше поведение в социуме, для Фрейда возникает в результате воздействия «двух в высшей степени значительных биологических факторов, а именно: длительной детской беспомощности и зависимости человека, и факта наличия его, Эдипова комплекса...»⁷⁶. Эдипов комплекс, формирующийся, согласно Фрейду, как отражение отношения ребенка к отцу и матери и система идентификаций его с родителями, рассматривается австрийским психиатром как биологический фактор, хотя представляется, что он должен считаться социальным, поскольку речь идет о межличностных отношениях. Главную роль в формировании *Сверх-Я*, а также таких феноменов как совесть, чувство вины, религиозное чувство, выстраивающих систему запретов, которым человек вынужден следовать, играет

фигура авторитарного отца – идентифицируясь с ней индивид и формирует *Сверх-Я*. Избавленное от нагруженности инцестуальной риторикой фрейдизма, представление о *Сверх-Я* в философии XX в., в частности в экзистенциализме, приобретает форму представления о Другом. Вместо фрейдистского авторитарного отца любой Другой становится источником запретов, ограничительный и таким образом воздействует на мое *Я* и непосредственно участвует в его формировании.

Тема Другого появляется впервые в современной философии в работах философов-экзистенциалистов и феноменологов, таких как Ж.-П.Сартр, Э.Гуссерль, М.Мерло-Понти, Х.Ортега-и-Гассет и других. Одно из наиболее ярких выражений этой концепции мы находим у Ж.-П.Сартра⁷⁷. Присутствие Другого в моем опыте является, по мнению Сартра, важным фактором в конструировании *Я*. Другой является мне в мире, прежде всего, как тело, и, осознавая границу тела Другого, я осознаю границу своего тела и наоборот. *Я* и Другой будто постоянно находятся в конфликте. Моя суверенность – телесная и психическая – не может подвергаться сомнению Другим, и, следовательно, я в свою очередь не должен исключать возможности появления того, кто желает обладать тем же предметом, которым желаю обладать я. Для меня Другой является телом-объектом, тогда как *Я* представляюсь себе как субъект, но Другой стремится сделать объектом уже меня, прежде всего объектом наблюдения и агрессии.

Я как акт рефлексии и как его объект возникает из отношения индивида к другим, а рефлексия необходима для существования *Я*. Когда я погружен в чтение романа или же стараюсь успеть на трамвай, *Я* отсутствует, оно растворяется в мире. «Когда я бегу за трамваем, – пишет Сартр, – когда я смотрю на часы, когда я погружаюсь в созерцание портрета – никакого *Я* [Je]⁷⁸ не существует. Существует лишь сознание того, что трамвай надо догнать, и т. д. плюс непозициональное сознание сознания. *Я* тогда на самом деле оказываюсь погруженным в мир объектов, и это именно они конституируют единство моих актов сознания, выступают как носители ценностей, привлекательных и отталкивающих качеств, тогда как сам я здесь – исчез, обратился в ничто»⁷⁹. В рефлексии же происходит удвоение *Я*, которое позволяет *Я* взглянуть на себя со стороны Другого.

Сначала человек чувствует себя наблюдаемым, объектом Другого. И потом, лишь в результате речевой коммуникации, возникает полноценное *Я*. *Я* как бы загораживает подлинную жизнь субъекта от него самого (Сартр называет его одним из видов «ложного сознания»), и субъект пытается избавиться от него. Но он не может этого сделать, потому что, во-первых, пустое само по себе сознание тяготеет к самообъективации в виде *Я* и, во-вторых, жизнь в обществе людей заставляет сознание принимать образ *Я* (именно другие люди заставляют человека принять образ *Я*, тем самым затрудняя для него доступ к самому себе). Поэтому сознание должно постоянно менять свое *Я*, меняя его образ (*Я* и его образ неотделимы), и эта постоянная смена *Я*, по Сартру, необходима для самопознания, она помогает не «застревать» в едином образе, навязанном нам обществом.

Таким образом, у Сартра личностные характеристики *Я* представляются как напрямую зависимые от отношения с Другим и влияния Другого. У Сартра достаточно явно присутствует идея конструирования *Я*, однако *Я* конструируется не из воздействий социума или мира в целом, но из собственных состояний, вызываемых этими воздействиями. Сартр пишет: «Каждый, обращаясь к результатам своей интуиции, может констатировать, что Эго дано как продуцирующее свои состояния... Получается, что объединяющий акт рефлексии весьма специфическим образом связывает всякое новое состояние с той конкретной тотальностью, которую мы называем Я [Moi]»⁸⁰. И далее: «Все, что продуцируется Эго, затрагивает его, производит на него впечатление; и надо добавить: его затрагивает только то, что оно производит. Можно было бы возразить, что Я [Moi] может подвергаться трансформации под воздействием внешних событий (разорение, тяжелая утрата, разочарование, изменение социального окружения и т. д.). Но это происходит лишь постольку, поскольку эти события выступают для него в качестве поводов для определенных состояний или действий... дело просто в том, что Эго есть такой объект, который являет себя только для рефлексии и который поэтому радикально отрезан от Мира. Жизнь его протекает в ином измерении»⁸¹. Итак, хотя Сартр утверждает, что *Я* радикально отрезано от мира, тем не менее без влияния мира оно не способно порождать состояния, которые будут изменять его. Поэтому «и то отношение взаимозависимости,

которое оно устанавливает между Я [Moi] и Миром, достаточно для того, чтобы Я [Moi] представало как “находящееся в опасности” перед лицом Мира и чтобы оно (косвенно, через посредство состояний) черпало из мира все свое содержание»⁸².

Последовательная концепция социально-формируемого Я была предложена Дж.Г.Мидом. Он прямо пишет о том, что «Я это нечто, имеющее развитие; изначально его не существует, оно появляется в процессе социального опыта и деятельности, т. е. развивается в конкретном индивиде как результат его отношений к этому процессу в целом и своих отношений к другим индивидам в рамках этого процесса ...»⁸³. Он разделяет Я (*Self*) на две составляющих – *the I*, то, что относится к моему внутреннему миру, то, что я думаю о себе и о других, и *Me*, то, каким, как мне представляется, видят меня другие, также в *Me* содержится тот комплекс внешних социальных установок, который сравним с содержанием фрейдовского *Сверх-Я*. Если в *Me* содержится соответствующая социальным нормам и общепринятому поведению составляющая Я, то в *the I* – творческая индивидуальность, которая может выбирать из предложенных *Me* образцов поведения или же вовсе противостоять этим нормам, творя новые нормы. Я возникает благодаря способности человека исполнять роль Другого – это наблюдается еще в детских играх. Из исполненных ролей Другого возникает представление «обобщенного другого», и из реакции на него возникает Я⁸⁴. То есть самость развивается лишь благодаря включенности индивида в социальные взаимодействия.

Следующую концепцию можно определить как находящуюся на стыке между концепциями Я и Другого и нарративно-коммуникационными концепциями. Это концепция диалогического Я в работах М.М.Бахтина. В работе «Автор и герой в эстетической деятельности»⁸⁵ Бахтин показывает, как автор видит и знает все, что известно герою, и он знает значительно больше и о герое, и о мире, в котором последний существует, герой, его сознание и его мир находятся в сознании автора. Герой открыт и рассеян в своем мире, задача автора – собрать его в единое целое. Автор своими силами рождает нового человека, рождает в мире, в котором сам автор не может существовать, автор устраняет себя из «поля жизни» героя. В случае, если герой автобиографичен, автор должен взглянуть на него глазами Другого. Сознание автора (как Другого) и сознание

героя (как *Я*) являются сознанием сознания, они принципиально неслиянны, и сознание героя конкретно локализуется и завершается в незавершенном сознании автора. И даже в автобиографии автор не совпадает полностью с самим собой как героем автобиографии. Автор все время 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 *Я* может стать полноценным, только отнесясь к себе с позиций Другого, т. к. Другой видит в нас то, чего не можем видеть мы сами, он обладает «избытком видения» и, таким образом, дополняет мое знание о себе. Следовательно, я для Другого, в каком-то смысле, являюсь героем, а он является моим автором, обладая уникальной возможностью видеть меня со стороны. 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. Развивая идеи Бахтина, мы обнаруживаем, что они близки к представлению о *Я* как нарративе – в данном случае автор-Другой рассказывает жизненную историю героя-*Я*.

Концепции *Я* и Другого представляются одними из наиболее важных для рассмотрения дилеммы «nature vs nurture». Здесь сторона «воспитания» представлена воздействиями на индивида конкретных других людей. При этом Другой понимается не только как внешняя инстанция, но и как определенная позиция сознания в акте рефлексии. Можно предположить, что рефлексивность сознания является следствием интерсубъективности, т. е. человек становится рефлексивным существом только в результате контакта с другими людьми. *Я*, таким образом, конструируется из отличия себя от Другого, из попытки сформулировать наши различия. Естественным следствием простейшего утверждения «Я – это не Другой» является утверждение особенностей своего *Я*. Осознав свое «пространственное» отличие от Другого (я нахожусь «здесь», а Другой – «там»), *Я* начинает формулировать и другие отличия, в результате выявляя личностные характеристики *Я*.

7) Нарративно-коммуникационные концепции (социальный конструкционизм)

Концепция М.М.Бахтина получает распространение в социально-конструкционистском подходе к *Я*, в котором важную роль играет понятие нарратива. Социальный конструкционизм радикально решает дилемму «nature vs nurture» в пользу последнего: *Я* и все его качества являются продуктом социального конструирования.

Нарративные и диалогические концепции *Я* являются в некотором роде продолжением концепций, связанных с дуализмом *Я* и Другого. Здесь на первый план выходят коммуникативные функции сознания, и *Я* представляется как рождающийся в диалоге с Другим рассказ о самом себе. Отчасти уже в локковской концепции идентичности, где основную роль играет память, мы видим предтечу этих идей, поскольку личностная идентичность, опирающаяся на память, может быть выражена лишь в виде связанной цепочки событий, составляющих биографию индивида, и такое представление, безусловно, близко к понятию нарратива.

Одни из родоначальников социального конструктивизма П.Бергер и Т.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 одновременно 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 на временной шкале, создавая таким образом последовательную жизненную историю⁸⁶.

Представитель социального конструкционизма психолог К.Герген отмечает, что в эксперименталистской традиции в психологии *Я* рассматривается как нечто самостоятельное, индивидуальное, детерминированное биологическими процессами психологического функционирования, т. е. как изолированный индивид, а социальные институты (семья, дружба, сообщество) – как плод деятельности отдельных индивидов. В социальном конструкционизме же подчеркивается, что индивидуальное *Я*, личность всегда находятся в тесной взаимосвязи со своим социальным окружением, *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»⁸⁷. 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 данный автор склонен. У Гергена Я растворяется в отношениях с другими людьми⁸⁸ и таким образом исчезает, оставаясь лишь перекрестком, пунктом пересечения этих множественных отношений.

Г.Херманс в 1990-е гг. развивает под влиянием прагматизма У.Джеймса и концепции М.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 Лоон⁸⁹ 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» (positioning) 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 том способе, каким 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 этим объясняется прерывность в формировании Я, создаваемом посредством использования различных позиций⁹⁰.

Испанский психиатр, представитель нарративной психологии Л.Ботелла⁹¹ 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 относительно нашего будущего. Это чувство личностной связанности 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 используемого языка, поэтому 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: М.Мэйр⁹², К.Герген, Дж.Принс⁹³, Т.Р.Сарбин. Предполагается, что нарратив создается с помощью разума, т. е. целенаправленно, а не спонтанно. Само-нарратив (self-narrative) увязывает все события нашей жизни в единую систему, подобную логично построенной истории, а *Я* является одновременно и ее героем, и ее рассказчиком⁹⁴. В построение нарратива вовлечены не только реальные события и факты из жизни индивида, но и заблуждения о них и его фантазии, причем не принципиально, в каких пропорциях они сочетаются, — человек сам определяет значимость каждого из событий для внедрения его в конструкцию собственного *Я*⁹⁵. *Я*-нарратив представляет собой не одну-единственную историю, а совокупность всех жизненных сюжетов, в которых оказывается *Я*. Так, нарратив разворачивается перед нами как роман с множеством действующих лиц (полифонический роман), 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 *Я* могут быть успешно интерпретированы в качестве конструируемых. Однако концепция *Я* как нарратива 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 составляют сложную систему, и *Я* оказывается «многоголосым», ведущим непрерывный диалог с самим собой.

Возвращаясь к рассматриваемой нами дилемме, мы должны отметить, что данные концепции также представляют собой версию социального редукционизма. Здесь личностные характеристики *Я*, очевидно, являются приобретенными в результате интеракций индивида с другими людьми, вызывающих необходимость в коммуникативном выражении собственного *Я* как жизненной истории. Однако может ли *Я* быть полностью вербализовано? Способен ли человек выразить в нарративе все нюансы своей личности? Являются ли диалогические отношения с другими необходимыми для возникновения *Я*?

Представляется, что *Я* не рождается через диалог (однако без наличия в горизонте опыта индивида другого субъекта, пусть даже и бессловесного, полноценное *Я* вряд ли может возникнуть). Но *Я* может быть *выражено* только коммуникативно, даже если речь идет об автокоммуникации, о диалоге с самим собой. *Я* как познающий субъект существует и вне речи, даже на доречевой стадии развития, однако любой отчет о *Я* требует коммуникации. Таким образом, то, о чем пишут социальные конструкционисты и представители нарративного подхода, скорее всего, является не *Я*, а лишь отчетом о нем в рамках социального опыта. И если социальный конструкционизм и нарративные представления о *Я* не так продуктивны для решения вопроса о происхождении *Я*⁹⁶, то они могут успешно применяться, когда мы говорим о личностной идентичности.

Заключение

Поставив перед собой цель исследовать дилемму «nature vs nurture» применительно к вопросу о становлении личностных характеристик *Я*, мы начали с рассмотрения основных подходов к *Я*, с тем чтобы выявить различные интерпретации, которые может получить противопоставление «природы» и «воспитания» при объяснении формирования личности.

Предпринятый анализ позволяет заключить, что в современной философии рассмотрение личностных и индивидуальных характеристик *Я* исключается из перспективы исследования, и, как следствие, дилемма «nature vs nurture» не имеет актуальности. *Я* выступает в качестве врожденного и неизменного либо, наоборот, лишённого постоянства и субстанциональности. Таким образом, в рамках ранней современной философии дилемма «nature vs nurture» если и существует, то только в форме дискуссии о врожденном и приобретенном знании. Исключение составляет концепция тождества личности Локка. Интересующая нас оппозиция становится самостоятельной проблемой лишь в XIX в. благодаря появлению биологического редукционизма, предтечи генетики поведения (Ф.Гальтон) и социального редукционизма К.Маркса, у которого, хотя «бытие определяет сознание», без практически-трудовой деятельности с объектами «бытия» никакое сознание возникнуть не может. В философии и психологии XX в. на первый план выходят концепции, связанные с влиянием Другого на становление индивидуального самосознания, и концепции, связанные с коммуникативной природой *Я* (этот акцент, вероятно, отчасти объясняется последствиями «лингвистического поворота» в философии). В то же время следует отметить, что на фоне активного развития исследований мозга как «носителя» сознания существенную роль в современных исследованиях сознания и самосознания продолжает играть биологический редукционизм, сводящий не только объяснение сознательных функций, но и объяснение всех проявлений самосознания к работе мозга.

Подводя итоги, мы можем сформулировать следующие выводы. *Я* как источник единого опыта, как познающий субъект существует несомненно и возникает в независимости от наличия социальной среды, на этой стадии *Я* взаимодействует с миром на

перцептивном уровне, учась отделять себя как объект (представленный в виде собственного тела) от других встречаемых в опыте тел. Однако в условиях ограничения каналов доступа новой информации (как в случаях со слепоглохими детьми или в случае Джини) именно в дальнейшем личностном развитии Я возникают серьезные трудности. В результате полноценное Я, включающее в себя не только возможность единства опыта, но и социальные и индивидуальные характеристики, Я, связанное с миром, с другими Я, сформироваться не может. Биологически заложенная в мозгу человека «программа», которая должна при взаимодействии человека и мира привести к возникновению Я, приводится в действие лишь в результате вступления во взаимодействие с другими людьми, и именно через них конструируется то, что мы называем нашей индивидуальностью. Нас формирует не только опыт непосредственного взаимодействия с другими, но и взаимодействие с продуктами созданной другими культуры. В современной ситуации множество коммуникаций с другими становится опосредованным различными техническими средствами, однако само количество коммуникаций при этом возрастает. Каждый из нас видит мир не беспристрастно, не объективно, он видит его исходя из нашей уникальной совокупности опыта, которая предписывает нам воспринимать новые вещи определенным образом, встраивая их в структуру уже имеющегося опыта. Так, профессиональный художник будет воспринимать окружающий его мир как набор фрагментов возможных картин, мистик в любом явлении природы будет видеть руку непознанного и т. д. Я, вступая во взаимодействие с объективным миром, делает его частью себя, адаптирует его под свой уникальный взгляд. Мы все живем в одном и том же мире объектов, однако акцентируем на них свое внимание по-разному. Эта разница в расставлении акцентов связана именно с формированием личностных характеристик Я, возникающих в процессе взаимодействия человека и общества, говоря широко, в процессе воспитания. И здесь, мне кажется, следует вернуться к понятию тождества личности, или личностной идентичности, предложенному Джоном Локком. Именно понятие личностной идентичности (в отличие от понятия Я, которое неизбежно несет в себе некоторое ощущение монолитности, неделимости на части) позволяет нам говорить о самосознании как о системе сложных взаимосвя-

зей человека и мира, человека и других людей, системе, которая всегда остается динамической, подвижной, изменчивой, но все же обладает постоянством, обеспечиваемым постоянством Я. И, возвращаясь к обсуждаемой дилемме, можно отметить, что значение социальных факторов применительно к личностной идентичности играет очень большую роль. Человек изначально ограничен возможностями своей природы – это бесспорно, однако даже одной и той же биологической «материи» могут быть приданы совершенно разные «формы». Здесь стоит вспомнить аристотелевскую метафизику, в которой материя была лишь возможностью становления, а форма – активной причиной. Однако мы не просто принимаем «форму» под воздействием рук и слов «воспитателей», мы определенным образом реагируем на них (в том числе исходя из своих биологических задатков, таких как темперамент и т. д.), и в этой ответной реакции на воспитание и рождается Я во всей многозначности этого понятия.

Примечания

- 1 Лекторский В.А. Я // Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 173–184.
- 2 В оригинальном тексте «self-determination», т. е. дословно «самоопределение».
- 3 Бэксхёрст Д. Формирование разума. М., 2014. С. 22.
- 4 Лекторский В.А. Указ. соч.
- 5 Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994.
- 6 Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983.
- 7 Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269.
- 8 Там же. С. 286.
- 9 Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
- 10 Там же. С. 113.
- 11 Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 98.
- 12 Фихте И. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск–М., 2000. С. 274–390.
- 13 Лекторский В.А. Указ. соч.
- 14 Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск–М., 2000. С. 353.
- 15 Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 297.
- 16 Там же. С. 298.

- 17 *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 65.
- 18 Там же. С. 68.
- 19 Там же. С. 65.
- 20 Нарративный и диалогические подходы к Я будут рассмотрены далее отдельно.
- 21 *Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1994. С. 9–46; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- 22 *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.
- 23 *Deleuze G., Guattari F.* Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis, 1983.
- 24 *Локк Д.* Соч.: в 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. М., 1985.
- 25 Там же. С. 157.
- 26 Здесь мы различным образом переводим «personal identity», переводя его в данном контексте в первую очередь как «тождество личности», чтобы прояснить позицию Локка.
- 27 *Локк Д.* Указ. соч. С. 384.
- 28 Там же С. 387.
- 29 Употребляемый мною термин «Я-образ» в данном случае близок к локковскому понятию «субстанции».
- 30 *Локк Дж.* Указ. соч. С. 399.
- 31 *Galton F.* The history of twins, as a criterion of the relative powers of nature and nurture // *Frazer's Magazine.* 1875. Vol. 12. P. 566–576.
- 32 *Galton F.* Hereditary Genius. L., 1869; *Idem.* Inquiries into Human Faculty and Its Development. L., 1883.
- 33 *Bouchard T.J.Jr., Lykken D.T., McGue M., Segal N.L., Tellegen A.* Sources of Human Psychological Differences: The Minnesota Study of Twins Reared Apart // *Science.* New Series. 1990. Vol. 250. № 4978. P. 223–228.
- 34 *Allen A.* Nature & Nurture When It Comes to Twins, Sometimes It's Hard To Tell the Two Apart // *The Washington Post.* 1998. 11th January.
- 35 Ibid.
- 36 *Bouchard T.J.Jr.* Genes, environment, and personality // *Science.* 1994. Vol. 264. P. 1701.
- 37 *Bouchard T.J. Jr., Lykken D.T., McGue M., Segal N.L. Tellegen A.* Op. cit.
- 38 *Joseph J.* Separated Twins and the Genetics of Personality Differences: A Critique // *The American Journal of Psychology.* 2001. Vol. 114. № 1. P. 1–30.
- 39 *Wright L.* Twins: And what they tell us about who we are. N. Y., 1997.
- 40 Цит. по.: *Joseph J.* Op. cit. P. 11.
- 41 *Лурия А.Р., Миренова А.Н.* Экспериментальное развитие конструктивной деятельности. Дифференциальное обучение однойцевых близнецов // *Тр. Медико-биолог. ин-та.* М., 1936. С. 18–32.
- 42 *Newman H.H., Freeman F.N., Holzinger K.J.* Twins: A Study of Heredity and Environment. Oxford, 1937.
- 43 *Фридрих В.* Близнецы. М., 1985.

- 44 Caspi A. et al. Role of Genotype in the Cycle of Violence in Maltreated Children // Science. 2002. Vol. 297. P. 851–854.
- 45 Parens E. Genetic Differences and Human Identities. On Why Talking about Behavioral Genetics Is Important and Difficult // Hastings Center Report. 2004. Vol. 34. № 1. P. 31.
- 46 Penfield W., Roberts L. Speech and Brain Mechanisms. Princeton, 1959; Lenneberg E.H. Biological Foundations of Language. N. Y., 1967.
- 47 Curtiss S. Genie: A Psycholinguistic Study of a Modern-Day «Wild Child». Boston, 1977.
- 48 Parens E. Op. cit. P. 31.
- 49 Маркс К. К критике политической экономии. М., 1984.
- 50 Дословно с немецкого так и есть: «осознанное бытие».
- 51 Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966. С. 29.
- 52 Фромм Э. Маркова концепция человека. М., 1992. С. 375–414 (<http://psylib.ukgweb.net/books/fromm01/index.htm>).
- 53 Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 37.
- 54 Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Там же. С. 2.
- 55 Гельвеций К.А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.
- 56 Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1981.
- 57 Маркс К. Немецкая идеология. С. 253.
- 58 Там же. С. 29.
- 59 Там же. С. 253.
- 60 Там же. С. 253–254.
- 61 Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. № 2. С. 69.
- 62 Там же. С. 74.
- 63 Там же.
- 64 См. подробней: Пуцаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента. Начало (I) // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 132–147; *Его же*. История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II) // Вопр. философии. 2013. № 10. С. 124–134.
- 65 Ильенков Э.В. Психика и мозг (ответ Д.И.Дубровскому) // Вопр. философии. 1968. № 11. С. 145–155.
- 66 В статье Д.И.Дубровского, открывающей настоящий сборник, эта позиция автора представлена уже в обновленном виде, но сохранила склонность к биологическому редукционизму.
- 67 Дубровский Д.И. Мозг и психика // Вопр. философии. 1968. № 8; *Его же*. По поводу статьи Э.В.Ильенкова «Психика и мозг» // Вопр. философии. 1969. № 3.
- 68 Freud S. Zur Einführung der Narzissmus, 1914.
- 69 Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. 2-е изд. СПб., 2010. С. 658.
- 70 Freud S. Abriss der Psychoanalyse, 1938.

- 71 Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Указ. соч. С. 662.
- 72 Там же.
- 73 Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Я и Оно: Тр. разных лет. Т. 1. Тбилиси, 1991.
- 74 Лаплани Ж., Понталис Ж.-Б. Указ. соч. С. 650.
- 75 Там же. С. 659.
- 76 Фрейд З. Указ. соч. С. 370.
- 77 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- 78 Сартр выделяет два аспекта Я: Je и Moi, подразумевая под Je – Я как единство актов, а Moi – Я как единство состояний и качеств, однако различие между этими двумя аспектами одной и той же реальности, по мнению Сартра, носит функциональный или вовсе чисто грамматический характер. В данной статье я опускаю рассмотрение специфики этих двух аспектов.
- 79 Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. 2003. № 2 (37). С. 94.
- 80 Там же. С. 107.
- 81 Там же. С. 110.
- 82 Там же. С. 121.
- 83 Mead G.H. Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, 2009. P. 135.
- 84 Mead G.H. Op. cit.
- 85 Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М., 1986. С. 7–180.
- 86 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- 87 Джерджен К.Дж. Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда // Социальная психология: саморефлексия маргинальности. М., 1995. С. 43.
- 88 Джерджен К.Дж. Упадок и крушение личности // Там же. С. 105.
- 89 Hermans H.J.M., Kempen H.J.G., van Loon R.J.P. The dialogical self: Beyond individualism and rationalism // American Psychologist. 1992. № 47. P. 23–33.
- 90 Davies B., Harré R. Positioning: The Discursive Production of Selves // Journal for The Theory of Social Behavior. 1991. Vol. 20. № 1. P. 43–63.
- 91 Botella L. Personal construct psychology, constructivism, and post-modern thought // Advances in Personal Construct Psychology (Vol. 3) / Ed. By R.A. Neimeyer & G.J. Neimeyer. Greenwich (CN), 1995. P. 3–36.
- 92 Mair M. Kelly, Bannister and a story-telling psychology // International Journal of Personal Construct Psychology. № 2. 1989. P. 1–14.
- 93 Prince G. Narratology. N. Y., 1982. P. 4.
- 94 Gergen K.J. Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism. Cambridge, 1994. P. 187.
- 95 Sarbin T.R. The narrative as a root metaphor for psychology // Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct / Ed. By T.R. Sarbin. N. Y. 1986. P. 9.
- 96 Труфанова Е.О. Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 389–400.

Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина

**Культурно-историческое сознание
в перспективе междисциплинарного исследования:
метод реконструкции**

Наша статья, опубликованная в первой части коллективного исследования проблем сознания и познания в междисциплинарной перспективе, была посвящена анализу культурно-исторического сознания как особого типа философско-методологической рефлексии над наукой¹. Мы рассматривали такое сознание внутри реального процесса научно-познавательной деятельности. С этой целью мы обратились к методологическому опыту гуманитарной науки, хотя полагаем, что речь могла бы идти о науке в целом. Мы проанализировали особенности функционирования методологии внутри современных психологических исследований, носящих принципиально междисциплинарный характер, и пришли к выводу, что философско-методологическое сознание, отвечающее реалиям современной науки, приобретает новые структурные характеристики и претерпевает серьезные изменения в реализации своих функций. При этом мы констатировали, что в основе этих изменений лежит мощный, захватывающий всю науку процесс ее «прикладнизации» – нарастание массива прикладных исследований.

В процессе происходящих изменений методологическое сознание ученого, во-первых, теряет зависимость от предписания, жестко оценивающего результаты познавательной работы с точки зрения абстрактных стандартов научности. В междисциплинарном гуманитарном исследовании функции критерия и стандарта отступают далеко на задний план реальной методологической работы.

Методология оказывается эффективной лишь постольку, поскольку включается в исследовательскую работу в качестве инструмента познания и разрабатывается в этом качестве.

Во-вторых, в содержательном плане философско-методологическая рефлексия над наукой приобретает характер сознания культурно-исторического – исследователь осознает культурную обусловленность своих методов постижения мира, но при этом осознает себя как преемника и продолжателя, включенного в историю познания, осознает историзм, а не релятивность своих мнений о мире. Именно такой тип философско-методологического сознания выступает условием объективного (общезначимого) представления реальности в языково-символических формах научных текстов.

В настоящей – второй – статье по данной теме мы попытаемся показать, каким образом и какими средствами культурно-историческое сознание ученого выполняет свои методологические функции, обеспечивая единство познавательных установок прикладного исследования и фундаментальной науки. Мы полагаем, что в социально-организационном плане методологическая работа этого сознания предполагает формирование научного сообщества, ориентированного на выполнение широкой научной экспертизы результатов прикладного исследования. Основными средствами реализации этой программы становится формирование (реконструкция) разговора (беседы) как формы научной коммуникации.

От новейших тенденций в методологии к их истокам

В интенсивно прагматизирующейся сегодня науке нас, в данном случае, особенно интересует судьба одной из «основополагающих», но как-то всегда остававшейся на периферии философско-методологической рефлексии характеристики знания – его воспроизводимости. Эта характеристика очевидным образом неразрывно связана с самой идеей научного метода и научной истины. И на наш взгляд, не акцентировалась она в методологии, может быть, именно потому, что смысл ее всегда был более или менее ясен.

Воспроизводимость научного знания означает, во-первых, что ученый, получивший некоторую информацию о мире, может в принципе вновь получить ее и тем самым воспроизвести в своем

сознании именно как информацию о мире. Не «переживать» ее в себе, пугаясь или наслаждаясь уникальным личным воспоминанием, но именно «повторить» процедуру ее получения со всей возможной точностью и, в результате, «получать» данную информацию вновь и вновь. Повторяющееся «получение» информации не обязательно должно быть, так сказать, фактически физическим, но обязательно потенциально допускающим такую возможность. Для этого ученый должен фиксировать информацию в таких формах, которые позволяли бы ему контролировать процесс ее воспроизведения (что в принципе позволяют делать лишь упорядоченные вербальные формы закрепления информации – логически связанные тексты). Это и есть, собственно, формы научного знания.

Во-вторых, формы представления и методы воспроизведения информации как научного знания должны обеспечивать возможность трансляции этой информации по каналам коммуникации другому «человеку познающему». Причем информация должна транслироваться в таком виде, чтобы другой ученый, получив ее, мог самостоятельно получать ее также и от мира, т. е. мог контролировать процесс ее получения от мира, что опять-таки позволяет делать лишь логически связанный текст. Таким образом, и в первом, и во втором случае воспроизводимость знания обеспечивается представлением информации в виде связного текста, содержащего в себе указание на достаточно точный способ ее воспроизведения. И поскольку информация может быть воспроизведена, она оценивается ученым как истинная.

Наши соображения по поводу устройства мира и его отдельных фрагментов (можно сказать, наши мнения о мире) становятся научным знанием только в том случае, если эти соображения в принципе могут быть достаточно точно воспроизведены в указанном выше смысле. Причем способы и условия их воспроизведения должны контролироваться настолько и так, чтобы сама процедура воспроизведения могла транслироваться в научных коммуникациях вместе с этими соображениями. Этот контроль – важнейшее условие именно научного познания. Совокупность социальных и культурных условий, делающих такой контроль в коммуникациях возможным, а также мыслительные нормы и процедурные стандарты, обеспечивающие воспроизводимость информации о мире, собственно, и образуют науку как особого рода коллективную де-

тельность. Эти условия образуют основу использования «научных методов», т. е. последовательных действий (мыслительных и параллельных им «физических»), приводящих к построению знания. Вот почему они и становятся предметом пристального специального внимания, в том числе и философско-методологической рефлексии над наукой, т. е. становятся предметом учения о методе – методологии науки. Философская методология (эпистемология), следовательно, занимается формулированием условий и норм, благодаря которым информация о мире, полученная и воспроизведенная одним из членов научного сообщества, может быть получена и воспроизведена всеми членами сообщества. В центре ее внимания – стандарты научной коммуникации, гарантирующие общность видения мира членами научного сообщества. И надо сказать, что при всех имевших место спорах методологов по поводу этих стандартов сама воспроизводимость научного знания как его обязательная характеристика вопросов не вызывала. Соответственно, вопросов не вызывали и функции методологии в научном познании – контроль над стандартами научных коммуникаций. Так было до недавних пор.

В методологической рефлексии и сегодня господствуют по существу позитивистские представления о ее функциях в познании. Суть этих представлений выражает идея жесткого различения контекста открытия и контекста обоснования. Процедуры обоснования строгие и контролируемые. Они четко отвечают на вопрос, является ли научным знанием результат, полученный в ходе исследования, или, иначе, поддается ли он воспроизведению с помощью стандартных научных методов. Построенная на базе этого представления методология видит своей главной задачей формулировку строгих норм научности. Она предписывает нормы. Такую методологию иногда называют нормативистской. В начале XX в. ведущим направлением в нормативистской методологии стал логический позитивизм. В его рамках с помощью достижений математики разрабатывались точные логические нормы эмпирического обоснования (воспроизведения) знания. Опираясь на эти нормы, позитивисты претендовали на радикальное очищение науки от всего ненаучного.

В перспективе нашей статьи важно отметить еще одну особенность позитивистской трактовки методологии. Ценностные измерения знания уже вполне определенно сводились в рамках данной

традиции к довольно тривиальным, но, надо полагать, именно в силу этого очень убедительным прагматическим соображением о полезности рационально организованного мнения о мире. Наиболее ясно на этот счет высказывался Э.Мах. Он выдвинул принцип «экономии мышления», который фактически проступал во всех рассуждениях неопозитивистов по поводу ценностного статуса рационального знания. Но, заметим, само представление Маха о целях научного познания является, по сути, вариацией традиции, заложенной в свое время номинализмом У.Оккама, традиции, фактически определившей трактовку ценностных аспектов знания также и во всей постпозитивистской философии науки.

В одной из своих статей об истоках новоевропейской науки П.П.Гайденко отмечала, что для эпохи позднего Средневековья и Возрождения (XIV–XVI вв.) была «характерна общая атмосфера скептицизма, которую до сих пор недостаточно принимали во внимание, но которая существенна для понимания тех интеллектуальных сдвигов, которые произошли в конце XIV–XVI вв. и которые именуют научной революцией»². Атмосферу эту в значительной мере формировали и выражали номиналисты, а Оккам был одним из лидеров номинализма.

При обращении к номинализму в центре внимания исследователей обычно оказывается предложенное в его рамках решение логико-гносеологической проблемы универсалий (причем, как правило, в современной интерпретации). В нашем случае важно еще и другое направление номиналистской аргументации. В той интеллектуальной среде, по крайней мере, не менее важную роль в развертывании эпистемологической тематики играла позиция номиналистов в весьма остром споре по поводу характера божественной деятельности, сотворившей познаваемый в науке мир. Речь в этом споре шла, фактически, о том, что познается и, соответственно, как познается, т. е. по отношению к какой реальности формируется наше знание (на какую реальность оно указывает и, соответственно, каким образом указывает). В противоположность Аристотелю и его последователям (среди которых был, напомним, Фома Аквинский), утверждавшим необходимый характер божественной деятельности и, стало быть, рационально-детерминистскую природу сотворенного таким образом мира, номиналисты настаивали на абсолютной свободе божественной воли. Воли, т. е. чего-то не-

посредственно не прозрачного для постигающего разума! «Верховная причина всякого бытия, – отмечает П.П.Гайденко, – это, согласно Оккаму, божественная воля, не имеющая над собой никакого закона, кроме логического закона противоречия: Бог не может сотворить лишь то, что в себе самом содержит противоречие. Бог Оккама – это ветхозаветный Яхве, не терпящий над собой никакой детерминации, в том числе и той, которую могли бы представлять идеи самого же божественного ума... Идеи, по Оккаму, вовсе не предсуществуют в Боге в качестве прообразов вещей: сначала Бог своей волей творит вещи, а уже затем в Его уме возникают идеи как *репрезентации* этих вещей, т. е. как представления, вторичные по отношению к единичным индивидуумам. Соответственно и человеческое познание имеет дело лишь с единичными вещами, которые одни только и являются реально сущим, что же касается общих понятий, то они – не более чем знаки единичных вещей в человеческом уме»³.

По совокупности выводов, потенциально содержащихся в философско-теологической позиции номиналистов, такая трактовка тварного мира означает, что, познавая мир, т. е. именно в процессе познания единичных вещей (строая знание о единичных вещах – строая системы знаков, репрезентирующих единичные вещи), человек усваивает не замысел Творца, а его волю, реализовавшуюся в этих единичных вещах. Воля же, в отличие от предположенных в Боге идей, не дается непосредственно (ни в озарении, ни в умственном усмотрении, ни в опытном наблюдении). Поэтому правильнее сказать, что познающий человек не постигает, а приобщается к воле Бога, и его умственные построения, его знания – это своевольные человеческие конструкции, ценные лишь тем, что в ходе их создания познающий человек в своем внутреннем мире, «внутри себя» уподобляется волящему Богу. Стремлением к этому уподоблению и движимо познание: стать образом и подобием Бога, творящего по «волению», по творческому усилию (хотя как бы и с обратным вектором: от вещей к воле, к смыслам волевых актов). Но такое возможно лишь во внутреннем мире человека, без претензии на прямое познание Бога, познание его замысла. Человек может уподоблять свою волю воле Бога через «зеркальное» отображение божественной воли в себе, когда он познает, строит (конструирует) знание. Человек репрезентирует в себе то, что соз-

дала воля Бога, открывая ее смысл для себя так же, как и Бог. И еще отсюда следует очень важный для нас вывод: знания, т. е. смыслы единичных вещей, которые человек для себя конструирует, – это *знаки* божественной воли во внутреннем мире человека.

В методологическом плане, и нам это важно подчеркнуть, номиналистская трактовка познания как знаково-конструктивной по своей природе деятельности была связана с рефлексивным осознанием необходимости волевого творческого усилия человека познающего. Творчество становится для новой науки движущим мотивом. И в той мере, в какой этот мотив внятно звучит в самосознании ученого и в профессиональной философско-методологической рефлексии над наукой, принципиальная субъективность знания компенсируется приобщением творчества ученого творчеству волящего Бога. Постулируется нечто, что предполагается знанием как таковым, т. е. предполагается нечто, знанием чего знание стремится стать. Когда же прагматические моменты в оценках знания фактически заслоняют его творческую мотивацию, а ссылки на Бога становятся неуместными, проблема объективности знания, проблема его оценки в методологической традиции, восходящей к Оккаму, становится неразрешимой и разрушительной для методологии и науки.

Постпозитивистская философия науки разворачивается в рамках той же, что и позитивизм, эмпиристско-инструментальной трактовки знания. Знание понимается как гипотетическая конструкция, создаваемая человеком для вполне понятных социокультурных нужд и по самой своей сути не претендующая ни на какую другую оценку, кроме полезности. При этом постпозитивизм сохранил за нормами научного познания функцию обеспечения воспроизводимости знания, но, в отличие от позитивизма, лишь в локальных исследовательских ситуациях, определяемых конкретными социокультурными обстоятельствами. Нормы перестали трактоваться как универсальные критерии научности и приобрели статус локальных принципов конструирования знания (что очень ярко выразил Б.Латур в понятии «фабрика знания»). Что же касается оснований истинности знания, их поиск оказывается лишь ненужным эпистемолого-идеологическим антуражем, метанарративом, чисто внешним и к сути работы ученого отношения не имеющим. Все это как раз и является результатом погружения науки в

практические жизненные контексты. Этим погружением, стирающим грань между наукой и прочими элементами социокультурной среды, собственно, и исчерпывается переориентация к прикладной науке. Эту традицию продолжила и Эдинбургская школа социальной эпистемологии⁴. Относительно эпистемологического аспекта научно-познавательной деятельности подразумевается, что результаты усилий ученого нуждаются не в истинностной оценке, но только в оценке на воспроизводимость в конкретной практической ситуации. Таким образом, в качестве критерия научности этот тип методологического сознания наследует лишь воспроизводимость в локальных ситуациях. Стандарты воспроизведения знания постпозитивистами сохранились, но потеряли свою самодостаточность – их функции критерия научности поддерживаются не эпистемологической самодостаточностью методологических норм, но социально закрепленными установками локальных научных сообществ.

Такая постановка вопроса вместе с социокультурной релятивизацией окончательно хоронит ценностное измерение знания. Точнее, она заменяет ценностное измерение локальной социокультурной релятивизацией. С тезисом о том, что знание является ценностью, никто не спорит. Но, задают вопрос исследователи-прикладники, какое отношение имеет это обстоятельство к гносеологическим параметрам знания? Каков эпистемологический и методологический смысл ценностного измерения знания. Другое дело – практическая значимость результата исследований. В итоге в современной философско-методологической рефлексии прослеживается тенденция окончательного вытеснения ценностного измерения знания, его подмена прагматикой самого разного рода. Но насколько эта тенденция является существенной для самой науки? Возможна ли вообще наука с такими методологическими установками? Не свидетельствует ли это о потребности науки в новом методологическом сознании, способном различить в науке игнорируемые позитивистско-постпозитивистской методологической традицией процессы? Существует ли еще в науке такая потребность?

Практическая ориентация науки и ценность знания

Фактически начиная с момента возникновения науки ведущей темой философско-методологических размышлений о природе научного познания был, прежде всего, поиск норм построения рационального, т. е. логически корректного, «объяснения», в котором воплощалось интуитивно-эссенциалистское или эмпиристское понимание оснований истинности любого мнения о мире. Между этими двумя эпистемологическими полюсами, в сфере их постоянных дискуссий обретала конкретные эпистемологические очертания трактовка знания как блага, как самодовлеющей культурной ценности. И ценность эта отнюдь не исчерпывалась конкретной полезностью, но выступала как «полезность», по сути, общечеловеческая – и в историческом времени, и в общекультурном пространстве. И не важно, имеется ли в виду приобщение к «божественному замыслу» или преобразование жизни человечества благодаря усилиям ученых. Эти различия, важные в иных отношениях, в данном случае вторичны. Конкретный результат исследования может быть даже опасным и несущим зло, но все это – от «недознания», а знание, в конечном счете, в своей целостности, к которой устремлена наука, несет в себе благо.

Именно сознание ценностного измерения науки ориентировало ученых на расширение знания, на исследование, результаты которых не приносили прямой пользы ни обществу, ни самому ученому. Зачастую эти результаты могли быть достигнуты лишь следующими поколениями. И даже если усилия, необходимые для достижения результата, и продолжительность исследования превышали продолжительность жизни ученого, он посвящал научному поиску, научной работе всю свою жизнь⁵. Эта ценностная составляющая методологии постепенно, по мере нарастания позитивистского сознания, достаточно точно фиксирующего прагматическую ориентацию научно-познавательной деятельности, уходила из методологического сознания науки. В традиционной науке ученый познавал отнюдь не только с целью получения совокупности практически полезных сведений, которыми можно поделиться с другими ради престижа, а еще лучше, продать. В господствующем ныне методологическом сознании науки, напротив, остались лишь нормы организации объяснения, обеспечивающего воспроизводимость знания в практическом плане.

Наиболее интенсивно этот процесс вымывания ценностных установок из науки пошел с XIX в. В 1914 г. Г.Г.Шпет писал: «Десятинадцатому веку понадобилось знание во что бы то ни стало для чего-нибудь, знание полезное, прикладное. Наука давно утратила свой характер независимости, “эстетический” характер, каким отличалось знание античного мира; она утратила и свою свободу, которую приходилось отстаивать в свое время и против церкви и против государства. Она добровольно стала к услугам техники. Конечно, в целом. И дело не в том только, что науку стали применять к решению технических проблем, но в том также, что техника сама стала задавать ей задачи и тем самым стала руководящим мотивом развития науки. Нетрудно видеть, что, исходя из этого, мы могли бы указать и те общие причины социального и экономического развития, в контакте с которым совершала наука свой технический путь.

Заинтересованное отношение к науке, естественно, предъявило свои требования и к философскому знанию. Философия или испытывала внутренние “реакции”, или шла навстречу новым требованиям. Представьте себе философию, хотя бы, как ее изображает Рафаэль, и представьте ее себе в обществе инженеров, промышленников, приказчиков, акционерных компаний и прочих!.. Ей остается или бунтовать, как она бунтует у Карлейля и Кьеркегора, или запереться в своей Kaffmühle, как у Лотце, или же испытать превращение, изображенное нам Лукианом и Апулеем...»⁶. Заметим, что М.Хайдеггер, будущий решительный критик техницизма, на момент написания этих строк только заканчивал философский факультет.

Однако если дело обстоит именно так, как его представляет позитивистски (и постпозитивистски) ориентированная рефлексия над наукой, и современные ученые действительно не нуждаются в ценностном измерении, то возникает сомнение в будущем такого рода науки. Или все же эта рефлексия упускает нечто очень важное, происходящее в современной науке? Две с лишним тысячи лет требование воспроизводимости сознательно реализовывалось в научных практиках на фоне тех или иных трактовок оснований истинности. Допустим, ситуация изменилась, но тогда необходимо понять, что же, собственно, меняется в конкретных познавательных практиках при замене этого фона на апелляцию к локальным

целям исследовательской работы? Как меняются условия и параметры воспроизводимости знания, если и индуктивные, и дедуктивные векторы объяснения в принципе теряют свою значимость, и логически разнонаправленные объяснительные структуры образуют уникальные конstellляции в неповторимых условиях? Как обеспечивается воспроизводимость знания методами, которым можно только подражать? Сам постпозитивизм подобные вопросы даже не ставил.

Впрочем, постпозитивизм проявляет тем самым последовательность в реализации своей позиции – локальная уникальность методов исключает какие-либо методологические оценки условий воспроизводимости знания, исключает даже обращение к познавательному опыту, приобретенному в иных ситуациях. Вместо этого в центре философии науки оказываются социальные механизмы закрепления за этими конstellляциями статуса образцов – парадигм. Что же касается философской рефлексии над наукой, то единственной формой ее реализации остается резонерство по поводу неповторимых случаев в историческом прошлом, и нужна она, в общем, лишь для констатации их уникальности. Надо признать, этой констатацией увлеченно занялись весьма многие историки науки и бывшие философы науки. Методологическое сознание превратилось здесь в сугубо дескриптивное. Однако вопрос, который мы сформулировали выше, остается: как все-таки отказ от универсальных истинностных оценок мнения сказывается на понимании его воспроизводимости? Как должно строиться объяснение мнения, если сохраняется только воспроизводимость как условие принятия знания без ценностной поддержки? Постпозитивистски ориентированная философия науки не видит здесь никакой проблемы. А между тем сегодня уже просто очевидно, что прикладная наука позволяет обращаться с этой воспроизводимостью весьма свободно.

Внешним, бросающимся в глаза проявлением этого свободно обращения с воспроизводимостью стало, так сказать, падение нравов в современной науке – широкое распространение не совсем корректных, просто некорректных и откровенно фальсифицированных публикаций о якобы полученных результатах. Но дело не только в нравах. Важнее другое. Фактически разрушается традиционная научная коммуникация, которая, собственно, и обеспечивала

критическую оценку знания по воспроизводимости. Дело в том, что современная, ориентированная на приложения наука как социальная подсистема включена в социально-экономические отношения. А складывающееся ныне общество знания – общество «когнитивно-го капитализма» и, добавим, когнитивной конкуренции.

Прикладной результат исследования, как правило, включен в систему конкурентных отношений. Его воспроизводимость, т. е. методы его получения, – особенно важный элемент конкуренции, и потому зачастую эти методы просто скрываются. В такой науке формируются иные механизмы коммуникации и соответственно иные механизмы конструирования воспроизводимого знания. Это – реальность современной науки, и по сути своей ее нынешнее состояние представляет собой «точку бифуркации». Из этой точки открываются две исторические перспективы. Одна – к технологиям, оставляющим в качестве исчерпывающего параметра знания лишь его воспроизводимость в локальных ситуациях и тем самым превращающим знание в технологические сведения. Другая перспектива предполагает движение к новым отношениям прикладного и фундаментального измерений науки и возвращение локальных прикладных результатов в целостную систему рационального знания о мире. Подчеркнем: в любом случае, реализация второй перспективы предполагает иные формы коммуницирования в научном сообществе. И иное философско-методологическое осознание учеными и философами особенностей их коллективной деятельности. В том числе, особенностей воспроизводимости знания.

Вообще, строго говоря, прикладное исследование ориентировано не на внутринаучную коммуникацию, не на обоснование-объяснение, имеющее своей целью доказать нечто коллеге-ученому, достичь общезначимости. Такое исследование ориентировано на конкретное, локальное приложение, на изначально заданный результат. И критерий его результативности – не истина, а эффективность, которая, как известно, имеет степени, т. е. даже однажды полученный, приблизительный искомый результат заслуживает внимания и даже публикации (хотя в большей мере для целей дальнейшего финансирования исследований). При этом исследовательская ситуация как бы переворачивается – результат, к которому стремится исследователь, ему задан, а задачей исследования становится поиск условий, при которых данный результат может быть воспроизведен. Такая

ориентация прикладного исследования очевидным образом превращает всю совокупность методологических норм, связанных с воспроизводимостью, в инструмент исследования. Делает абстрактное нормирование вне конкретной ситуации столь же вторичным, как и социальную обусловленность локального приложения норм. И даже в учебных целях представление методологических требований в виде рекурсивных списков становится чем-то сугубо формальным. Смысл методологических норм раскрывается лишь в конкретной исследовательской работе, в конкретном исследовании. Но само-то исследование при этом строго ориентировано на обслуживание технологий, на приложения.

Контурь новой методологии

Однако в плане коммуникации воспроизводимость остается главным условием научности знания, условием существования науки как коллективной деятельности, имеющей социальный и культурный статус. Поэтому нам представляется вполне уместным поставить вопрос так: существуют ли в современной науке социально-организационные структуры, позволяющие трансформировать результаты прикладного исследования в полноценное воспроизводимое знание, т. е. в знание, которое может быть передано по каналам научных коммуникаций и воспроизведено любым членом научного сообщества?

На наш взгляд, в науке как социальной подсистеме такие структуры сегодня складываются, и их роль все более возрастает. Они связаны с необходимостью экспертизы результатов прикладных исследований – экспертизы не в плане простого повторения результатов прикладного исследования, но, прежде всего, как оценки рисков, связанных с использованием данного результата. Занимающееся деятельностью такого рода экспертное сообщество по необходимости основывает свои суждения на целостной системе рациональных и обоснованных знаний. Именно знаний о реальности науки, а не знаний нормативных принципов, раз и навсегда заданных. Эксперт – это не литературный критик XIX в. и не современный менеджер от науки, сам не написавший ни одной статьи, не поставивший ни одного эксперимента, не расшифровавший ни

строчки «не-текста», но писатель-мыслитель, ученый-экспериментатор, историк-архивист. Сегодня, именно они должны составлять сообщество экспертов, которое подхватывает роль сообщества фундаментальных ученых. Ибо это сообщество по самой своей сути ориентированно на ценность знания для человечества – в экологическом, физическом, социальном и прочих планах. И именно это сообщество нуждается в новом методологическом сознании, расширяющем горизонты прикладных, локальных исследований.

Что характеризует этот тип философско-методологической рефлексии? Прежде всего, символическое понимание результатов прикладного познания – их рефлексивное осмысление как имеющих смысл, выходящий за рамки констатации данного (заданного под приложение) результата исследования, т. е. выявление смыслов социальных, экзистенциальных, несущих в себе экологические, экономические, биологические, вообще природные и прочие риски. Очевидно, что результаты локального прикладного исследования включаются в социокультурную реальность. Но в случае экспертизы речь идет о включении, расширяющем социокультурные горизонты за рамки узкого интереса данного, всегда жестко ограниченного социокультурного заказа. И это расширение, это осмысление раздвигает рамки также и контекста их оценки, их соотнесения с другими результатами в расширяющемся смысловом контексте. Иными словами, знанию возвращается статус ценности, возвращается достоинство⁷: знание обретает статус конкретной ценности по мере включения в разные измерения жизни – в личностное (знание, скажем, делает меня человеком европейской культуры – рефлексия), в социальное (экспертиза, оценка экологических рисков, управление экологической ситуацией и пр. делает меня социальным субъектом действия). И, в конечном счете, такое расширение мотивирует, помимо всего остального, включение прикладного знания в систему рационального знания о мире, в систему научного знания как целого.

Однако для того, чтобы прикладное знание превращалось в полноценное научное знание, необходимо усилие – необходим субъект, обладающий историческим сознанием. И не о том только речь, что ученый должен знать историю своей науки и предыдущие достижения, сделавшие возможным получение данного результата, – это необходимое, но далеко не достаточное условие

расширения контекста оценки результатов. Не прошлое есть история, но то, что делает ученый здесь и теперь, его настоящая работа есть история. Он продолжает то, что делали до него, и это требует сознательного усилия. Только в том случае ученый будет расширять горизонты оценки своего исследовательского результата и в этом плане испытывать потребность в сообществе, потребность в научной коммуникации, чтобы поделиться своим результатом с коллегами, если он осознает, что своим результатом меняет смысл реальности, порождая вер ее возможных трансформаций. Его сознание исторично, если он осознает, что своим исследованием не просто меняет реальность, но меняет зачастую непредсказуемо, неожиданно. И несет за это ответственность.

По сути, формирование такого сознания можно рассматривать как условие возвращения науки в историю с ее творчеством и ответственностью. Это – условие рефлексии, которая только и позволяет увидеть символический смысл результатов прикладных исследований не просто как удовлетворение социокультурного запроса, общественного заказа на эти результаты, но как то, во что исследование вносит свой смысл, во что оно включается и что оно меняет. Ученый отвечает за свои результаты – не только в каком-либо узком, скажем, экологическом смысле. Его ответственность расширяется, и методологической нормой, методологическим требованием становится соотнесение дисциплин в оценке данного результата. Ибо говорить сегодня о социокультурном смысле прикладного результата без опоры на всю систему наук невозможно. Методолог требует расширения экспертизы, указывая в конкретной исследовательской работе, куда она должна расширяться, ибо расширяется смысл полученного результата. Таким образом, мы вновь оборачиваем соотнесение методологии и науки. Не внешний социокультурный контекст создает науку и определяет применение методологических стандартов, но методология демонстрирует дополнительные смыслы любого научно-прикладного результата – социальные, физиологические, культурные.

И в перемене этой позиции принципиален *новый историзм*, заключающийся в том, что мир, присутствующий в сознании человека, не произволен, в истории есть преемственность, свидетельствующая о наличии некой реальности, с которой соприкасается культура. «Конечно, эта преемственность состоит совсем не в том,

что какая-то раскручивающаяся сила движет человеком, но есть в истории опыт, который реализуется в человеческой деятельности в мире, в осмыслении мира. Осознавать себя в истории значит пытаться читать смыслы культуры, критически соотнося их с собственным опытом бытия в мире, с тем, что собственно и окультурируется, осмысливается через культуру. Такой подход предполагает в своей основе деятельностную позицию исследователя культуры, позицию исторического преемника – не игрока в бисер, но ответственного творца, продолжающего осмысление мира, в котором живет, в котором укоренен и который должен осмыслить так, чтобы в нем могло жить следующее поколение. И эта позиция требует особого типа сознания – философского культурно-исторического сознания, которое выводит научное исследование на ее предельные основания и соприкасается с миром»⁸.

Практически, применительно к гуманитарным исследованиям, культурно-историческая стратегия означает не просто чтение и расшифровку культурных смыслов, но их понимание в контексте истории как продолжающегося процесса. Иными словами, дело не ограничивается расшифровкой смыслов научной деятельности в их соотношении с культурными контекстами, но предполагает нахождение в этих смыслах исторической преемственности и соотношения с собственной экзистенциальной и культурно-исторической позицией. Так смысл становится ценностью.

Культурно-исторический принцип ориентирует ученых-гуманитариев в достаточно широком исследовательском диапазоне. В нем могут работать и те, кто реконструирует сегодня культурную историю науки, и те, кто занимается анализом основных понятий, с помощью которых ученые в разные эпохи осмысливали культурно-историческую эволюцию науки, и те, кто реконструирует культурно-исторические предпосылки гуманитарного знания.

Прибегая к терминам современной методологии, можно сказать, что в рамках культурно-исторической эпистемологии («нового историзма») мы стремимся прояснить метафизические предпосылки концептуальных структур культурно-исторического взгляда на гуманитарные феномены. Мы пытаемся раскрыть идейный контекст, консолидирующий и направляющий исследовательскую деятельность научного сообщества гуманитариев, работающих в культурно-историческом направлении. А в таком прояснении, на

наш взгляд, этот контекст сегодня нуждается, ибо раскрыт он до сих пор далеко не в полной мере. И эта неполнота, как мы полагаем, сдерживает развитие культурно-исторического подхода как методологической стратегии современной гуманитарной науки.

В обозначенном методологическом развороте по-новому проявляется идея единства науки – трансдисциплинарность. А «утрачение» междисциплинарных проблем, возникающих в этом контексте, становится главной задачей философско-методологической рефлексии над наукой. И здесь разговор выступает как форма общения между учеными, науками, дисциплинами, открывая междисциплинарную перспективу. Общение экспертов, оценивающих результат исследования, его смыслы – это путь к интересубъективной проверяемости (общезначимости). А главное методологическое средство достижения – реконструкция возможного и невозможного общения.

Это пункт очень плохо усваивается сегодня. И прежде всего, даже не учеными-естественниками, но, как это ни парадоксально, гуманитариями. Они до сих пор зачастую берут за образец классическое естествознание, исходя из старой риккертской дихотомии наук. Более того, они пытаются подражать методологическому нормативизму естествознания, от которого само естествознание, фактически, давно отказалось, и, странным образом, нередко руководствуются идеями ленинской теории отражения, на которую не опирается уже и марксизм.

Это стремление отчетливо просматривается, например, в современных дискуссиях по проблемам текстологии⁹. Между тем, для современного методолога очевидно, что всякое знание есть реконструкция, ориентированная на общение. Любой специалист по философии науки знает о ведущихся сегодня в гуманитарной науке методологических дискуссиях, в которых обсуждается проблема точной передачи реальности. Думающие (т. е. отдающие себе отчет в том, что и как они исследуют) филологи, например, прекрасно осведомлены о проблемах перевода («стиль vs мысль»), сталкиваются с соответствующей проблематикой также психологи, культурологи, этнографы (естественно, тоже думающие). Существует эта проблема и в архивных исследованиях. В работе с архивными документами, когда материал зачастую представляет собой множество заметок, сделанных на одном листе бумаги в раз-

ное время, расположенных в непонятной последовательности, при этом еще и вольно озаглавленный архивистами при разборе архива и пр., т. е. предстает как «не-текст»¹⁰, она выступает в виде альтернативы «публикация–реконструкция».

Если выбрать путь реконструкции, то на первый план выходит не издание дошедших текстов такими, какими их застает исследователь архива, но восстановление или техническое «доставление» смысла чернового документа. Именно так: речь идет не о восстановлении авторского замысла, которое предполагает почти невозможное, т. е. восстановление строя мысли автора текста, но реконструкцию текста черновика, включающую раскрытие сокращений, доставление цитат и восстановление в них пропусков, нахождение неизвестных или малоизвестных авторов по их неподписанным фамилиям, иногда просто по инициалам, поиск источника, на который есть указание без ссылок на издание и страницу, поиск и восстановление страницы и автора без указания названия произведения и еще множество труднейших задач.

Ведь реконструкции, по словам Д.С.Лихачева, «как в зодчестве – это новые сооружения, возведенные на основании изучения остатков и различных свидетельств. Это не документы, а произведения творческого воображения исследователей»¹¹. Более того, определение Лихачева можно дополнить: реконструкции не остаются декорациями на сцене или макетами зданий в конструкторских бюро, они становятся архитектурным элементом «живого города», т. е. реальной исследовательской повседневности.

Можно, конечно, утверждать, что архивные тексты того или иного автора – это исторические источники, которые, стало быть, и должно представить, как они есть, иначе они перестанут быть текстами самого автора, и ими нельзя будет пользоваться как достоверными источниками. При таком методологическом подходе исследователь-публикатор текста «выносятся за скобки», т. е. полностью исключается из текста. Его задача сводится к тому, чтобы прочитать текст, расставить архивные значки (кавычки, скобки), дать архивное описание текста и написать *отдельный* комментарий. Причем необходимость такого подхода обосновывается тем, что, дескать, мы получаем «подлинный» текст, без «примесей» публикатора (это, между прочим, напоминает требования, предъявляемые в классической науке). Современный же

исследователь-философ, работающий с опубликованными (в том числе и архивными) произведениями, видя архивную атрибутику, просто принимает на *веру* эти архивные тексты, как *подлинные* тексты того или иного автора. Ведь ему прежде всего важен *смысл* и идейное содержание написанного, а не текстологическая интерпретация источника.

Нельзя, разумеется, отрицать целесообразности чисто археографических публикаций. Их преимущества очевидны, особенно тогда, когда архивный текст существует именно как текст, т. е. как связанное (пусть и незавершенное) произведение. Однако прежде чем говорить о преимуществах или недостатках архивных публикаций, необходимо осознать принципиальные общеметодологические основания, на которых строится подобный способ представления архивных документов. Таким основанием оказывается принцип «наивного реализма», предполагающий возможность точного *копирования* текста публикации, но вот здесь-то и начинаются сложности.

Возникает вопрос: а дает ли нам архивная публикация *подлинный* текст черновика? Конечно, нет; и это убеждение вынесено прежде всего из перепроверки некоторых опубликованных архивных текстов. В них обнаруживается много ошибок (пропущенные фразы, а то и целые абзацы; неправильная расшифровка отдельных слов и как следствие – неквалифицированный комментарий и т. п.). Кроме того (и, может быть, это главное), текст черновика, сохранившийся в архиве, это тоже не *подлинный* текст, потому что он был подвергнут первичной технической интерпретации. Ведь не всегда получается так, что автор сам готовит свой архив для публикации, автор нередко уходит от нас внезапно (как, например, философы начала XX в., судьба которых – прерванный полет). Наследники, сдающие архив, и работники архива вмешиваются в строй авторских текстов, нумеруют страницы черновика. Работа эта очень часто выполняется формально, поэтому отдельные страницы черновики, связанные по смыслу, оказываются не просто разорванными в результате такой нумерации, но могут оказаться в разных папках и даже в разных архивах¹². Поэтому при выборе стратегии публикации важно понять границы копирования: какие слои архивного текста копировать можно и нужно, а какие – нет. Ведь, например, в 1990-е гг. перепечатывали целые книги, причем

не репринтом, а заново, но старым шрифтом. И зачастую публикаторы даже не объясняли, зачем это сегодня необходимо и кому? Если этот шрифт имел в книге свою *смысловую* значимость (например, эстетическую), то это необходимо было обосновать.

И еще: различая процесс познания рукописи и представления познанного в ней, мы тем самым расслаиваем ее текст и выделяем то, что именно хотим в ней скопировать, а что – нет. Мы можем познавать рукопись как угодно, но представлять знание мы должны так, чтобы понимать, *знание о чем* мы хотим передать читателю. Если мы хотим передать знание о внешнем характере рукописи, о самом способе написания букв, то надо копировать почерк (и это целесообразно, когда речь идет об исследовании исторического развития системы письменного языка). Если мы хотим передать знание о том, какие слова использовал автор и как он менял слова, уточняя смысл и стиль написанного, тогда нужно полностью сохранять все зачеркивания и воспроизводить сам процесс поиска слова. Это как раз требуется, если работа идет со стихотворениями или прозой писателей и поэтов (тех же А.С.Пушкина, Л.Н.Толстого и других) или если мы как исследователи отдаем себе отчет, что перед нами текст, который действительно интересен именно с этой точки зрения, поскольку в определенных случаях стиль документа становится способом выражения мысли. Если мы хотим получить знание о мысли, то должны представлять мысль, облеченную в слово, и добиваться прочтения мысли, а не только слова. Философское прочтение отличается от лингвистического тем, что для философа важны слова-понятия, т. е. осмысленные слова, слова, которые несут в себе внутреннюю форму, а лингвист исследует слова, как они суть сами по себе, с точки зрения их внешней формы, независимо от того несут они в себе смысл или нет. Поэтому для лингвиста слово – это всегда отдельное слово, то, что считается словом в русском языке, а для философа – слово это то, что имеет смысл: от отдельного слова вплоть до того, что «вся вселенная есть слово».

С учетом сказанного мы полагаем, что архивная публикация как методологическая стратегия, предполагающая точное воспроизведение архивного текста черновика, в ряде случаев недостаточна для раскрытия идейного смысла маргинальных текстов. Специфика этих текстов в том, что они становятся осмысленными не сами по себе, но лишь в том историческом контексте и даже си-

туации, в которых были написаны; поэтому исследователь архива, нацелившись на осмысление содержания маргинального текста, а не только на его форму, не может вполне удовлетвориться таким вариантом подачи текста, как «архивная публикация»¹³. Если ученый ставит целью донести до читателя *смысл*, сделать текст *осмысленным, т. е. связанным с конкретным целым*, то вот здесь и начинаются сложности. Текстологические программы филологов, имеющие, как правило, прикладной характер, не могут полностью удовлетворить историка философии, работающего с маргиналиями русских философов.

Философский черновик и конспект – это тексты особого рода. Они обычно пишутся «для себя», поэтому автор черновика постоянно сокращает слова, использует стенографическое письмо, зачеркивает и подчеркивает, вычеркивает и показывает стрелочками новые отношения между абзацами. Кроме того, автор говорит на языке, который понятен ему самому и его историческому окружению, но может быть непонятен сегодня нам; в итоге в тексте черновика содержатся уже не только понятные автору сокращения, но такие контекстуально обусловленные именованья-загадки, раскрыть смысл которых поможет, разве что чудо.

Теперь представим, как будет выглядеть черновик, опубликованный по доминирующим сегодня эмпирически ориентированным правилам текстологии. Правила публикации черновика для лингвистических целей гласят, что «черновые материалы следует сперва хронологически расслоить, установить историю работы автора, а затем публиковать, по возможности давая читателю представление о последовательности, в которой велась правка, набрасывались те или иные строки, и указывая, в каком контексте мыслилось автором то или иное слово»¹⁴. Исследовательский опыт свидетельствует, что такой текст – «сплошные» значки, скобки и... бесконечное количество комментариев (причем комментируется, зачастую, не *смысл* написанного, но каждый формальный исследовательский шаг: каждый пропуск, каждый значок, поставленный в тексте публикатором). Историк философии, ориентирующийся на смысловое прочтение рукописи, а не на передачу внешней характеристики текста, не может себе позволить выпустить в свет такой текст. Он труден для осмысления, и если все-таки признать, что черновик как исторический источник обладает академической

ценностью, причем именно как документ *философский*, где важнее не язык, не его словарный состав, но состав смысловой и идейный, т. е. важнее смысл черновика, его значение в истории идей, то тогда конфигурация правил несколько меняется. Уже не буква и ее сохранение выступает на первый план, но осмысленное слово, т. е. имеющее значение *рассуждение*. Остается путь историко-фило-софской реконструкции.

Исследователь, выбравший путь историко-фило-софской реконструкции, не отказывается от общих формальных правил текстологии. О реконструкции как об особом плане задаче приходится сегодня говорить, именно как о научной проблеме, требующей специального обоснования, поскольку ее роль в историко-фило-софском исследовании не сводится только к служебной, только к вспомогательной. Реконструкция имеет самостоятельный методологический статус, если мы четко разграничиваем ту реальность, к которой применяем определенную выбранную стратегию. Реконструкцию следует осуществлять в тех случаях, когда возникает проблема связности архивного текста, когда мы не можем дать однозначного ответа на вопрос о том, *что* перед нами: текст (т. е. связный смысловой отрезок) или не-текст (т. е. маргиналии, бес-связные отдельные отрывки). Существующие правила текстологии должны быть конкретны – исследователь должен прояснить в комментарии, какие из правил приемлемы для реконструируемого текста, а какие нет. Если же реконструкция предполагает «вторжение» исследователя в архивный текст, то границы этого вторжения должны быть четко зафиксированы.

Вместе с тем архивная реконструкция не исчерпывается эли-минацией угловых и квадратных скобок и вольным дописыванием сокращенных слов. Она является неотъемлемой частью всякого научного исследования: когда мы работаем с такой специфической областью текстовых материалов, каковыми являются черновик, конспект или письмо, мы должны осознать, что они нуждаются в особом подходе – в реконструкции. И не только в реконструкции текста, но и в реконструкции контекста. Да, историко-фило-софская реконструкция фактически снимает сам вопрос о подлинности или неподлинности полученного в результате текста. Действи-тельно, герменевтический принцип, положенный в основу такой реконструкции, не предполагает оценку на истинность. Но что,

если, например, появляется папка с «разносортницей», т. е. с разными неатрибутированными заметками, или если перед нами папка «Материалы к работе над книгой...», где сложены 254 страницы разных по своему внешнему виду и внутреннему содержанию листков бумаги? Что тогда? В этом случае перед исследователем встает проблема не только реконструкции смыслового целого, но проблема расчленения и сборки, причем оба процесса идут одновременно. В результате возникает новое определенное целое, имеющее смысл, и остаток, остающийся вне целого.

Здесь, как и в практике перевода, никакого общего решения эта проблема не имеет. Критерии текстологической работы, подобно критериям перевода, историчны, и то, что говорит о критериях перевода Н.С.Автономова, вполне применимо к проблемной ситуации в текстологической работе: «Набор и сравнительный вес этих критериев меняются от ситуации к ситуации, а внутри каждой ситуации существует ряд критериев, вокруг которых можно строить intersubъективное обсуждение перевода»¹⁵. То же имеет место и в случае архивного текста, правила издания которого, как писал Лихачев, «должны предусматривать возможность варьирования этих правил в зависимости от текстологического содержания издания»¹⁶. Так что в будущем исследователь (тот же историк философии), не имея прямого доступа к архиву, но имея в своем распоряжении разные реконструкции одного и того же архивного текста, всегда сможет обосновать свой выбор в пользу либо архивной публикации, либо историко-философской реконструкции: какая «подача» текста лучше с точки зрения целого, какая – с точки зрения частных, и что нужнее для его методологического поиска – передача стиля архивного документа (что делает, отчасти, возможным архивная публикация, нацеленная на подлинность), либо концептуальная связность историко-философской реконструкции¹⁷. Все зависит от контекста, от материала и целей издания. Достигаемый баланс этих векторов исследовательской работы всегда рискован, всегда может быть оспорен, а выполненная работа может быть критически оценена экспертом-профессионалом (т. е. человеком, который сам занимался этим делом, а не менеджером от науки) и продолжена для новых контекстов. Единственное, что требуется от издателя, – отдавать себе отчет в выборе баланса и выразить это точно и ясно для читателя.

Заключение

В ходе исследований социально-гуманитарной реальности, на междисциплинарном перекрестье работы социологов, психологов, филологов, историков и философов иногда возникает интересный эпистемологический феномен. Исследователь начинает соприкасаться с реальностью как с живой, современной ему, т. е. непосредственно исторической. Возникает своеобразная перспектива междисциплинарного исследования социально-гуманитарной реальности, где оно приобретает характер действительно исторического, продолжающего то, что делалось до него и тем самым его реконструирующего. Это требует относиться к текстам предшественников не как к мертвым останкам, но как к общей смысловой реальности. И тут особую роль играет архив эпохи. Возникает возможность как бы непосредственного общения с участниками и исследователями соответствующих исторических событий и явлений. Этот феномен одновременности разорванных во времени идей, их общения описал академик Н.Н.Лузин. «Когда я, сибиряк из города Томска, – пишет он в своем письме-исповеди, – впервые попал в недра большой школы, у меня создалось странное ощущение. О носителях прославленных имен говорили в таком тоне, как будто бы к ним можно было пойти на чашку чая, хотя уже столетие или два столетия, как они умерли. Их идеи, их образы, их манера мыслить буквально висели в воздухе, и для меня само время стало исчезать. Я переставал порою понимать, идет ли речь о лице, который еще читает лекции, или он, человек блестящих имен, давно отошел. Грань времени стерлась, и я, через посредство живых, вступил в столь же живое общение с отошедшими. Чувство было очень странное, непривычное и поражающее»¹⁸. Вот почему мы думаем, что для нас, ученых XXI столетия, архив эпохи начала XX в. оказывается в определенном отношении современнее, чем многие сегодняшние изыскания. При таком подходе к гуманитарному исследованию возникает возможность того, что в русской философской традиции обозначается термином «разговор» (В.С.Соловьев, Г.Г.Шпет). Это иной вектор исследования – отличный от публикаторских задач. Здесь граница между текстом и культурой становится инструментом, расширяющим горизонт, позволяющим включить текст в современный контекст общения.

Метод реконструкции возможных общений (разговоров), позволяет представить феномен сознания той эпохи, внутри которого и развертывается конкретный разговор-общение. Разговор предполагает «возвращение» гуманитарной науки к жизни, возвращение ей достоинства и является сегодня делом актуальным, ради которого имеет смысл «разговаривать» с нашими историческими собеседниками. И именно разговор актуален для эпистемологической и методологической проблематики социально-гуманитарного знания, которое сегодня зачастую превращается в конструкцию и технологическую утопию, как раз теряя свое достоинство.

«Разговор» как модель философской интерпретации позволяет нам конституировать одновременно различные точки зрения на одну проблему, фиксируя ее многозначность, многоплановость, множество ее смысловых интерпретаций и тем самым потенциал развертывания, движения познания. Такая позиция, которую можно обозначить как «подвижность точки зрения», дает возможность объемного видения предмета исследования, т. е. предмет постоянно перемещается из одной проблемной плоскости в другую, поворачиваясь к исследователю той или иной своей стороной. Именно в разговоре эта множественность интерпретаций выступает как отблеск intersубъективного смысла проблемы.

Согласно этой точке зрения, сущностная характеристика разговора состоит в том, что он является в высокой степени чувствительным к изменчивой и подвижной природе человеческой реальности, поскольку сам есть часть этой реальности. С помощью разговора можно связывать воедино множество нарративов (рассказов), демонстрируя, с одной стороны, их вариативность, с другой – целостное единство, а также достоинство знания каждого участника разговора. Именно это делает разговор важным методологическим инструментом для гуманитарных наук. Исследование разговора как современной методологической стратегии культурно-исторической эпистемологии подводит нас к выводу о предельной открытости человеческого опыта.

Тем самым метод реконструкции «разговора» позволяет осмыслить основание и предпосылки данного типа общения в науке. Особенность метода в том, что он строится на конкретном историко-культурном материале и выявляет стоящую за этим материалом реальность, актуализирующую беседу (разговор), что

и позволяет исследователю в него включиться (хотя бы в качестве слушателя). И это «выявление» предполагает как раз междисциплинарность, ибо на стыках несовместных дисциплинарных подходов вырисовывается тот компромисс, который позволяет разговору быть. Таким образом, реконструкция «разговора» и есть метод, открывающий перспективу исследования культурно-исторического сознания той эпохи, в которой данная беседа оказывается возможной. В методологической констатации этого обстоятельства и заключается вся суть культурно-исторического подхода как философско-методологической рефлексии современной науки.

Примечания

- ¹ Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Методологическое сознание науки в междисциплинарной перспективе: опыт культурно-исторического подхода в психологии // Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Ч. 1. М., 2013. С. 45–65.
- ² Гайденок П.П. У истоков новоевропейской науки // Науковедение. 1999. № 2. С. 102.
- ³ Там же. С. 104–105.
- ⁴ См.: Пружинин Б.И. Социологизм в эпистемологии (критические заметки) // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ. М., 2012. С. 61–79.
- ⁵ Возьмем в качестве примера гипотезу Римана (сформулирована в 1859 г.). Простые числа не могут быть выражены как произведение двух меньших целых чисел, например, 2, 3, 5, 7 и т. д. Распределение простых чисел среди всех натуральных чисел не подчиняется никакой закономерности, однако Риман обнаружил, что число простых чисел, не превосходящих x , выражается через распределение нетривиальных нулей дзета-функции Римана. Риман высказал гипотезу, не доказанную и не опровергнутую до сих пор, что все нетривиальные нули дзета-функции лежат на прямой линии. На сегодняшний день проверены первые 1 500 000 000 решений.
- ⁶ Шнем Г.Г. Герберт Спенсер и его педагогические идеи // Шнем Г.Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т.Г.Щедрина. М., 2006. С. 55–56.
- ⁷ Г.Г.Шпет подчеркивал: «Достоинством определяется главным образом знание конкретное. Поэтому достоинство почерпается из уразумения смысла. Знание, направленное на уразумение смысла, есть достойное знание. Оно тем более достойно, чем более проникает в смысл» (Шнем Г.Г. <Заметки о достоинстве знания> // Семейный архив Г.Г.Шпета). Это понятие – «достоин-

- ство» – составляет эпистемологический стержень традиции «положительной философии» в России, для которой характерна неразрывная связь мысли и личности (П.Д.Юркевич, В.С.Соловьев).
- 8 *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Культурно-исторический подход в гуманитарных науках // Культурно-исторический подход в гуманитарных науках: проблемы и перспективы: Материалы междунаrod. науч. конф. Владивосток, 2011. С. 5.
 - 9 См.: *Шатир М.И.* «Евгений Онегин»: проблема аутентичного текста // Изв. Рос. акад. наук. Сер. лит. и яз. 2002. № 3; *Ларионова Е.О., Фомичев С.А.* Нечто о «презумпции невиновности» онегинского текста // Новый мир. 2002. № 12; *Ивинский Д.П.* «Новая текстологическая программа» и «Тень Баркова» // Новое лит. обозрение. 2003. № 60; *Пильщиков И.* Порядок полемики (О фантоме «новой текстологической программы») // Вопр. лит. 2004. № 5; *Кукулин И.* Текстология как история мысли и общественная практика // Новое лит. обозрение. 2004. № 66 и др.
 - 10 *Щедрина Т.Г.* Публикации или реконструкции: проблемы текстологии историко-философских исследований // Вопр. философии. 2008. № 7. С. 137.
 - 11 *Лихачев Д.С.* Текстология. Краткий очерк. М.–Л., 1964. С. 93. Можно даже сказать, что реконструкции архивных текстов в каком-то смысле напоминают переводы иноязычных философских текстов (и проблемы, возникающие в процессе работы, очень похожи). См. дискуссию С.Зенкина и Н.Автономовой по проблеме перевода книги Ж.Деррида «О грамматиологии» (Вопр. философии. 2001. № 7).
 - 12 Подобная участь, например, постигла текст Шпетовского черновика «Заметки о музыке» (ОР РГБ), содержание которой имело перекрестные отсылки к неизвестной книге или рукописи. Оказалось, что содержание цитат и номера страниц, поставленные Шпетом возле каждой цитаты, совпадают с рукописью книги С.Е.Фейнберга «Судьба музыкальной формы» (РГАЛИ). Еще один пример: подробный конспект доклада «Искусство как вид знания» Шпета (ОР РГБ) архивисты вообще разбили на две самостоятельные единицы хранения.
 - 13 «Архивная публикация» перекладывает всю реконструктивную работу на читателя, и тому есть немало примеров.
 - 14 *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 88. Ср. позднее издание: «Мне представляется, – пишет Лихачев уже в конце своего исследовательского пути, – что все типографские, наборные попытки воспроизвести внешний вид черновика беспечны. Если текстологу удалось расслоить текст и выявить в черновике несколько последовательно сменяющих друг друга текстов, если, иначе говоря, издаваемый текст или тексты изучены, история текста установлена, то следует печатать каждый текст отдельно или рассказать об изменениях текста в статье, в исследовании». См.: *Лихачев Д.С., Алексеев А.А., Бобров А.Г.* Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв.). СПб., 2001. С. 525.
 - 15 *Автономова Н.С.* Перевод: история и вечность // Вопр. философии. 2004. № 8. С. 172.
 - 16 *Лихачев Д.С., Алексеев А.А., Бобров А.Г.* Указ. соч. С. 500.

- ¹⁷ Фактически, речь тогда должна идти о выработке критериев, для того чтобы разграничить тексты, требующие реконструкции и не требующие таковой: когда нужно публиковать, а когда – реконструировать. Однако когда мы хотя бы минимально, но все-таки вмешиваемся в строй архивного текста, то должны признать его реконструкцией, а не публикацией. Или должны оговаривать специально, какие из слоев архивного текста воспроизведены в публикации с фотографической точностью, а какие – реконструированы.
- ¹⁸ Письмо-исповедь академика Николая Николаевича Лузина // Русская наука в биографических очерках. СПб., 2003. С. 404.

**Другой сциентизм?
(о некоторых современных рецепциях московско-
тартуской школы)**

В 1967 г. вышел программный текст Ю.М.Лотмана «Литературоведение должно быть наукой»¹. В этой программе научного литературоведения Лотман призывает триумвират ранее не взаимодействовавших дисциплин – математику, лингвистику и литературоведение – к установлению междисциплинарных связей. Он полагает, что с середины XIX в. нарастало количество навыков и умений, нужных филологу (текстология, статистические методы изучения стиха, история, социология), одновременно расширялся круг знаний, которыми он располагает, и усиливалась его специализация, а сейчас пришла пора попытаться «соединить широкое владение самостоятельно добытым эмпирическим материалом с навыками дедуктивного мышления, вырабатываемого точными науками»². В этой программе для нас важно, что, отстаивая «научность» гуманитарного знания, Лотман фактически наполняет понятие «сциентизм» новым содержанием. Речь идет об ином понимании целостности науки, ее единства. Междисциплинарность становится фундаментом научности гуманитарного знания.

Математика в литературоведении – это прежде всего впечатленность Лотмана гаспаровскими вероятностно-статистическими исследованиями стиха. Лингвистика выступает здесь как наука, вырвавшаяся вперед и отныне обязанная поделиться своим опытом с другими филологическими дисциплинами. Опыт математики и лингвистики должно проникнуться и новое литературоведение. Из того, что лингвистика и другие дисциплины, использующие ее ме-

тодологию, ищут структурные инварианты, по Лотману, вовсе не следует, что это отрывает нас от истории. Совсем наоборот: структурный анализ должен включать анализ отдельных структур в более сложные единства, такие как «культура» и «история». А это, в частности, означает следующее: «Не математика и лингвистика вместо истории, а математика и лингвистика вместе с историей – таков путь структурного изучения, таков круг союзников литературоведения»³. И я добавлю – таков путь к «другому сциентизму» вместе с междисциплинарностью, в междисциплинарной перспективе.

Исторические смыслы понятия «сциентизм»

Прочность и гибкость понятий в гуманитарной сфере обеспечиваются их связями с другими понятиями: концептуальная нота, взятая солирующим инструментом, становится красочным мазком, она не маркирует ту реальность, которая подлежит схватыванию, но скорее выражает настроение пишущего. Кроме того, каждое понятие представляет собой определенную смысловую структуру, и в ней пересекаются и взаимодействуют, реализуясь в тех или иных применениях, разные значения слов и разные смыслы понятий, этими словами закрепляемых.

Понятие «сциентизм», вынесенное в заглавие статьи, интересует нас здесь не само по себе, но как характеристика яркого эпизода истории гуманитарных наук второй половины XX в. – российского (и отчасти французского) направления структурно-семиотических исследований⁴. Так, именно понятия «сциентизм» и «сциентистская переориентация гуманитарных наук» употребляются для характеристики московско-тартуской школы и идей Лотмана крупным филологом, ученым-гуманитарием В.М.Живовым (1945–2013)⁵. Понятие «сциентизм» не используется им систематически и эксплицировано, однако для серьезного ученого это принципиальный ход, и нам нужно прояснить мотивы такого концептуального предпочтения, тем более что эта позиция сегодня широко распространена в гуманитарных научных кругах. Если при своем возникновении и первоначальном укреплении в России в 1960-е гг. идеи структурализма и семиотики критиковались многими представителями гуманитарной на-

уки за механицизм и дегуманизацию, то сейчас применительно к этим познавательным подходам нередко говорят именно о сциентизме. Откуда пришло это понятие и что оно значит? Для начала взглянемся в его историю.

Смыслы понятий в истории культуры и истории науки изменчивы, и этот тезис будет лейтмотивом последующего изложения. Понятие «сциентизм» родилось в позапрошлом веке. Англичане и французы спорили о том, кто первым его ввел. Знаменитый «Технический и критический словарь философии» Андре Лаланда⁶ трактует понятия «сциентизм», «сциентист» прежде всего как «неологизмы», обозначающие: «1) мысль о том, что наука позволяет познавать вещи как они суть, разрешает все реальные проблемы и достаточна для удовлетворения всех законных потребностей человеческого разума и 2) в менее радикальном смысле – мысль о том, что научный разум и научные методы должны быть распространены на все без исключения области интеллектуальной и нравственной жизни»⁷. В широком смысле слова сциентисты – те, кто подчиняются авторитету науки, верят во всемогущество наук. Так, сциентистом прямо и с гордостью называет себя биолог Феликс ле Дантек (1869–1917) в статье, которая в 1912 г. стала главой его книги «Против метафизики, вопросы метода». Он видит в науке абсолютную ценность, потому что она освобождается от следов своего несовершенного человеческого происхождения, и считает сциентизм философской установкой, противопоставленной прагматизму любых стремлений к пользе и выгоде и более соответствующей духу науки, чем материализм⁸.

Место науки в обществе и культуре меняется, а потому и мировоззренческие функции науки – вопрос не новый, но всегда имеющий разную степень актуальности и периодически приобретающий особую остроту. Если поначалу понятие «сциентизм» подразумевало защиту антиклерикальных ценностей, а также достоинства позитивного знания, если далее оно и связанное с ним отрицание мировоззренческих функций философии (ее роль сводилась к обобщению данных науки) в той или иной форме сопровождали всю эволюцию позитивистских программ, то в науке 1970–1980-х гг. оно выступало преимущественно в составе концептуальной пары «сциентизм–антисциентизм». Это была эпоха новой социальной реальности, возникшей вокруг так называемой

«научно-технической революции»⁹. Наука к середине XX в. стала массовой профессией и одновременно социальным институтом, вызывающим все новые вопросы. И прежде всего: спасает ли наука (и, в частности, «научно-техническая революция») от социальных противоречий или же, скорее, она сама порождает тот инструментальный техницистский мир, от которого мы все больше сейчас страдаем? В.С.Швырев и Э.Г.Юдин подчеркивают нарастающую озабоченность бесконтрольным развертыванием технологических приложений науки и необходимость продуманного регулирования этих процессов. При этом, согласно их оценке, особого внимания при анализе доктрины сциентизма требует феномен «аксиологической экспансии науки» на все сферы общественной жизни, т. е. применение к ним критериев и ценностных установок, специфичных для науки¹⁰.

Таким образом, мы фактически сталкиваемся как минимум с двумя формами антисциентизма. Одна возникает как протест против бесконтрольного сциентизма или апологии естественнонаучного знания, которое оборачивается опасными и неконтролируемыми технологическими приложениями, нарушающими природную и социальную среду человеческого обитания. В этом случае сциентизм фактически отождествляется с безоговорочной защитой науки, а антисциентизм воплощает в себе нечто живое, человеческое, хрупкое, требующее бережного отношения – именно это соотношение инстанций было разыграно в «Солярисе» Лемма–Тарковского. Вторая форма антисциентизма, а точнее антиномии сциентизма и антисциентизма располагается на другом уровне, где речь идет уже не о науке в ее технологических приложениях, но о споре между двумя главными философскими и научно-гуманитарными ориентациями – научно-аналитической (позитивизм, отчасти структурализм) и этико-гуманистической (экзистенциализм, персонализм и др.).

Обращаясь к истории французского структурализма, а именно к периоду 1950–1970-х гг., мы получаем возможность тщательнее проследить, какие концептуальные формы принимал второй член антитезы «сциентизм–антисциентизм». Это были разные варианты так называемой «философии субъективности» (персонализм и экзистенциализм в ее составе), наиболее резко выступавшие против структуралистских подходов, скептически относившиеся к

возможностям науки в решении важнейших проблем человеческой жизни, а в своих радикальных формах оценивавшие науку как силу, враждебную подлинной сущности человека. Для московско-тартуской семиотики, хотя никто из писавших об этом прямо тогда не говорил, «сциентизм» имел положительный смысл: он предполагал поиск объективных основ познания человека и, следовательно, противостояние идеологическим требованиям, предъявляемым к науке, культуре, литературе и т. д., и приводящим в итоге к публичным разносам очередной генетики или кибернетики. Так что многое в оценке сциентизма зависело от того, с каким ценностным знаком он выступал.

Конечно, здесь необходимо одно концептуальное уточнение: мы не отождествляем структурализм со сциентизмом, а экзистенциализм с антисциентизмом, или же, в историческом плане, структурализм со сциентизмом, а сменивший его «постструктурализм» с антисциентизмом. Дело, в частности, в том, что антитеза структурализма и постструктурализма относится прежде всего к области специального гуманитарного познания, хотя и имеет доступ к философской проблематике, тогда как антитеза сциентизма и антисциентизма имеет более широкое мировоззренческое и общекультурное наполнение. Пересечение смыслов этих антиномий возможно, но лишь в той мере, в какой структурно-семиотическое направление в гуманитарных науках проявляет себя также и на уровне философско-методологической рефлексии и оттачивает свои позиции (как это было во французском структурализме) спорами с философиями субъективности, воспринимавшими структуралистов как достойных соперников в философских дебатах о человеке, истории, сознании. Характерным примером таких дискуссий были споры К.Леви-Стросса с Ж.-П. Сартром или с П.Рикером. В структурных и семиотических исследованиях на российской почве план философских дискуссий был занят марксизмом – догматическим или недогматическим, поле дискуссий сужалось необходимостью перевода терминов на марксистский язык, и участники московско-тартуской школы этих споров, как могли, избегали. Максимумом возможного здесь был вопрос об объективности, доступной гуманитарному познанию, которое противопоставлялось волюнтаристско-догматическим или идеологическим построениям, а аналогом естественно-

научной надежности познания выступала опора на структурную лингвистику, которая была в то время во главе научно-гуманитарных поисков и методы которой пытались перенести на другие гуманитарные области.

«Сциентистская переориентация гуманитарных наук»

А теперь обратимся непосредственно к примеру трактовки концепции московско-тартуской школы известным исследователем, историком русского языка, литературы и культуры В.М.Живовым как «сциентистской переориентации гуманитарных наук»¹¹. Как возникла эта интерпретация, каковы ее мотивы?

Известно, что В.М.Живов был связан с московско-тартуской школой и собственным творчеством, и давними личными дружескими отношениями, и ранним периодом учебы на ОСИПЛ (отделение структурной и прикладной лингвистики филологического факультета МГУ), т. е. в месте, где возникали и распространялись самые передовые для лингвистики и семиотики начала 1960-х гг. идеи. Дополнительные краски к анализируемой рецепции добавляет тот факт, что Живов выступает одновременно и как участник структурно-семиотического движения, и как человек, разочаровавшийся в этих программах, во многом отказавшийся от них. В самом деле, в рассматриваемой здесь статье Живова понятие «сциентизм» употребляется всего несколько раз, но оно каждый раз звучит достаточно резко и весомо.

По мнению Живова, сциентистская переориентация, осуществлявшаяся московско-тартуской школой в 1960-е гг., не обошлась без наследования (отчасти – у формалистов 1920-х гг.) пафоса «научности, точности, техницизма, устранения любых импрессионистических суждений»¹². С заметной иронией излагается автором программный текст Лотмана, о котором говорилось в самом начале статьи, – «Литературоведение должно быть наукой». При этом все то, что Лотман мог бы сказать о поиске структурной динамики и открытых моделях в опровержение тезиса о некоем механистическом сциентизме, Живова очевидно не убеждает. Ведь истоки структурных и семиотических подходов Живов видит в Ф. де Соссюре, который, согласно его трактовке, путем определен-

ных «манипуляций» выводит на первый план язык, речь, а тем самым устраняет и субъект, и динамику – разумеется, если понимать ее иначе, нежели набор перекодировок и трансформаций.

Другое проявление неадекватного отношения к истории Живов усматривает в своеобразном восприятии московско-тартускими семиотиками филологического наследия, в их «редукционистских реинтерпретациях ассимилируемых традиций»¹³. Что это значит? Как известно, московско-тартуские семиотики публиковали немало неизвестных или же замолченных авторов – П.А.Флоренского, О.М.Фрейденоберг и других, писали они, в частности, и о М.М.Бахтине. Однако способ их апроприации наследия был, согласно Живову, тенденциозным. Пример такой «глубинной тенденциозности» Живов усматривает, в том числе, в прочтении Вяч.Вс.Ивановым концепции Бахтина, когда Бахтин превращается в сторонника формализма и структурализма, вставляется в чуждый ему контекст¹⁴. Справедливости ради отмечу, что и лотмановский подход к Бахтину (отраженный, например, в докладе, прочитанном в 1984 г. в Университете Фридриха Шиллера) тоже подчеркивает роль Бахтина как предтечи открытий структурализма и семиотики, и такое прочтение по-своему тенденциозно. Например, идея диалога выступает при этом у Лотмана чуть ли не как предвестница идеи асимметрии мозговых полушарий или же изучаемых современными психологами механизмов общения матери с младенцем¹⁵. Однако выявлять причины и механизмы таких «присваивающих» прочтений вполне можно было бы и на примерах, взятых у самих представителей апроприруемого наследия, только это сейчас не является предметом нашего исследования.

Следующий пункт обличения в сциентизме (который не умел выстроить отношения с философией и все время порывался подменить ее наукой) – это, по Живову, «невежество» московско-тартуских исследователей во всем, что касалось философии, особенно современной западной, а также круга источников, помещающих литературное произведение в социальный и культурный контекст (Б.Ауэрбах, Э.Курциус, Л.Шпитцер), не позволяющий ограничиваться формализациями или моделированием. Так, представители московско-тартуской школы, говорит Живов (а он знал об этом изъяне не понаслышке и, по собственному признанию, пытался преодолевать его самообразованием), не читали

ни П.Рикера, ни Ж.Лакана, ни Г.-Р.Яусса и В.Изера с их концепцией *Rezeptionsgeschichte*, ни М.Хайдеггера, ни К.Ясперса, ни Э.Гуссерля, ни Г.Г.Гадамера, ни философов Франкфуртской школы и вообще – всей «постхайдеггеровской и постгуссерлианской традиции в *Geisteswissenschaften*». В этой связи мысль Живова такова: если на Западе структурные и семиотические исследования могли, да и вынуждены были на равных спорить с другими одновременно существовавшими направлениями мысли, то московско-тартуские семиотики были отрезаны от той естественной питательной среды, которой для немецкой и французской филологической мысли была философия – от классической до современной. А потому, дескать, и неудивительно, что они упустили и М.Фуко, и Ж.Деррида, «проглядели постструктурализм»¹⁶, не загорелись интересом к проблемам власти и политического дискурса, к социальным механизмам дисциплинирования, описываемым Фуко на материале западной интеллектуальной, культурной и социальной истории, и к другим идеям, концепциям и подходам.

В этих критических тезисах Живова можно видеть наслоение его научного опыта и предпочтений, повлиявших на него традиций и подходов. С одной стороны, тут говорят собственные интересы человека, который одним из немногих тогда российских исследователей читал современную французскую и немецкую философию и пытался, пусть и с оговорками, применять такие понятия Фуко, как «надзор», «наказание», «дисциплинирование» и др., к материалу русской культуры. С другой стороны, в этих тезисах угадывается и логика известной приспособленности к американской образовательной системе: в университете Беркли Живов проработал, сочетая это преподавание с работой в Москве, в Институте русского языка им. В.В.Виноградова, с 1995 г. и до конца жизни. Как известно, американский университет, испытывающий сильное давление требований прагматической и финансовой эффективности, подверг возгонке и радикализации те моменты современной французской мысли, которые внутри французской академии оставались субверсивно-маргинальными. Отсюда, думаю, повышенная острота упреков Живова тем московско-тартуским исследователям, которые не проявляли особых социальных и политических интересов, хотя такое отсутствие внешнего интереса к властным механизмам в течение довольно долгого времени было для них условием выживания в профессии.

В качестве уточнения не могу не заметить, что основная интенция творчества, скажем, того же Лотмана вовсе не была «постструктуралистской», или, в ином плане, «деконструкционистской», принципиально расчленяющей. Скорее она была реконструктивной, стремившейся восстановить предшествующие культурные стадии, причем исходила не из переизбытка культуры, но из ее нехватки – по крайней мере, в актуальном сознании ее носителей. В отличие от французской семиотики (ярким примером здесь является Ю.Кристева) московско-тартуские подходы в принципе не предполагали деконструкции, но скорее – и все больше – предполагали реконструктивный интерес к прошлому. Приведу здесь высказывание из интересной статьи швейцарского исследователя Э.Ландольта, который считает, что концепция Лотмана в некоторых аспектах его эволюции включала «теоретический интерес к прошлому, к реконструкции русского дореволюционного культурного наследия или прерванной революцией преемственности. Его идея состояла в конечном счете в том, чтобы бороться с забвением определенных существенных культурных элементов, отыскивая их следы в современных феноменах и таким образом соединяя пространства и времена в единое грандиозное полотно. Такое усилие памяти, наделенное несомненной моральной силой, контрастирует с отвержением классической филологии теоретическими авангардистами из “Tel Quel”»¹⁷. И это, как мне представляется, очень важно: деконструирующая инициатива не была характерна для Лотмана и его соратников в принципе, а не потому, что они ее по каким-то причинам «проглядели», хотя многие другие концептуальные тонкости современных теорий, например идея непредсказуемости в разных ее разветвлениях, нашли в их работах яркое отражение.

Когда мы размышляем о пафосе критики московско-тартуской школы у Живова и о тех смыслах, которыми он наделял используемые при этом понятия («сциентизм», «сциентистская переориентация гуманитарных наук»), нельзя не обратиться к биографическим истокам этой критики. Интеллектуальная история Живова по-своему типична и даже парадигматична. Фактически он был достаточно ярким представителем одной из двух ветвей московско-тартуской школы, а именно – ее московской составляющей, в отличие от ленинградско-тартуской. Он воплотил московское

направление поиска, поскольку шел, подобно другим представителям московской традиции, от языка и структуры, чтобы потом повернуться к культуре, прежде всего русской, тогда как ленинградско-тартуская часть школы, и прежде всего сам Лотман, напротив, шла от культуры, опять-таки прежде всего русской, чтобы обратиться к языку и структуре. Эту динамику соотношения тенденций выразительно описывает Б.А. Успенский в своей статье о возникновении московско-тартуской семиотической школы¹⁸. Так же и Лотман шел именно к «науке» как отдаленной цели, но это направление поиска было выстрадано им на историческом материале, и структура никогда не была для него чем-то самодостаточным, существующим в отрыве от культурной конкретики. Напротив, Живов отправлялся от некоей заранее заданной высшей точки «сциентизма», от некоего предела структурно-типологических разысканий, устремляясь к конкретному материалу – истории и, как он сам говорит, «предыстории» русской культуры (уже с середины 1970-х гг., после того, как были написаны его, ставшие классическими структурно-типологические работы). Основной областью научных интересов Живова была история русского литературного языка в ее внешних (культурная и языковая ситуация) и внутренних (историческая морфология, орфография) аспектах, в особенности – роль церковнославянской традиции на разных этапах его развития.

В оценках и трактовках Живова подчас проявляется не только культурно-географическая, но и межпоколенческая специфика – отталкивание от старших. Живов, человек уже послевоенного поколения, был относительно молод в сравнении с отцами-основателями (напомню, что Лотман родился в 1922 г., а Вяч. Вс. Иванов – в 1929). Многие общие побуждения, по-видимому, связывали его с такими коллегами, как Б.А. Успенский (родился в 1936 г.), который начинал со структурно-типологических исследований и тоже быстро углубился в материал русской культуры. Успенский и Живов совместно проводили по этим темам семинар в МГУ, оставшийся ярким воспоминанием студентов и слушателей (вместе с тем Успенский всегда активно сотрудничал и с Лотманом). Из сказанного, однако, не следует, что именно московское начало обрекало исследователей на более сильную критическую позицию (примером критика изнутри Тарту уже в ранний период выступил, напри-

мер, Б.М.Гаспаров¹⁹): в определении личных позиций играют роль более тонкие детерминации, которые требуют уже не обще-типологического, но конкретного детального анализа произведений и научных биографий.

Забывтый этос науки

Статья Живова, на которую мы здесь ссылаемся, написана в последний период его творчества, и в ней представлены самые разные, иногда смятенные чувства и переживания. Как можно видеть, само понятие «сциентизм» употребляется в статье достаточно спонтанно, и тем не менее оно подспудно организует весь остальной материал.

Определения понятия не дается, противовесы ему не выстраиваются; оно встречается, быть может, и не так часто, но каждый раз окрашено отрицательной эмоцией, подчас пересиливаемой потоком более теплых чувств. Из-за этого в тексте иногда возникают самопротиворечия, которые позволяют прорваться на поверхность тому, что понятием «сциентизм» заведомо не исчерпывается. Бывает, что фраза начинается на минорной ноте, но вскоре в ход рассуждения внедряется нечто такое, что меняет смысл и тональность рассказа. Вот, например, итоговый вывод статьи: «С концом советской эпохи кончается и московско-тартуский структурализм. Попытки представить его как живое течение сегодняшней интеллектуальной мысли бесперспективны. Что ушло, то ушло навсегда»²⁰. Безнадежность вердикта подчеркнута социально-политической параллелью, которая, казалось бы, окончательно закрепляет за московско-тартуской школой место навсегда ушедшего из жизни феномена. Однако вскоре мы понимаем, что это – не окончательный приговор. Ведь автор не может не признать, что это было «живое движение», а его конкретные результаты «нуждаются лишь в некотором обновлении концептуального контекста для того, чтобы стимулировать новые размышления и новые поиски»²¹. Мне хочется уточнить эту последнюю мысль: применительно к московско-тартуской школе речь должна идти не только об отдельных «конкретных результатах», но и об общей программе, несущей в себе актуальный заряд смыслов.

А относительно необходимости осмысления нового контекста, способного воспринять стимулы московско-тартуских программ, с Живовым нельзя не согласиться.

Как мы видим, слово и понятие «сциентизм» каждый раз вытаскивает новые смыслы в зависимости от ситуаций и контекстов – интеллектуальных и социальных. В целом сциентизм – это умонастроение абсолютизации роли науки в системе культуры, а также естественных и точных дисциплин – в самой науке. Однако сама эта установка варьируется в достаточно широких пределах: от внешнего подражания методам точных наук до абсолютизации естественнонаучного и точного знания как единственно возможного способа достижения надежных результатов. При этом у Лотмана, например, мы не находим ни абсолютизации научного стиля, ни подражания внешним признакам науки, ни признания науки единственной или абсолютно главенствующей культурной силой: для него искусство всегда было мощнейшим контрагентом любых сциентизирующих стратегий, хотя он и настаивает на продвижении гуманитарных наук по линии формирования общих суждений, доступных естественным наукам. В любом случае ни у Якобсона, ни у Лотмана нет той уже упоминавшейся «аксиологической экспансии» науки, в которой нередко видят своего рода лакмусовую бумажку для обнаружения сциентизма. Они ни минуты не думали, что семиотический подход – единственно возможный или исчерпывающий все важнейшее, что можно знать о тех объектах, к которым он применяется, они настойчиво ставили вопрос о том, как семиотическое взаимодействует с культурно-историческим. В целом в нас неизбежно укрепляется убеждение в том, что сольное понятие сциентизма не охватывает этическое измерение и жизненный выбор, присутствующие в творчестве наших персонажей, а потому оно не может быть надежным концептуальным инструментом для анализа важного фрагмента концептуальной истории.

Якобсон и Лотман находились внутри такого этоса науки, который помогал им разговаривать с любым собеседником, узнавая новое, стимулировать других людей своим опытом и творчеством, жить в ситуации пересекающихся отношений высокой плотности. Знание, лишённое человеческой и культурной составляющей, перестаёт быть для нас знанием ценным, и лишь тогда оно может быть полностью технологизировано. На этом держалось представление о

ценности знания в середине XX в. Сейчас идет смена идеологических ориентаций, и наши времена уже заражены новыми формами идеологичности, не предполагающей должного ее обсуждения, научного и общественного. Строгость и достоинство научно-гуманитарного знания во все времена и эпохи в том и состоит, чтобы противостоять любым формам идеологичности, хотя и само требование научной строгости тоже не лишено идеологической составляющей. Идеи Лотмана, например, для нас сейчас не просто нейтральный исторический материал для изучения и описания, но стимул к поиску новых путей, в том числе и в этой области. Важно напомнить, что поздний Лотман никогда не отказывался от своего главного девиза, сформулированного еще в 1960-е гг.: литературоведение должно быть наукой, а не собранием идеологов, больше свидетельствующих об эпохе или о взглядах пишущего, чем об изучаемом произведении. Средством продвижения от не-науки к науке для него была структура. Только не замкнутая и догматичная, а открытая.

В течение жизни в Лотмане как человеке и ученом многое менялось, и прежде всего менялся фокус его взгляда на некоторые научные предметы. Так, вслед за конкретными литературными произведениями он в дальнейшем все больше интересовался общими закономерностями культуры в целом, ее строением и функционированием; соответственно менялись и акценты, и приемы исследования²². Его идеи дают нам ключ к переосмыслению возможностей структурализма и постструктурализма, к обсуждению методов структурных и семиотических исследований – уже не как устаревшей рецептурно-технологической догмы, но как еще не освоенного нами регистра концептуальных возможностей. И это очень важно. Ведь современная культура гораздо равнодушнее относится к познанию, чем это было, скажем, в начале Нового времени, когда именно наука выступала краеугольным камнем и организующим принципом всего культурного строительства. В понятие науки всегда входил и набор ценностных представлений, который окружал и поддерживал науку в обществе. Сейчас это измерение потеряно: оно пало перед измерением полезности, которое сметает все на свете и отменяет все иные критерии. Конечно, пользу тоже можно понимать по-разному: можно чисто прагматически, а можно – соотнося с горизонтами человека, с его автономной способностью познания.

Здесь нам важно было зафиксировать движение понятий через движение слов, причем в самой возможности такой фиксации достоинство знания демонстрируется не менее ярко, нежели в построениях естественнонаучных и точных дисциплин, хотя получаемое в итоге подобных исследований знание и не подчиняется критериям узко понимаемой, точной сциентичности. Я пыталась проследить, как воспринимались термины в ту или иную эпоху, как вообще культурно-историческое сознание эпохи формирует гуманитарное знание и влияет на его оценку. Конечно, в 1960-е гг., в период расцвета надежд, возлагаемых на науку, люди воспринимали ее как панацею от всех бед, как возможность преодолеть голод и послевоенную разруху. Они видели свет, который несет им наука, и воспринимали научность и сциентичность как нечто положительное, как возможность демократических путей, институтов, автономии человека и общества. Можно сказать, что тогда они были сциентистами в позитивном философском смысле. А сейчас – много десятилетий спустя, через все кульбиты осмысленного, неосмысленного или просто сошедшего со сцены антисциентизма – аналогичный импульс может вновь утвердить и раскрыть свои возможности. Ведь сциентизм в своем положительном развороте есть апология знания, гипертрофированное утверждение его достоинства.

В наши дни, когда организованные формы манипулирования сознанием и поведением приобрели катастрофические масштабы, «другой сциентизм», более умудренный и опытный, может снова приобрести позитивный смысл. Такова проблемная реальность современной науки. Размышляя о превращениях смыслов, о которых шла речь в этой статье, мы неизбежно выходим на ту проблему исторической жизни понятий, к которой пришел и сам В.М.Живов²³. Здесь вновь возникает вопрос: к чему у него относится слово «сциентизм»? К воспоминаниям о 1960-х гг., когда в близких ему научных кругах царил пафос науки и научности, а сам он уже начал сомневаться? К отрицательной оценке этого периода в переломные 1990-е гг.? Или уже к современной реальности? В этом и подобных ему случаях вопрос об индивидуальной и исторической памяти и вопрос об историко-научной реконструкции жизни понятий пересекаются. Изучая российские и зарубежные работы о науке и культуре второй половины XX в. в

России²⁴, мы видим многие примеры того, как ранее крепкая анти-теза «сциентизм–антисциентизм», долго служившая культурным и мировоззренческим ориентиром, съезживается, а солирующее понятие сциентизма оказывается редуктивным и в некоторых отношениях дефектным, хотя оно каждый раз мотивировано местом и временем мысли, кругом общения и другими факторами. И тем более отрадно, что некоторые случаи логической непоследовательности в его использовании намекают на возможность иных выводов.

Примечания

- 1 *Лотман Ю.М.* Литературоведение должно быть наукой // *Вопр. лит.* 1967. № 1; здесь цитируется по изданию: *Лотман Ю.М.* О русской литературе. СПб., 1997. С. 756–765.
- 2 Там же. С. 765.
- 3 Там же. С. 759.
- 4 Семиотика и структурализм не во всех интеллектуальных культурах образует такую концептуальную пару: например, у К.Гирца и у Ю.Кристовой семиотика фактически рассматривается как то, что революционизирует структурализм (эту мысль высказывает, в частности, Н.Поселягин).
- 5 *Живов В.М.* Московско-тартуская семиотика: ее достижения и ее ограничения // *Новое лит. обозрение.* 2009. № 98. С. 11–27.
- 6 *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1988. P. 960–961. (Первое издание словаря вышло в 1902–1903 гг.).
- 7 *Ibid.* P. 960.
- 8 См. об этом: *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences / Sous la dir. de Dominique Lecourt.* 2-ème tirage. P., 2004. P. 850. Правда, в дальнейшем ле Дантек уходит от такого эйфорического превознесения сциентизма, в частности, он начинает разграничивать понятия «сциентизм» и «научный дух» («scientisme» и «esprit scientifique») и призывает к более тщательному их различению (*Lalande A.* *Op. cit.* P. 961).
- 9 См. об этом прежде всего: *Швырев В.С., Юдин Э.Г.* Мировоззренческая оценка науки: критика буржуазных концепций сциентизма и антисциентизма. М., 1973, а также: *Федотова В.Г.* Критика социо-культурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981.
- 10 *Швырев В.С., Юдин Э.Г.* Указ. соч. С. 11.
- 11 *Живов В.М.* Указ. соч. С. 11.
- 12 Там же. С. 19. Если рыть генеалогию глубже, то мы увидим, что в качестве сциентиста для Живова выступает и Р.О.Якобсон – как предтеча структурализма в формализме и непосредственный репрезентатор структурализма. О «сциентизме» Якобсона свидетельствуют, по мнению Живова, и сам поиск

- бинарных оппозиций как «бесполезное» переписывание звуковых структур живых языков в рамках фонологических систем. В одной упряжке с этими мотивами в характеристике Якобсона оказываются у Живова такие социологически окрашенные темы, как «механицизм», «фабричное производство» науки, причем хлесткие оценки («бесполезный», «ненужный», «манипуляции» и др.) далеко не всегда развертываются в доводы.
- 13 Живов В.М. Указ. соч. С. 19.
- 14 Иванов Вяч.Вс. Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Уч. зап. Тартус. ун-та. 1973. Вып. 308: Тр. по знаковым системам. № 6.
- 15 См. об этом: Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. Изд. 2-е, испр. и доп. М.–СПб., 2014. С. 197–199.
- 16 Живов В.М. Указ. соч. С. 23.
- 17 Ландольт Э. Один невозможный диалог вокруг семиотики: Юлия Кристева–Юрий Лотман // Новое лит. обозрение. 2011. № 109 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2011/109/la12.html>). Этот реконструктивный пафос московско-тартуских исследователей Ландольт подчеркивает, неоднократно указывая на работу: Waldstein M. The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics. Saarbrücken, 2008.
- 18 Успенский Б.А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Московско-тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998. С. 34–44.
- 19 Правда, и направленность критических упреков Бориса Гаспарова была иной: так, он некогда писал о «герметизме» позиции московско-тартуских исследователей (см.: Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Московско-тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления. М., 1998. С. 67). Отсюда вытекали и некоторые социально-институциональные следствия: «Герметическая семиотическая утопия несла скорее эманипацию, чем освобождение, она вдохновлялась образом идеально построенного и замкнутого убежища, а не идеально перестроенного и обновленного мира» (там же. С. 69). Эта статья Бориса Гаспарова и другие его работы вызвали бурную полемику еще в момент своего появления (впервые в 1989 г. в журнале «Wiener Slawistischer Almanach»). Как известно, Лотман считал, что эта позиция характеризует скорее умонастроения критика, нежели суть описываемых им реальных явлений, а суть московско-тартуского движения видел – в соответствии со своими научными убеждениями – не в герметизме, а в просветительстве.
- 20 Живов В.М. Указ. соч. С. 27.
- 21 Там же.
- 22 Все эти мысли и соображения мне уже доводилось излагать в ряде работ: Автономова Н.С. Ю.М.Лотман, переходящий в память // Юрий Михайлович Лотман. М., 2009. С. 338–369; *Ее же*. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М., 2009, 2-е изд., испр. и доп. М.–СПб., 2014.
- 23 Ср. недавно изданную под редакцией Живова коллективную работу «Эволюция понятий в свете истории русской культуры» (М., 2012).

²⁴ Журнал «Новое литературное обозрение» неоднократно публиковал дискуссии о современной истории московско-тартуской школы, о судьбе гуманитарных наук, а также отдельные рецензии. См., например: *Зенкин С.* Континуальные модели после Лотмана // Новое лит. обозрение. 2009. № 98; *Калинин И.* Тартуско-московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // Новое лит. обозрение. 2009. № 98; *Дмитриев А.* По ту сторону семиотики: наследие московско-тартуской школы // Новое лит. обозрение. 2009. № 98; *Ландольт Э.* Указ. соч.; *Поселягин Н.* Ранний российский структурализм // Новое лит. обозрение. 2011. № 109 и др.

Прогностические стратегии в обществе знаний

В XX в. наука пополнилась многими новыми областями и направлениями. Одной из таких новых областей стали исследования будущего, получившие статус автономной сферы научных изысканий. Ничего подобного наука прежде не знала. За столетие исследования будущего прошли путь от полухудожественных сочинений, носящих порой поразительный эвристический характер, до довольно эффективной технологии выявления тенденций и условий их сохранения в различных сферах человеческой деятельности и на различных уровнях организации природного и антропо-природного пространства.

Тем не менее в отличие от других сравнительно молодых областей научного поиска исследования будущего во многом сохраняют маргинальный статус, и человеку, не погруженному в проблематику, порой трудно понять, с чем он имеет дело – серьезным научным исследованием или лучше или хуже завуалированной профанацией. Новые практики претендуют на революционность и эффективность, объявляется о смене парадигм, но вопросы об их методах, основаниях и эпистемологическом характере остаются, как правило, плохо или недостаточно проработанными, более того, трудности, имевшие место десятилетия назад, присущи и современным исследованиям будущего. И это при том, что они представляют огромный интерес не только в связи с традиционными вопросами о возможности обоснованного и достоверного знания будущего, но и в качестве еще одной области, отражающей современность.

менные тенденции в развитии научного знания (комплексный характер исследований, необходимость интеграции различных дисциплинарных знаний и др.).

Наравне с внутринаучной мотивацией, целями внутринаучной рефлексии существует острая, внешняя по отношению к собственно научной деятельности потребность в понимании инструмента, формирующего немалую часть повседневных представлений современного человека о будущем и играющего еще бóльшую роль при выработке значимых управленческих решений в тех или иных сферах деятельности, на уровне социальных институтов, отдельных государств и мира в целом. Эта потребность усиливается развитием, умножением и расширением области приложения различных видов исследований будущего.

Важно понимать, что анализ исследований будущего предполагает не только эпистемологическое и методологическое рассмотрение, поскольку мы имеем дело с феноменом, имеющим не только познавательный, но и социальный, культурный и психологический контекст. Принимая же во внимание то влияние, которое оказывают исследования будущего на практику, можно предположить, что эта область знания, возможно в большей степени, чем иные, требует использования междисциплинарного подхода. В настоящей работе я сделаю первый шаг на пути такого, выходящего за рамки исключительно теории познания рассмотрения, проследив направления эволюции исследований будущего и сосредоточившись на их современном состоянии.

Не имея возможности подробно разобрать ряд понятий, обозначающих различные формы изучения будущего или, скажем шире, различные виды деятельности, делающие будущее предметом своего специального интереса, должна предварить решение поставленной задачи следующим терминологическим пояснением. В качестве общего названия для всей обозначенной области я использую русскоязычное словосочетание «исследования будущего», понимая под «исследованиями» прежде всего научное, но отчасти и, скорее, публицистско-журналистское изыскание с целью получить представление о будущем различных процессов и объектов, в том числе с намерением использовать эти представления в конкретной практической, в частности проектной, деятельности. Что касается англоязычного аналога, я отсылаю читателя к поня-

тиям «future research» и «forward-looking activities». Последнее, возникшее в рамках политического и управленческого дискурса¹, мне кажется наиболее предпочтительным, поскольку учитывает достаточно широкий спектр возможных прогностических практик. Наоборот, англоязычную кальку с используемого мной в данной статье понятия «исследования будущего» я не считаю подходящим для описания всего поля интересующих меня изысканий. Как следует из ряда программных документов World Futures Studies Federation и работ теоретиков этого направления², оно представляет собой лишь одну линию развития исследований будущего. Вопрос о его значении и соотношении с другими видами прогностической деятельности, в том числе в аспекте той стратегии в отношении будущего, которую оно реализует, я рассмотрю в последующих работах. В настоящей статье меня будут интересовать три прогностические практики: футурология, прогнозирование и форсайт.

Причины формирования исследований будущего как особой области научного поиска

Разумеется, будущее всегда входило в круг интересов ученых, но предметом изучения являлись какие-то явления или процессы, а их будущие состояния выступали только частью описания. Поскольку научное знание есть в своей основе знание универсальное, и всякая конкретная вещь, каждый отдельный факт рассматриваются здесь с точки зрения присущих им свойств и функционирования в соответствии со всеобщими закономерностями, оно представляет собой знание о прошлом и будущем.

Футурология, так же как прогнозирование (о том, чем они различаются, будет сказано чуть ниже), самим названием претендует на изучение будущего как такового. Безусловно, и здесь речь идет о будущем состоянии чего-то, а не о будущем вообще, но в рамках рассматриваемых научных направлений будущее какого-то объекта вызывает интерес само по себе, а другие вопросы занимают подчиненное положение³.

Особый интерес к будущему, как не раз подчеркивалось различными исследователями, возникал в переходные периоды. Минувшее столетие не только было таким периодом, оно стало началом

исторического этапа, качественно отличающегося от предыдущих по соотношению устойчивости и изменчивости общественной системы в целом и различных ее подсистем. Культура, определяемая В.С.Стёпиным как основанная на ценности инноваций⁴, именно в XX в. достигла того этапа развития, когда многие унаследованные культурные мемы стали не соответствовать изменившейся реальности. В восприятии современного человека и в саморефлексии общества мир обрел черты небывалого динамизма, постоянного самообновления и связанной с этим неопределенности будущего. Другими словами, будущее было поставлено под вопрос и превратилось в предмет сильнейшей озабоченности. Обычно подобная озабоченность удовлетворялась религией, мистическими и эзотерическими учениями. В XX в. сложилась уникальная для истории человечества ситуация, когда эту функцию в полной мере смогла взять на себя наука.

Это первая предпосылка формирования исследований будущего как самостоятельной научной области обозначилась уже в конце XIX в. и становилась все более явной в первые десятилетия XX в. Однако она была дополнена и еще одной идеей. Доминировавшее в массовом сознании (и в сознании научной, политической и экономической элиты) на протяжении всего периода новейшей истории представление о прогрессивном развитии общества подвергалось последовательной ценностной девальвации. Прогресс как таковой не только объясняет быструю изменчивость. Одна из отличительных черт прогресса как движения от менее совершенных состояний к более совершенным заключается в нейтрализации возможных негативных последствий этой изменчивости. Светлое будущее гарантируется знанием сути прогресса и его движущих сил. Различные теории выделяли разные факторы в качестве локомотива прогресса, но наиболее распространенным было заложенное еще в работах идеологов нововременной науки понимание прогресса как реализуемого путем развития науки и техники (иногда к ним добавляли также распространение образования и гуманистических ценностей). При этом указанное развитие воспринималось как нечто само собой разумеющееся, как не нуждающееся в контроле и управлении. Новейшая история наглядно продемонстрировала: совершенствование науки и технологий может

быть столь же полезным, сколь и опасным, и само по себе не гарантирует ни общественного прогресса, ни даже сохранения человека как биологического вида.

Наконец, третья предпосылка, возникновение которой относится ко второй половине XX в., имеет иную направленность, она связана не столько с историческими потрясениями, сколько с установлением периода относительной стабильности: после окончания Второй мировой войны требовалось сформулировать программу нового мира и его перспектив.

Футурология и прогнозирование

Первые футурологические работы продолжали дело различных социальных и философских концепций, задающих положительную картину будущего и постепенного к нему движения. Эти работы проникнуты оптимизмом: не прекращающийся экономический рост, повышение благосостояния и образованности населения, технологическое развитие. Затем в русле этого направления начинают выработываться теории, описывающие динамику общественного развития, наиболее влиятельными из которых являются концепции постиндустриального и информационного обществ⁵.

Постепенно оптимистические и прогрессистские представления стали эволюционировать в сторону более взвешенных оценок, приведя к таким работам, как «Пределы роста» – исследование, знаменующее утверждение нового этапа в осмыслении рискованности развития современного общества. Вопрос о неоднозначных последствиях научно-технического прогресса перестал рассматриваться только в рамках экстраординарных ситуаций и достижений, подобных созданию ядерного оружия; в работе Дж.Форрестера и Д.Медоуза была выявлена гибельная траектория, обусловленная самим характером развития современного общества.

Параллельно экономические кризисы 1970-х и 1980-х гг. продемонстрировали неоднозначность хозяйственного развития – принципы, долгое время принимавшиеся за универсальный рецепт успеха, перестали работать. В интеллектуальных и отчасти управленческих кругах стала набирать популярность идея пересмотреть систему принятия значимых решений, дополнив ее анализом не

только существующих условий и прошлого опыта, но также исследованием перспектив. Такое исследование виделось уже не в форме радужных многостраничных прогнозов, порой вызывающих подозрение в чрезмерной ангажированности и комплиментарности в адрес тех социальной и политической систем, в рамках которых они создавались. От него требовалось большее внимание к конкретным проблемам, релевантность относительно текущей повестки дня и перечня назревших управленческих решений, критическая направленность.

Таким образом, исследования будущего к 1980-м гг., с одной стороны, получили более широкую практическую востребованность – это уже не предельно общий уровень стратегий развития, хотя и не круг узких задач, с другой – совершались на фоне изменений в умонастроениях, развенчания послевоенной убежденности в неизбежном после пережитой катастрофы построении разумного, цивилизованного, доброжелательного и справедливого мирового порядка.

Усиление практической ориентированности далее конкретизируется по-разному в зависимости от того, говорим ли мы о футурологии или прогнозировании. Разведение двух этих областей – вопрос если не дискуссионный, то во всяком случае не решенный. Углубляясь в специальную литературу, можно встретить и их синонимичное, и отдельное употребление. Моя точка зрения по этому вопросу близка к той, которую высказывает, например, С.В.Степашин⁶. Ее суть в определении прогнозирования как достаточно формализованной, строгой, связанной с применением количественных вычислений области исследований. Развивая эту идею, поясню: футурология отличается меньшей строгостью и, так сказать, методологической стройностью, представляет собой более эклектичное и широкое направление, включающее прогнозирование, но не ограничивающееся им. Про футурологию можно сказать, что она занимается изучением будущего мира, только не мира в целом, а человеческого. Именно поэтому футурологию возводят к «размышлениям о будущем», в которых мыслители пытались обрисовать контуры будущего человечества – социального устройства, общественных взаимоотношений, материальной среды, антропологических трансформаций. Для футурологии приоритетными остаются те же вопросы⁷.

Поскольку предметом является будущее больших и сложных систем, предсказательные стратегии футурологии всегда отличались меньшей строгостью и формализуемостью по сравнению с предсказаниями точных наук, до сих пор включая в свой круг изыскания, напоминающие по форме «размышления» рубежа XIX–XX вв. Вместе с тем футурологи, в том числе отечественные, говоря о задачах своей науки, указывают на разработку «обоснованных моделей будущего»⁸. Таким образом, подобные «размышления» не лишены аргументации и часто могут быть определены как некий аналог исторической публицистики, с той разницей, что речь идет не о прошлом, а о будущем. В этой связи мне представляется закономерным тот факт, что многие крупнейшие футурологи пришли в эту область в период описанного выше нового витка ее развития (1970–1980-е гг.) не из университетской науки, а, например, из журналистики (Э.Тоффлер). При богатой фактической базе и определенной работе над методами аргументация может становиться более обоснованной, в том числе с точки зрения ее научности. В русло данной интерпретации укладывается понимание футурологии как области исследований, соответствующей не просто исторической публицистике, но исторической науке⁹.

Прогнозирование решает более узкую задачу – получение описания будущего некоторого объекта (системы) с учетом как можно более полной информации о его настоящем и прошлом и факторах, определяющих его состояние, посредством строго определенных методологических приемов, обеспечивающих такую обработку всех имеющихся данных, которая гарантирует получение обоснованных, в наибольшей возможной степени достоверных утверждений о будущем. Поэтому чаще всего под прогнозированием понимают исследования, связанные с количественными методами, со статистическими расчетами и моделированием. Прочная ассоциация с калькуляцией отражает характер методологии прогнозирования, заимствованной из точных наук. Фактически прогнозирование – традиционная часть любого научного исследования, только выделенная в силу изменившегося значения и объема своих задач в самостоятельную область исследований. Вместе с тем надо отметить, что прогнозирование сегодня включает и качественные, а именно экспертные методы. Это связано с нестандартностью предмета прогнозного исследования. Под нестандартностью я

подразумеваю прежде всего не большое число степеней свободы и сложность системы, а недостаток информации о ней, обусловленный новизной, неизученностью принципов ее функционирования или отсутствием объяснения протекающих в ней процессов и т. д. В таком случае оказывается невозможным «рассчитать» будущее, но можно построить догадку. Что касается сложности объекта прогнозирования в смысле наличия большого количества факторов, которые надо принимать во внимание, то она эффективно «обсчитывается» – современные ЭВМ и программное обеспечение позволяют справляться с существенной долей таких задач. Прикладная математика вкупе с развитием вычислительной техники сделала возможным рассматривать различные варианты довольно сложных ситуаций и событий, манипулируя большим количеством начальных условий и зависимых от них значимых параметров системы. Так современное математическое моделирование позволяет проигрывать множество вариантов.

Имея в виду вышесказанное, применительно к исследованию перспектив человеческого общества или даже отдельной страны я считаю некорректным использовать понятие «прогнозирование». Вместе с тем, в рамках таких исследований прогнозирование составляет большую часть. «Определяя перспективы», нужно прибегать к построению множества отдельных прогнозов, к технологическому, социальному, экономическому, демографическому, климатическому и другим видам прогнозирования. Поэтому корректно говорить о социально-экономическом прогнозе развития России до 2020 г., но услышав просто о прогнозе развития России, я бы попросила уточнить, о чем именно идет речь. В то же время, окажись передо мной работа, озаглавленная «Перспективы России в первой половине XXI в.», я не стала бы задавать каких-то вопросов, заключив: передо мной футурологическое исследование. Под такой шапкой могут быть собраны различные виды прогнозов, а также обобщающие их результаты работы. Статус подобных обобщений представляет, на мой взгляд, самый интересный и актуальный вопрос для всех сферы исследований будущего, но его мне тоже придется пока отложить.

Итак, к концу 1970-х гг. требования, предъявляемые к исследованиям будущего, изменились, о чем в свое время писалось, в том числе, и в отечественной литературе¹⁰. С одной стороны, в иссле-

дованиях начинает все большее внимание уделяться конкретным проблемам, а не созданию развернутой картины будущего социально-экономического и научно-технического облика общества. С другой стороны, исследования, проводившиеся в рамках отдельных ведомств и носившие узконаправленный характер, эволюционируют в сторону комплексности. Во-первых, интегрируются два направления прогнозирования, до этого времени развивавшиеся довольно обособленно, – технологическое и экономическое. Этому способствует формирование более общего поля, в которое они оказываются включенным, – социального прогнозирования. Во-вторых, намечается и линия более масштабного обобщения, к 1980-м гг. приведшая к возникновению принципа взаимодействия. Здесь, на мой взгляд, обнаружились сразу две примечательные тенденции: движение футурологии в сторону большей конкретики и прагматизма и движение прогнозирования в направлении исследования все более сложных систем, требующих применения знаний и методов из разных дисциплин.

К этому времени в ряде зарубежных стран уже существовала сеть институтов, занимающихся исследованиями будущего, причем достаточно разветвленная. Если изначально это были комиссии и отделы при военных ведомствах, а затем при структурах исполнительной и законодательной власти, рекрутирующие специалистов из возникавших параллельно научно-исследовательских (университетских) подразделений, то постепенно образовывались и независимые институты, а также соответствующие отделы частных компаний, особенно крупных бизнес-корпораций. Последняя тенденция – растущий интерес к исследованиям будущего со стороны предпринимателей – отразилась в том, что многие футурологи нового поколения профессионально занимались бизнес-консультированием. Новые лица футурологии вообще отличались опытом не столько теоретической, сколько практической работы. Уже упоминавшийся Э. Тоффлер не только занимался консультированием, но и сам работал на производстве. Таким образом, футурологические концепции 1980-х гг. принадлежали перу не кабинетных ученых, а людей, вовлеченных в реальные процессы принятия решений (что не мешало им впоследствии продуктивно работать и на профессорских ставках, в качестве приглашенных преподавателей различных университетов, как это делал тот же Тоффлер).

Произошедшая в конце 1970-х – 1980-х гг. трансформация исследований будущего, как я ее понимаю, была связана с тем, что необходимость прогностического обеспечения любой практической деятельности стала более ощутимой на повседневном уровне принятия решений. И здесь локомотивом было не столько государство, сколько бизнес. Одной из причин этого послужило изменение характера научно-технического прогресса и его восприятия обществом в целом и различными социальными группами.

Несмотря на ту роль, которую наука сыграла в целом ряде трагических событий Второй мировой войны, послевоенный период во многом напоминал период конца XIX – начала XX в.: в обществе доминировали оптимистические ожидания, вера в бурное развитие науки, техники и технологий в мирных целях, благодаря чему в самое ближайшее время повседневная жизнь обычного человека должна была стать намного комфортнее, удобнее и счастливее. Эти настроения замечательно отражены в прогнозах и футурологических сценариях 1950–1960-х гг. Однако со временем отношение к технологическому развитию и научным исследованиям, стоящим за этим развитием, стало претерпевать существенные трансформации. Не оправдавшиеся ожидания способствовали пониманию того, что научно-техническая область не волшебная шляпа, дающая чудесные результаты. Проблемы, которые должны были решиться чуть ли не сами собой (ресурсная, продовольственная, энергетическая, повышения уровня жизни, развития стран третьего мира и др.), остались нерешенными, более того, достигли таких масштабов, что их стали именовать глобальными.

Ситуация потребовала разработки государственной политики в отношении науки, главной проблемой которой стал вопрос о финансировании. Так, в подготовленном при правлении Дж.Картера докладе Президентской комиссии по разработке национальных задач на 1980-е гг., замечательно проанализированном Н.В.Мотрошиловой в книге «Наука и будущее: борьба идей», признавалось, что государство не располагает средствами для достижения всех желаемых целей. Закономерным итогом стало современное состояние организации науки в большинстве стран, обусловленное необходимостью, во-первых, дифференцированно подходить к решениям о поддержке тех или иных исследований

и разработок, во-вторых, привлекать к финансированию частный сектор и, в-третьих, выносить какие-то проекты на международный уровень. Именно так обозначилась проблема выбора, вылившаяся в исследования по определению приоритетных для страны научных направлений и критически важных технологий, первые перечни которых появились как раз в США, а также Японии.

Привлечение к спонсированию научных исследований бизнеса придало дополнительный импульс росту интереса к исследованиям будущего, а именно нахождению перспективных областей, направлений и отдельных лабораторий, деятельность которых могла бы принести предприятиям экономическую выгоду. Параллельно с этим исследования будущего оказались востребованными в корпоративном сообществе и по другой причине. Нарастающая динамичность и обострение конкуренции, возникающие кризисные явления в различных областях, в целом увеличивающаяся неустойчивость привели руководителей ряда компаний к выводу о необходимости изменить принципы формирования стратегий развития, задействовав в их разработке как можно большее число сотрудников, одновременно прививая им ценности инновационного развития.

Все перечисленные нововведения касались практики управления, и это привело к корректировке задачи, стоящей перед исследователем будущего. Основной целью было уже не столько описать будущее, дабы знать, что нас ожидает или к чему следует подготовиться, но обеспечить постоянное сопровождение различной деятельности данными не только о текущем, но и о перспективном состоянии дел с учетом имеющихся целей и возможных решений. Ввиду этого востребованным оказался новый продукт – не просто прогноз или футурологический сценарий, но прогноз-план, стратегия, дорожная карта, перечень перспективных направлений. В соответствии с новым запросом изменилась и прогностическая практика, и сегодня, помимо прогнозирования и футурологических исследований, можно выделить особую область исследований будущего, получивших наименование «форсайт».

Форсайт – между познавательной деятельностью и социальной практикой

Форсайт называют принципиально новым методом исследования будущего. На рубеже XX–XXI вв. он приобрел огромную популярность в мире, но широкая известность слова легко сочетается с неясностью для многих его значения. Что же имеется в виду, когда мы говорим о форсайте?

Форсайт чаще всего не смешивается, а наоборот, отличается от прогнозирования – по тем же признакам, что и от футурологического исследования. Форсайт представляет собой деятельность прикладного характера, служащую прагматическим целям принятия решений и формирования стратегий и планов действий, являясь итогом того развития исследований будущего, о котором говорилось в предыдущем разделе. Необходимость финансировать науку для частных компаний стала не только повинностью, переложением социальных обязательств с государства на бизнес. Чтобы быть экономически оправданным, такое финансирование неизбежно должно было превратиться в инструмент конкурентной борьбы. Подобная борьба, разумеется, существовала и между странами, например, гонка вооружений между США и СССР привела к огромным инвестициям в научные исследования. В рыночном секторе этот процесс структурно усложнился, в него оказались вовлеченными множество участников, каждый из которых, чтобы обеспечить себе успех, должен был действовать на опережение. Этой цели – опередить конкурента и первым получить разработку нового прибыльного продукта – и служит форсайт. Как следствие, результаты форсайт-исследований не ограничиваются картинками будущего, прогнозами или предсказаниями, включая также перечни рекомендаций.

Рассматриваемая практика не имеет методологии в смысле фиксированного набора методов, это скорее подход, форма организации деятельности по исследованию будущего и выработке стратегий развития, причем первый компонент, повторю, занимает подчиненное положение. Внутри этого подхода плюрализм методов возведен в один из основополагающих принципов: к услугам форсайта длинный ряд прогностических практик, выработанных за десятилетия бурного развития научно-технического, экономиче-

ского, демографического и других видов прогнозирования, а также футурологии. Часто указывается, что у этого плюрализма имеются известные ограничения. Как отмечает профессор Института инновационных исследований Манчестерского университета М.Кинэн, форсайт «основной упор делает на “человеческий фактор” (опросы экспертов, мозговые штурмы и т. д.)»¹¹, а не на математические формулы. Форсайт и исторически связан прежде всего с экспертными методами – методом Дельфи, методом экспертных панелей, разработки множественных сценариев и др. Такая методологическая направленность обусловлена спецификой того, что пытаются выяснить или, лучше сказать, выведать форсайт. Речь часто идет о нахождении многообещающих тем и областей научных исследований и технологических разработок, т. е. о том, что присутствует в настоящем в зачаточном виде и не может быть зафиксировано иначе, чем с помощью человеческой прозорливости¹². Еще одна предпосылка доминирования экспертных методов имеет экстерналистские истоки и связана с институтом консультантов при частных компаниях и государственных органах.

Конечно, экспертам никто не мешает использовать при подготовке прогноза или сценария методы количественного прогнозирования. Форсайт не сводится исключительно к интуитивным догадкам. Поскольку значение имеет не только принципиально новое, но и развитие уже имеющегося, методы, основанные на экстраполяции, здесь также важны. Частота использования методов в форсайт-проектах подтверждает, что ассоциировать форсайт с каким-то одним методом нельзя. Хотя здесь есть лидеры и аутсайдеры, подтверждающие приведенную характеристику. Так, популярностью пользуются экстраполяция трендов, метод экспертных панелей, сценарный метод, анализ литературы, тогда как мультикритериальный анализ, метод дерева целей и моделирование используются довольно редко¹³.

Последний факт представляет особый интерес. В начале статьи я указывала на то, что сложность системы не означает принципиальной невозможности моделировать ее поведение и таким образом предсказывать ее будущее. И в случае объектов форсайт-исследований, как мне представляется, проблема не столько в сложности, сколько в недостаточной изученности и, соответственно, отсутствии разработанных моделей. В основе форсайт-

деятельности лежит принципиальное убеждение, что настоящее насыщено предпосылками и возможностями, зачатками будущего. Построить модель, учитывающую подобные факторы, несложно, коль скоро эти возможности выявлены. Тот факт, что выявление никогда не представляет собой более чем предположение или, лучше сказать, мнение, не препятствует моделированию ситуации и проигрыванию различных ситуаций. То же касается и мультикритериального анализа, дерева целей и иных формализованных методик. Отсюда можно сделать вывод, что разработчики форсайтов, как правило, идут по более легкому пути сбора экспертных мнений и их обобщения, не делая следующего шага, заключающегося в применении современной вычислительной техники для обсчитывания всех возможностей. Более того, работа с экспертами часто дает повод для опасений, что ясно из краткой характеристики того, как она проводится.

Итак, с точки зрения организатора форсайт-исследования в настоящем присутствуют зерна будущего, например, зерна будущих научно-технических достижений, и их надо обнаружить. Обнаружить их можно путем анализа информации о текущем и прошлом состоянии некоторой области. Такой анализ должен осуществляться профессионалами, поскольку для того, чтобы увидеть искомое «зерно», человек должен обладать опытом, а значит, соответствующими знаниями, длинным ассоциативным рядом и чутьем. Помимо этого, форсайт-методологи и идеологи часто говорят о необходимости развитого воображения и способности нестандартно мыслить. Данное требование неравноценно требованию отказаться от экстраполяции (она используется в среднем в половине всех проводимых в мире форсайтов¹⁴), но ориентирует все исследование именно на выявление нового или предпосылок такового.

Первым шагом процедуры экспертного исследования становится подбор экспертов. В случае масштабных экспертных опросов есть больше оснований надеяться на демократичность процедуры, однако и здесь возникает вопрос о критериях выбора, который в случае работы с малыми группами становится принципиальным. Обычно речь идет о приглашении зарекомендовавших себя профессионалов, обладающих названными выше качествами специалистов, тех, кто уже участвовал в работе экспертных комиссий, и тех, на кого поступили рекомендации от персон, принадлежащих к перечисленным

категориям. В случае метода экспертных панелей работа ведется с небольшим числом одних и тех же экспертов, в случае метода Дельфи приглашаются до нескольких тысяч экспертов. Здесь действуют две стратегии. При использовании первого метода ставка делается на коллектив, постоянно занимающийся какой-то проблемой и периодически предоставляющий ответы на вопросы, призванные дать представление о ее состоянии. При этом чаще всего эксперты отличаются различными взглядами на проблему и/или являются представителями различных заинтересованных сторон. При использовании второго метода целью является получение на первом этапе максимального числа разнообразных мнений, на втором – определение наиболее часто встречающихся, а также девиантных предположений, на третьем – выбор из составленного на втором этапе перечня нескольких сценариев посредством нового опроса экспертов¹⁵. Тем самым, казалось бы, должен достигаться наиболее объективный результат: во-первых, выявляются наиболее очевидные предпосылки, во-вторых, они подвергаются критическому осмыслению с учетом редких и экзотических предположений о будущем, в-третьих, проведение нескольких туров позволяет получить экспертные мнения, имеющие определенный статистический вес. Не останавливаясь в данной работе на анализе недостатков первого и второго метода, отмечу общие для них проблемы. Во-первых, очевидно, что процедура подбора экспертов, являясь важнейшим этапом, сама требует экспертного обеспечения. Во-вторых, опрашиваемые эксперты выступают как сеть черных ящиков, в которые «загружаются» вопросы, и, естественно, последние будут предопределять получаемые экспертные мнения даже в случае открытых опросных листов, предусматривающих возможность дополнения и обновления. Поэтому важно, чтобы на стадии подготовки анкет также работали компетентные специалисты и, более того, проводились предварительные экспертные опросы (в ряде случаев это делается¹⁶). Что касается использования шаблонов, то оно, с одной стороны, стандартизирует процедуру, с другой – противоречит принципу креативности и новизны, т. е. существенному преимуществу экспертного метода. Третий момент, на который следует обратить внимание, – обработка полученных мнений, особенно в случае проведения нескольких туров, в частности отбор для рассмотрения на следующем этапе «необычных» предположений и сценариев.

Все три сложности отсылают нас к работе организационной группы. Если она выполняется в закрытом режиме, получаем точное соответствие практики названию: эксперты оказываются в положении Пифии, а орггруппа – жрецов, способных влиять на содержание того, что будет предсказано. Другими словами, складываются предпосылки для манипулирования общественным мнением и давления на государственные и частные институты принятия решений: независимая (или условно независимая) компания, занимающаяся разработкой форсайтов, может «продвигать» какие-то идеи, не то что прикрываясь, но используя экспертов в качестве основного инструмента такого продвижения.

Безусловно, все, кто заинтересован в получении достоверной информации и наиболее обоснованных прогнозов и сценариев будущего, также понимают несовершенство форсайтов, опирающихся только на экспертные методики. Показательны в этом отношении изменения, произошедшие в методологическом анализе практики форсайт-исследований. В монографии еще одного представителя Манчестерского университета профессора Д.Лавриджа «Форсайт» (2001) был предложен так называемый «треугольник Форсайта», систематизирующий применяемые в форсайт-проектах методы по трем направлениям – креативность, экспертиза и взаимодействие. Р.Поппер и еще ряд авторов выдвинули через несколько лет идею преобразовать «треугольник» в «ромб» («Foresight Diamond»), добавив еще одну вершину – доказательность. Здесь мы видим разнесение творческого воображения, профессиональной компетенции и обоснованности выводов, и если ранее обоснованность можно было включить в качестве составляющей параметра «экспертиза», то теперь она приобретает независимый статус. При анализе того, какие методы тяготеют к добавленной вершине¹⁷, обнаруживаем идущие в следующем порядке по принципу удаления: моделирование, обзор литературы, экстраполяция, сканирование среды, метод сравнения с эталоном (так называемый бенчмаркинг), библиометрия.

Таким образом, на уровне методологических исследований наблюдается тенденция на повышение обоснованности результатов форсайт-проектов, отражающая чаяния заказчиков. После появления двух этих терминов – «проект» и «заказчик» – я считаю необходимым внести существенную поправку в использу-

емую терминологию и пояснить, что, хотя до этого момента я говорила о форсайте как об исследовательской деятельности, он (о чем, впрочем, заявлялось в самом начале раздела) не является исключительно исследованием ни по факту, ни по претензиям. Допустим, речь идет о развитии какого-то города: необходимо определить текущие проблемы и потребности, перспективы их разрешения и удовлетворения, линии возможного развития, решения, которые надо принимать для проведения одной из них в жизнь, и последствия таких решений. На перечень перечисленных задач и направлен форсайт, который, следовательно, включает в себя как исследовательскую составляющую, т. е. предвидение будущего, так и проектную. Поэтому, **как правило, говорится** о «Foresight initiatives» или о «Foresight projects», но не о «Foresight investigations». Главное же отличие от оперативных прогноза и плана заключается в том, что форсайт ориентирован не на краткосрочную, а на долгосрочную перспективу – это способ определения и формирования стратегий, а не тактических действий по их реализации.

С данной «предметной спецификой» форсайта связаны и мнения методологов, оценивающих его предсказательные возможности ниже аналогичных у прогнозирования: значимость собственно прогнозирования для «прогнозирования событий и тенденций» определяется как максимальная, а форсайта – как средняя¹⁸. Но это единственная область, в которой форсайт не демонстрирует очень высокой значимости, в то время как прогнозирование оценивается как малоэффективное в нескольких отношениях. Рассматривая перечень задач и роль тех или иных видов исследования будущего в их достижении, можно заключить, что форсайт особенно эффективен по сравнению с прогнозированием тогда, когда надо выявлять малоочевидные, слабо проявленные возможности и перспективы: не играя определяющей роли при прогнозировании конкретных фактов, форсайт крайне важен и полезен при выявлении движущих сил, проблем, рисков, вызовов и возможностей, эффектов тех или иных действий и решений, т. е. всех тех факторов и условий, которые необходимо учитывать при осуществлении целенаправленной деятельности. Указанные моменты вкупе с оценкой эффективности по критерию «вовлечение ключевых заинтересованных сторон и лиц, участвующих в принятии решений»¹⁹ подтверждают,

что в случае форсайта мы имеем дело не с чисто познавательной практикой, но с деятельностью, интегрирующей долгосрочное прогнозирование и планирование, а также проектирование и футурологические изыскания. То, что одним из компонентов выступает футурология, является следствием долгосрочной ориентации форсайтов и отмеченной выше нацеленности на выявление в настоящем зачатков принципиально нового. Совершенствование методологии, на мой взгляд, может сделать этот компонент явным, что откроет возможность при необходимости исключать его, но не позволит вообще отказаться от него ввиду специфики исследовательских и прагматических задач.

Результаты форсайта, как следует из исследований Европейской комиссии и их освещения Р.Поппером, согласуясь с обозначенным перечнем задач, могут быть довольно разнообразными: отчет, список рекомендаций, решение по вопросу, на поиск которого был направлен форсайт, создание новых институций, сетей взаимодействия и пр. Это также отражает подчиненное положение, занимаемое прогнозированием и футурологией, т. е. разными типами предвидения будущего в форсайт-проектах. Не описание будущего положения дел, даже по форме «*x* достижимо при *y*», а предписание «концентрируй усилия на *y* (чтобы достичь *x*)» и соответствующая деятельность являются итогом форсайта.

Безусловно, собственно предвидение, усмотрение перспектив из сегодняшнего дня – необходимое основание рекомендации или действия. В чем же тогда сущностное различие новой практики и связанной с ней стратегии в исследованиях будущего? В любое время можно было представить подобную последовательность действий – разработка прогноза, осмысление результатов, составление в соответствии с ними плана действий, реализация этого плана в конкретных формах. Так происходило, например, при проведении исследования «Пределы роста», которое легло в основу проекта Устойчивого развития. Однако, как известно, дьявол таится в деталях. Одно дело, когда речь идет о самоценном исследовании, и другое, когда перед нами только этап некоторой более емкой процедуры. И результат этой процедуры – не знание как знание фактов, не «знание что», а «знание как». Таким образом, форсайт – проявление процесса превращения будущего из объекта познания в объект технологического преобразования.

Особого внимания заслуживает тот факт, что форсайт представляет собой не только деятельность по информационному обеспечению принятия решений, но имеет и организующие функции. В чем они выражаются? Прежде всего в задачи форсайт-проектов входит налаживание контактов между представителями различных сторон, вовлеченных в какой-то процесс. Это может проявляться, как в случае использования упоминавшегося метода панелей экспертов, в привлечении специалистов из разных областей с целью получить широкий спектр профессиональных мнений по вопросу. В примере с форсайт-проектом развития города форсайт будет направлен на привлечение в качестве экспертов представителей городских властей, центрального правительства и оппозиции, руководителей участвующего в жизнедеятельности города бизнеса, представителей гражданского общества, членов гражданских организаций и, наконец, членов профессиональных сообществ – ученых разной специализации, инженеров, строителей и т. д. После того, как все эти персоны посажены за один стол, следующей задачей является налаживание между ними дискуссии и взаимодействия, что отражено в одном из направлений классификации методов форсайта и является одним из практических воплощений принципа взаимозависимости, ставшего особенностью футурологических исследований 1980-х гг.²⁰. Итогом взаимодействия является на первоначальном этапе получение согласованного мнения и прогноза (сценария) будущего или нескольких (но не равных числу участников) вариантов таких мнений и прогнозов, а на завершающем – стратегия или план действий, отражающий достигнутый между участниками консенсус. Так, в случае Дельфи-опросов можно в принципе бесконечно прокручивать результаты предыдущих туров, пока не будет достигнуто консолидированное мнение экспертов. С теми же целями проводят конференции и сценарные семинары.

Если смотреть на конкретные форсайт-проекты, то часто возникает впечатление, что они представляют собой чуть ли не исключительно социальные практики, а не совокупность исследовательских мероприятий. В зависимости от того, какие цели ставят разработчики и заказчики, форсайт-проекты можно разделить на два основных типа. Форсайты первого типа, скорее, прагматически заточены, их цель – понять, что происходит, куда все движется

и что делать в кратко-, средне- и долгосрочной перспективе. Главными целями форсайтов второго типа является изменение стереотипов мышления и восприятия ситуаций, главным образом преодоление консерватизма, принятие инновационного развития как безусловной ценности, налаживание взаимодействия между различными уровнями системы, для которой разрабатывается форсайт, достижение внутренней согласованности (консенсуса).

В последнем случае форсайт перестает быть инструментом, претендующим на производство знания. То, что производит такой проект, в оптимистическом варианте – способность совместной работы, гибкость ума, инициативность, в пессимистическом – практика манипулирования человеческим сознанием и поведением. Здесь мы получаем подтверждение точки зрения, согласно которой форсайт – идеологическое явление. Подобную интерпретацию можно найти в работе Т.А.Сидоровой, рассматривающей его «как идеологию или идеологии»²¹.

Методология и ее применение

Несмотря на высказанные мной опасения относительно конкретной практики применения форсайта, не могу согласиться с определением его в качестве идеологии. Как мне представляется, здесь мы имеем дело именно со смешением самого инструмента и того, как он используется. Не имея возможности обстоятельно разобрать в данной работе аргументы Т.А.Сидоровой, не все из которых, на мой взгляд, выдерживают критику, должна отметить, что, определяя форсайт в качестве разновидности идеологии, автор схватывает не только тот факт, что форсайт-проекты действительно часто оказываются идеологически нагруженными, но и важную особенность современного этапа развития научной и технологической деятельности. Эта особенность заключается в том, что некоторые направления исследований, методологии и практики обладают сомнительным статусом, по крайней мере, в глазах вдумчивой и образованной общественности. Подобная ситуация имеет два основания. Во-первых, для таких новых элементов научной деятельности, как правило, не существует ни устоявшегося определения, ни точных характеристик, отражающих их специфи-

ку, напротив, мы имеем дело с довольно аморфным содержанием, конгломератом элементов, как кажется, произвольно объединенным благодаря приписыванию им некоторого ярлыка. Во-вторых, подобная неясность самого предмета сочетается с его активным внедрением и навязчивой пропагандой. Примерами таких «новых слов» и «новых практик» являются «нанотехнология», «мониторинг», «форсайт». При том, что каждое слово соотносится с серьезными исследованиями, их активное включение в язык политического дискурса и вследствие этого чрезвычайно частое использование – к месту и нет – девальвирует их научную ценность в глазах тех, кто привык со скепсисом относиться ко всему, что превращается в расхожую тему в дискуссиях политиков. Одновременно какая-то часть общества может, напротив, с энтузиазмом присоединиться к реализации новых направлений, ориентируясь именно на информационный бум и их декларируемую востребованность. Подобная реакция совершенно недвусмысленно говорит о том, что мы имеем дело с явлениями, носящими идеологический характер. Однако идеологизация и идеологический флер не свидетельствуют об идеологической природе того или иного феномена. Тот факт, что «знание используется в политических декларациях и программах»²², не может служить основанием для отказа ему в статусе знания в своей основе идеологически нейтрального (конечно, в той мере, в какой знание вообще может быть идеологически нейтральным, но это отдельный вопрос).

Форсайт действительно может превращаться в практику, позволяющую проводить определенную идеологию и насаждать определенные ценности, и он действительно связан с идеалами инновационного развития и инновационности как одной из главных культурных ценностей, а также, что оказывается существенно важнее, главного конкурентного преимущества. Однако более внимательный и нейтральный взгляд обнаруживает, как во многих случаях исследование, творчество и пропаганда определенных идей, ценностей и представлений сплетаются в один клубок, вместе с тем не исключая друг друга и не теряя своих отличий. Возьмем в качестве иллюстрации применение форсайта компанией «Johnson&Johnson» для выработки стратегий своего развития (первая половина 1990-х гг.). Программа, получившая название «FrameworkS», была заточена на выявление перспектив, поиск

новых идей, составление стратегических планов и рекрутировала для участия сотрудников компании из разных отделов и подразделений. Каждый был специалистом в своей области и мог выполнять экспертные функции, каждый был способен предлагать новые идеи, но большинство не было склонно к такой активности. Поэтому сотрудники компании после проведения форсайта высказывались в том духе, что «программа FrameworkS помогла осознать значение фундаментальных изменений в отрасли. Люди воодушевлены этими изменениями и проявляют готовность к сотрудничеству в таких формах, на которые они не отважились бы еще год назад»²³. Форсайт включал три этапа, первый из которых состоял в исследовании текущего состояния и тенденций, второй – разработке на этой основе предложений, третий – в отборе лучших из них. Очевидно, что здесь имели место и прогнозирование, и планирование, и творческая активность сотрудников, и укрепление корпоративного духа, и, наконец, отмеченное выше изменение существовавших стереотипов относительно собственной деятельности и деятельности компании в целом.

Из приведенного примера становится очевидным: сама форма и методы форсайта крайне перспективны, даже несмотря на отмеченные опасности. Здесь прогнозирование органично включается в деятельность, так же как футурология, переставшая быть только красочными или устрашающими картинками будущего, оказывающими эстетическое и эмоциональное воздействие, или размышлениями о будущем, стимулирующими пространственные размышления уже у читателей, а не у авторов. В динамично меняющемся обществе, обществе все возрастающих рисков подобная смычка исследований будущего и всегда так или иначе направленной на (или в) будущее человеческой деятельности необходима. Форсайт сближает знание и практику, поскольку процесс познания и выработки рекомендаций происходит в рамках одной деятельности, и эта деятельность разворачивается непосредственно «на месте» и в нужный момент. Безусловно, здесь обнаруживает себя практическая, в том числе узкопрактическая, направленность познания будущего: форсайт-проекты призваны отвечать на обусловленные текущей практикой проблемы, и если по их итогам и не составляются перечни рекомендаций, то таковые предполагаются самой формой организации исследования

как ответа на вопрос, возникший в связи с необходимостью принятия конкретных решений. Ограниченность преходящими интересами можно оценивать по-разному, но в любом случае надо принимать во внимание два обстоятельства. Во-первых, всякая познавательная деятельность ограничена какими-то интересами, и в этом смысле форсайт не является чем-то исключительным. Во-вторых, форсайт-метод объявляется инструментом долгосрочного прогнозирования и планирования, и его долгосрочный характер должен выступать защитой от скатывания исследования в рутину текущего, заставляя учитывать такие факторы, которые, оставаясь в тени сегодня, могут стать определяющими завтра. Этому же способствует ориентация на поиск нового, зачатков будущего, отличного от настоящего.

Обеспечивая достижение эффектов, перечень которых довольно широк – начиная от выработки стратегий развития и кончая формированием определенных образа жизни и предпочтений, а также созданием конкретных продуктов и услуг, – форсайт может применяться самыми разными акторами: и транснациональными корпорациями для формирования рынков, и органами государственной власти в рамках разработки общих ориентиров государственной внутренней и внешней политики, и малыми и средними предприятиями и различными организациями (включая культурные центры, музеи, библиотеки и др.) при выработке стратегии своей деятельности.

Однако что касается итогов описанного и многих других форсайт-проектов, то они могут быть оценены двояко, поскольку тогда как на одном полюсе спектра возможных результатов лежит преодоление консервативности мышления, на другом мы сталкиваемся с инновационной истерией – все новое приобретает безусловную ценность, превращаясь в своеобразный фетиш. А поскольку никто не обладает неисчерпаемым потенциалом для производства этого нового, то, с одной стороны, развивается специфическое маркетинговое направление, целью которого является создание не нового как такового, а соответствующего образа, кажимости нового, с другой – сам научно-технический прогресс продолжается в значительной степени по пути совершенствования приложений и того, что называется «перламутровыми пуговицами», а не по пути открытия чего-то подлинно нового и революционно нового.

О подмене цивилизационных перспектив экономическими стратегиями

Как я постаралась показать в предыдущем разделе, рассматривая форсайт как методiku познавательной и социальной практики в отношении будущего, нельзя не отметить его преимуществ, но, переходя к конкретным примерам его реализации, точно так же нельзя не заметить негативных черт и последствий применения форсайта. С чем связана такая асимметрия?

Очевидно, что при нейтральности инструмента характер результатов его использования зависит от целей и интересов, побуждающих к нему обращаться. Столетие назад заинтересованность будущим была связана с гуманистическими идеалами, идеалами прогресса и дальновидностью в плане развития человечества. Доминирующая сегодня дальновидность имеет совершенно иной характер и связана с хозяйственными, финансовыми, конкурентными интересами стран и организаций. Я уже писала об истоках такой переориентации, наметившихся в 1970–1980-х гг. В отличие от государства бизнес относился к капиталовложениям более щепетильно. Государство, на протяжении десятилетий вкладывавшее в развитие науки, не всегда четко прописывало перечень желаемых результатов, во-первых, в силу фактора «лишних» денег, когда в период нового витка эксплуатации того или иного класса или в период экономического роста была возможность осуществлять разнообразные инвестиции, во-вторых, даже при выделении больших сумм на определенный вид исследований оно могло не сопровождаться педантичной отчетностью. Потребность привлечения денег частного сектора вкупе с осознанием собственных финансовых ограничений, а также ростом количества высокочрезвычайно затратных исследовательских проектов способствовала становлению новой формы организации государственного финансирования. Оно стало строиться по образцу бизнес-вложений, когда должно быть четко прописано, какое количество средств предоставляется и не просто на что, а для достижения каких результатов, насколько эти результаты значимы, причем не только в социальном, культурном и других планах, но прежде всего в экономическом и даже более узко – финансовом, т. е. с точки зрения вопроса, вернутся ли вложенные деньги и в течение какого срока.

Закономерно поэтому, что исследования будущего, в том числе возникающий форсайт-подход, стали ориентироваться на определение перспектив с точки зрения экономической целесообразности и выгоды, а вопросы культурного и цивилизационного развития отошли на второй – в лучшем случае – план²⁴. Примечательно, как аргументируется необходимость проведения форсайт-исследований в открывающей первый номер русскоязычного журнала «Форсайт» редакционной статье: «...Возрастает цена ошибок, которые с неизбежностью приводят к потере конкурентных преимуществ, технологическому и экономическому отставанию, социальным издержкам и иным негативным последствиям»²⁵. Речь идет либо об убытках, либо о потере возможной экономической выгоды, а также о тех последствиях для общества, к которым они могут привести. Об опасности научно-технического развития, о цивилизационных рисках речь в принципе не идет. И далее: «Напротив, удачно (и вовремя) выбранные приоритеты, дополненные разумной и действенной стратегией их практической реализации, позволяют достичь не только социально-экономических, но и геополитических эффектов»²⁶. Цель журнала тоже не чисто информационная, а относящаяся к области социального конструирования: «Наш журнал – как инструмент создания благоприятной среды и как площадка для продуктивной коммуникации между всеми заинтересованными сторонами – призван содействовать пониманию и преодолению существующих барьеров»²⁷.

Конечно, выработка стратегий цивилизационного развития всегда была уделом немногих. Но управленческие решения также традиционно принимались малым числом людей, без подведения под это той огромной исследовательской и экспертной базы, которую обеспечивает государственным и бизнес-структурам форсайт. Однако сегодня цена ошибки возросла и возросло осознание этого факта, поэтому управление становится сложнейшим с точки зрения профессиональной подготовки, информационного и научного обеспечения видом деятельности. Следует также учитывать, что в демократическом обществе наиболее важные решения обсуждаются публично, а значит, управленческая практика необходимо соотносится с настроениями и мнениями, распространенными в гражданском обществе. Когда вся эта сложная система, регулировать которую можно в том числе используя форсайт-технологии, пронизана идеологией прибыли и принципами соотношения за-

трат и прибыли, голоса немногих, еще не забывших о целях иного плана, практически не слышны. В результате развитие общества определяется экономическими, но не цивилизационными перспективами, и цивилизационные стратегии, хотя и выдвигаются, прорабатываются, обсуждаются, не доходят до уровня практики и принятия решений – от индивидуальных до политических.

Вопрос о том, насколько подходящей является форсайт-технология для создания цивилизационных стратегий, заслуживает отдельного исследования. Тем не менее моей рабочей гипотезой на основе уже проделанного анализа будет положительный ответ. Форсайт, во-первых, как было показано, в своей основе идеологически нейтрален (направленность исключительно на поиск нового, как я собираюсь показать в дальнейшем, не является его обязательной чертой), во-вторых, выступает формой коллективного обсуждения проблем, что очень важно в поликультурном, полицивилизационном мире при выработке ориентиров для развития человечества, наконец, в-третьих, направлен на выработку не только решений, но и сетей взаимодействия, а значит, форм коллективной деятельности. Все это в эпоху глобализации и комплексных проблем способно стать основанием не только для решения самых сложных проблем, но и для построения более справедливого социального порядка.

Примечания

- ¹ В начале 2000-х гг. Европейская комиссия инициировала ряд исследований, направленных на мониторинг и анализ проектов, объединенных экспертами под шапкой «Forward looking activities». См.: European Commission. European Forward Looking Activities. EU Research in Foresight and Forecast. List of Activities 2007–2010. European Union, 2010.
- ² См., например, фундаментальный двухтомный труд почетного профессора социологии Йельского университета У.Белла «Foundations of Future Studies» (Vol. 1. History, Purpose, and Knowledge. 2nd ed. New Jersey, 2003; Vol. 2. Values, Objectivity, and the Good Society. 2nd ed. New Jersey, 2004).
- ³ Это никак не противоречит тому, что получение подобного знания невозможно без наличия фундаментальных знаний об объекте – его структуре, функционировании, взаимодействии с внешней средой и т. д., и знаний о его прошлых состояниях.
- ⁴ *Стёпин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- ⁵ *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное будущее. М., 1999; *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 2010 и др.

- 6 *Степашин С.В.* Государственный аудит и экономика будущего. М., 2008. С. 193. Здесь надо, правда, оговориться, что С.В.Степашин пишет о различии между понятиями «прогноз» и «предвидение», но по своим критериям описываемая им дихотомия близка тому, как я различаю прогнозирование и футурологию.
- 7 *Турчин А.В., Батин М.А.* Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? М., 2013.
- 8 Там же. С. 5.
- 9 *Louis T.A.* Our Future as History // *Biometrics*. 2007. Vol. 63. № 1. P. 1–9.
- 10 См., например: *Наука и будущее: борьба идей*. М., 1990.
- 11 *Кинэн М.* Форсайт приходит в Россию // *Форсайт*. 2007. № 1. С. 7.
- 12 Некоторые методы, используемые в форсайт-исследованиях, пришли из сферы практик развития креативного мышления и теорий (методик) творчества. Это относится к методу мозгового штурма, ролевым играм, морфологическому анализу и др.
- 13 См. анализ частоты использования различных методов в форсайт-проектах в работе: *Поннер Р.* Мониторинг исследований будущего // *Форсайт*. 2012. № 6. С. 65.
- 14 Там же.
- 15 Здесь я описываю двухтуровый Дельфи, но в принципе число туров может быть и большим.
- 16 *Кужушкина С.Н.* Метод Дельфи в Форсайт-проектах // *Форсайт*. 2007. № 1. С. 68–73.
- 17 Ввиду существования разных вариантов Foresight Diamond должна уточнить, что рассматриваю вариант, опубликованный на официальном сайте Р.Поппера и взятый из его статьи 2008 г. «Форсайт-методология», включенной в коллективную работу «Рабочая книга по технологии форсайт-исследований» (*Foresight Methodology // Handbook of Technology Foresight: Concepts and Practice*. Cheltenham, 2008).
- 18 *Поннер Р.* Мониторинг исследований будущего. С. 62.
- 19 Там же.
- 20 *Наука и будущее: борьба идей*. С. 17.
- 21 *Сидорова Т.А.* Проблема самопонимания человека в области NBIC-технологий и форсайт-идеологий // *Рабочие тетради по биоэтике*. Вып. 13: Человек – NBIC машина: исследование метафизических оснований антропотехнических проектов / Под ред. П.Д.Тищенко. М., 2012. С. 58.
- 22 Там же. С. 59.
- 23 Цит. по: *Салазкин М.Г.* Остаться на вершине: опыт компании Johnson&Johnson // *Форсайт*. 2007. № 1. С. 37.
- 24 И это несмотря на то, что коммерческих форсайтов в среднем проводится примерно в 5.5 раз меньше, чем тех, спонсорами которых выступает государство (см.: *Поннер Р.* Указ. соч. С. 66–67, особенно таблицу «Типология спонсоров исследований будущего по регионам мира»).
- 25 *Гохберг Л.М.* Будущее как стратегическая задача // *Форсайт*. 2007. № 1. С. 5.
- 26 Там же.
- 27 Там же.

И.П. Фарман

Нормативное знание (социально-культурный аспект)

Обращение к нормативному знанию отвечает современной эпистемологической тенденции – рассматривать познание во всей его полноте. Актуально оно и в плане возникшего интереса к рассмотрению знания в междисциплинарном контексте, т. к. включает в себя и обыденное, и философское, и правовое знание. В последние годы внимание к нормативному знанию все возрастает, рамки его употребления расширяются, что можно объяснить также и усилением его роли в нашей общественной жизни.

Охарактеризовать сегодня даже в общем виде все случаи словоупотребления, оперирующие понятиями «норма», «нормирование», «нормативный» и др., трудно. Содержание понятия «нормативное знание», особенно в философском плане, еще не сложилось, что, впрочем, характерно и для других современных многозначных понятий, поэтому давать ему формально-логическое определение, тем более в начале исследования, не представляется возможным. С учетом этого основная задача настоящей работы будет состоять в том, чтобы выявить *сферу употребления данного понятия, его теоретико-познавательный смысл и его принципы в социокультурном контексте.*

С целью упорядочения материала прибегнем к известной схеме и в определенной историко-культурной последовательности проследим, как формировалось нормативное знание, а также попытаемся выявить его внутренний логический порядок и функции. У нас нет возможности отправиться вглубь веков и подробно разо-

брать, когда зарождались нормативные знания и каким образом проходила их эволюция, но все-таки постараемся осветить некоторые важные для раскрытия темы положения.

Формирование нормативных установлений

Современные формы нормативного знания ассоциируются прежде всего с *законом, правовыми аспектами общественных отношений и морали*, а также с соответствующими государственными актами и установлениями. Все они рассматриваются как ***инструменты управления***, однако их генезис свидетельствует о том, что они возникли задолго до создания государства.

Уже на ранних ступенях развития общества существовали представления о порядке, правилах, обязанностях, что можно рассматривать как сознательное усвоение людьми доктрин, основанных на знании, полученном от некоего Абсолюта. Это стало основой не только религиозных убеждений, но и процесса регулирования и совершенствования общественных отношений.

Представления о ***правилах как нормах*** имели обычные и для других культурных явлений и процессов исторические предпосылки. Во-первых, они исходили из *практики*, необходимость в них была продиктована общественной жизнью – разделением труда в смысле выделения определенного круга деятельности и составляющих ее действий, а также неотрывным от него процессом выработки *правил* этих действий, за которыми последовало закрепление их в форме социальных ролей и придание им соответствующего статуса. Во-вторых, если прибегнуть к марксистской категории, предпосылками были производственные отношения как взаимная зависимость индивидов и как форма общения, без которых невозможна никакая деятельность. Изначально они ***осуществлялись посредством упорядочивания и регуляции***, представлявших собой самые разные способы организации и структурирования коллективной деятельности, и были обусловлены уровнем социокультурного развития общества. Постепенно ***практика регулирования*** сформировалась во всех областях жизнедеятельности человека, что и определило ее многоаспектную функциональность. Соответственно сложилось и содержание понятий, относящихся к той или

иной сфере практики, в виде **правил и требований**, которые каждый человек **должен** соблюдать сам и добиваться их исполнения от окружающих.

Эти основы, хотя и претерпевали существенные изменения, обусловленные новыми историческими формами экономических, политических и религиозных отношений, на всем протяжении развития общества сохраняли свое значение принципиальных положений для последующих нравственных и правовых учений, согласно которым должно строиться все общество. Нужно отметить, что ориентация не только на практическую общественную необходимость, но и на **долженствование** как некую идеальную составляющую правил и руководства было той почвой, на которой только и могло возникнуть понимание нормативного знания как «научающего» и обязательного для исполнения.

Разумеется, такой подход к нормативным регуляторам сложился не сразу, а во многом и в наше время остается на уровне желаемого, но содержащиеся в нем изначальные требования и допущения в более позднее время активно развились, трансформировались в зависимости от общественных потребностей вплоть до современных идей равенства и прав человека.

Развернем эти положения несколько подробнее.

Вначале коротко обозначим некоторые **вехи формирования нормативного знания**. Не будем касаться организационных принципов общины и их особенностей, а также примитивных религиозных представлений, к которым относится тотемизм, магия, фетишизм, анимизм, разнообразные культы и др., хотя совершенно ясно, что все они уже содержали определенные правила, оказавшие влияние на то, что религия со временем стала важнейшим регулятором нравственности и одной из основ духовной культуры, прочно вошедших в мировоззрение человека.

Начнем с **укорененности нормативного знания в практической деятельности, о чем говорилось выше, а также в естественном, обыденном сознании и языке**. Такая укорененность изначально присуща этому виду знания, сложившемуся на основе жизненной практики и еще дотеоретического опыта, является его характерной чертой и до сих пор не утратила своего значения в качестве творческого потенциала.

Обыденное знание мы будем понимать, в самом общем виде, в смысле здравого человеческого рассудка, присущего всем субъектам, повседневного и необходимого для организации коллективной жизни в разных ее проявлениях. В качестве предмета философского анализа обыденное знание квалифицируется как особый тип общественного сознания. Во многих современных исследованиях показано, что оно формируется в процессе социально-культурного развития общества, тесно связано со своей эпохой и является воплощением определенной историчности со всеми характерными для нее формами, мировоззренческими особенностями, ценностными и религиозными предпочтениями. В качестве его специфики подчеркивается то, что ***оно закладывает основания существующего социального порядка и определяет правила социального поведения.*** Именно на эти особенности обыденного сознания и знания обратили внимание такие виднейшие философы и социологи, как А.Шютц, К.Леви-Стросс в своей структурной антропологии и др. Обыденное знание выполняет ключевые функции, связанные с различными формами социальной организации и необходимые в повседневной жизни для ориентации субъекта на определенные способы действий, важнейшими из которых являются коммуникативные. Проявляясь в самых разнообразных формах, они создают формальные структуры человеческих взаимоотношений и взаимопонимания.

В данном случае для нас важно то, что реконструкция ранних этапов культуры, проделанная антропологами и современными философами, показала: многообразие проявлений действительности и форм социальной жизни потребовало структурирования взаимоотношений людей не только с помощью языка, роль которого признается приоритетной, но и посредством соблюдения обычаев, традиций, ритуалов, запретов. Возможно, на ранних ступенях развития они складывались во многом бессознательно, как считает, например, К.Леви-Стросс, интерпретируя формирование человеческих взаимоотношений как вытекающих из «коллективного бессознательного». Однако даже «бессознательная» природа коллективных феноменов не мешала тому, что каждый член общества тщательно соблюдал указанные предписания, т. е. совершенно четко выполнял определенные правила, и, следуя им без лишних рассуждений, делал свое дело¹.

Те же исследования показали, что действие дорефлексивного *cogito* имело преходящий характер (хотя в отдельных случаях оно проявляется до сих пор), что обыденное знание изначально было направлено на социальное действие и взаимодействие, осуществление которых было невозможно без рефлексивного осмысления и **установления рациональных регулирующих принципов**. Эти действия и выразились в форме **норм**. **Нормативная деятельность, нормирование как выработка норм** и соответствующие им **нормативные понятия**, несомненно, были продуктами уже вполне осознанной деятельности людей, охватывали смысловое содержание разного рода традиционных установлений, регламентаций и тем самым служили целям формирования не только сугубо индивидуального, личностного «жизненного мира», но и «общественного сознания», создания «коллективных представлений» и выполнения скоординированных действий субъектов в социуме. Осмысление норм, нормативное знание формировало сознание, в рамках которого жизненный мир отдельного человека при всей его индивидуальной неповторимости выступал составной частью жизненного мира людей и их общественной организации, осознание того, что человек обязан действовать в рамках общих принципов и правил общежития.

Выражаясь современным языком, исследователями показано, что обыденное знание как средоточие норм и правил, в соответствии с которыми должен жить человек, имеет интересующее измерение и, будучи укорененным в практической деятельности и социально структурированным, служит дальнейшим проявлениям общественной жизни, созданию более сложных социальных институтов и форм организации, в том числе нормативной деятельности.

Эффективности и совершенствованию движения в этом направлении способствовало то, что нормативное знание как обобщение такого рода опыта нашло афористичное и образное выражение в разных, в том числе художественных, жанрах. Еще в далекой древности существовали народные назидательные сказания, поучения, истории с моралью, передававшиеся из уст в уста и воспринимавшиеся как необходимая составная часть сознания человека, понимания мира, существующего порядка, правил человеческой деятельности и общения. Несмотря на бытовавшее мнение, согласно которому человек имеет злую природу, а доброе в нем – это

благоприобретенное, признавалось, что человек наделен чувством долга. Отсюда – постоянно создающиеся правила, направленные на формирование добродетельного человека, требование соответствия высказываний и поступков, соблюдения установленных правил. Усваивая представления, заимствованные из произведений такого жанра, человек обретал *знание как мудрость*, накопленную в веках и проливающую свет на важнейшие, как бы мы сейчас сказали, экзистенциальные понятия – жизни, смерти, бога, счастья, страдания, любви к ближнему.

Все эти представления сложились задолго до возникновения христианской религии и имели ярко выраженную национальную окраску. Таким было, например, учение древнекитайской философской школы, основанное на *конфуцианстве* и освещающее вопросы жизни, семьи, государства, нравственной природы человека, этики и морали. Главная направленность его и основной идеал состояли в утверждении не только религиозных, но и нравственных и моральных ценностей, в разъяснении основополагающих жизненных представлений как *естественных прав человека*. Идеи его совершенствования также связывались не только с религией, но и с воспитанием человеческого начала, которое понималось как долг и нравственное призвание. Строгость и, наверное, можно сказать, нормативность порождали уверенность и защищенность: согласно этому учению, *человек должен жить по закону*, установленному небом, который надлежит исполнять, как исполняется приказ, и никто не властен изменить его, как нельзя изменить судьбу. Законам давалось и *этическое толкование*, согласно которому каждый человек должен уважать существующий социальный порядок, соблюдать правила общественного поведения и поступать в соответствии со своим положением, не допуская этических отклонений и правонарушений: государь должен быть государем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном. Широкою известность получили пять конфуцианских добродетелей: человеколюбие, долг, этика, знание и верность. В конфуцианской «Книге обрядов» (IV–III вв. до н. э.) сохранилось подробное описание различных ритуалов, предлагались меры по устранению предубеждений и крайностей.

Учение Конфуция называют библией китайской цивилизации². Представления этого Учителя о совершенном государственном устройстве, разработанные им принципы плюрализма, неза-

висимой судебной власти и др. получили дальнейшее развитие в философско-этическом учении конфуцианства, которое пережило века и сохранило свою действенность не только как весьма популярное и в наши дни религиозное течение, но и как воплощение житейской мудрости, в том числе в форме знаменитых афоризмов типа «чего не желаешь себе, того не делай другим».

Со временем появлялось все больше книг, содержащих разного рода правила, их тематика расширялась за счет регламентации различных аспектов общественной жизни – от правил деятельности и поведения служилых людей до управления государством. Этот культурный фактор сыграл большую роль в том, что жизненные правила стали восприниматься как нормативное знание, которым должен руководствоваться каждый член общества.

На основе сказанного можно сделать вывод, что на ранних ступенях развития общества нормативные понятия, сложившиеся в естественном языке и сознании в форме правил, установлений и запретов, возникали на основе ценностных представлений, а не правовых суждений, которые тогда еще только формировались, и имели своей целью создание порядка, как всеобщего, так и локального, связанного с определенными областями практической деятельности. Эта направленность положила начало одной из основных тенденций развития нормативного знания. Кроме того, содержание дидактической литературы, древних философско-этических учений и других источников показывает, что на процесс формирования нормативных понятий большое влияние оказывали национальные особенности³, прежде всего этнические и религиозные. Остановимся подробнее на последних и рассмотрим их как *безусловные предписания и способ регуляции*, а также их *роль в формировании практического сознания*.

Религиозный культ как совокупность правил и обязанностей

Понятие религии многозначно: под ним может подразумеваться и предмет культа, и набожность, и святыня, а в современном представлении – прежде всего религиозное верование. Как известно, в мире существует множество религий, которые в свою очередь

делятся на направления, или конфессии, и каждая из них имеет приверженцев. Оказывая влияние на их мировоззрение и образ жизни, религия тем самым становится причастной к самым насущным проблемам сегодняшнего общества, в том числе глобальным, которые можно решить только совместными усилиями людей, верующих и неверующих. Поэтому рассмотрение религиозного влияния на формирование тех или иных современных представлений имеет не только исторический интерес, но и включается в задачу анализа современного нормативного знания.

Уже изначально практика религиозного культа понималась как **правила** отношений с Богом, касающихся не только создания мироздания, но, главное, веры в его святость и его истины. Важнейшей была этическая сторона религии – достижение высшей ответственности. Отсюда – необходимость в служении, подчинении, молитве, выполнении определенных обрядов, ритуалов, а значит, в соблюдении определенных правил и традиций. Имеют ли эти правила отношение к знанию, тем более нормативному, о котором у нас идет речь? Рассмотрим это на примере христианской религии, в частности Библии.

Обращение к Библии представляется результативным в том плане, что входящие в нее темы, мотивы, сюжеты и идеи Ветхого и Нового заветов дают возможность проследить историческое развитие понятий, связанных с формированием нормативного знания и этических приоритетов. Примечательно, что в Библии они выступают не только в традиционной вербальной форме – заповедей и афористических правил, но и образных представлений, которые также несут всеобщий смысл и имеют нормативное значение, преобладающее в жизни человека на протяжении всей истории. Такие образные представления проливают свет и на некоторые современные темы, выявление библейского происхождения которых помогает рассмотреть их в исторической перспективе.

В этом плане показательным рассмотрением *истории закона* как одного из самых характерных проявлений нормативного знания. **Формирование закона**, как и нормативного знания вообще, можно рассматривать в качестве итога длительной истории⁴. Истоки его восходят к ранним ступеням развития. Первоначально он складывался из отдельных предписаний для упорядочения жизни общины и обеспечения выполнения этических требований. Под ним

подразумевались устные предписания в культовых, правовых и нравственных вопросах, которые давались служителями культа, а затем священниками. Изначально они были практически обусловлены и состояли из простых человеческих правил. Предписания, изложенные письменно, и, соответственно, чтение закона появились позднее, но еще в дохристианском иудаизме: их связывают с периодом создания Пятикнижия (Торы).

Закон формировался как совокупность норм образа жизни (в Библии – израильского), культовых и практических **требований**, а в целом понимался как способствующий указанию правильного пути и содействующий благу. Закон гласил, что жизнь, основанная на заповедях, истинна и надежна, как дом, построенный на каменном основании, а не на песке. Основы законодательства были изложены в Пятикнижии – пяти книгах Моисеевых. Предписания закона выступали в следующих формах: 1) заповеди и запреты, которые отличались всеобщей значимостью своей формулировки; 2) практические приложения, в основу которых была положена фактическая юрисдикция и которые содержали критерии подведения судебных дел под всеобщие предписания (до сих пор представляют профессиональный интерес); 3) культовые предписания, важные не столько для мирян, сколько для самих священников, имевших дело с проповедями как «созидательным и спасительным словом»⁵. Отметим, что на первом месте стоят **заповеди**. Признание божественных заповедей, следование им, послушание – за это человек получает благословение и божественную милость, удостоивается праведной жизни. Нарушение заповедей влечет за собой возмездие, гнев божий.

Для библейского языка характерно понятие «правды», отождествляемой с истиной. Оно тесно связано с понятиями «право» и «справедливость». Придерживаться правды означало ориентироваться на изложенную в законе волю Господа. Правда понималась как образ жизни по его воле, который есть «и путь, и истина, и жизнь»⁶. Что касается права, то в Новом завете оно относится к естественно воспринимаемой регламентации жизни законом и трактуется как **ценностная категория**, охватывающая все культурные и бытовые стороны жизни. Сюда входили нормы, касающиеся как вещей, так и людей, в том числе их обязанностей по отношению к другим людям. Сфера права разрабатывалась как достаточно ши-

рокая, соотносящаяся с другими аспектами общественной жизни, в частности с судопроизводством как самостоятельной областью, и тем самым приобретала общезначимое содержание.

Со временем пришло осознание того, что воля Бога устремлена к его будущей власти, а до той поры следует признавать действие мирских правовых норм⁷. Усваивать правовые основы и установления (причем не только своего государства!), чтобы им соответствовать, было обязанностью каждого человека. Несоблюдение предписаний закона неизбежно влекло за собой наказание, но не божью кару, а поражение в правах (уже во времена Моисея имелись система наказаний и места заключения⁸).

Дифференциация на заповеди и законы развивалась и в послепетрические времена. Появились соответствующие толкования священных текстов и такого разделения, получившие широкое распространение, а также различные интерпретации этических требований и их отличий от предписаний закона и все еще бытующих заклинаний. Помимо Торы (евр. – «учение», «предписание», «закон»), следует особо отметить Талмуд – сборник по разъяснению иудейской правовой и жизненной практики, и Декалог – «десяти-слобие» как собрание заповедей, которые характеризуют основные черты израильской религии.

Талмуд (евр. – «изучение») содержит комплекс еврейских традиций вместе с дискуссиями и поучительными отступлениями, притчами и легендами. В новых условиях возник поясняющий его закон, который передавался из поколения в поколение и постоянно обогащался. Он назывался «Мишна» («вторичный закон») и в начале новой эры преподавался в законоучительных школах Палестины и Вавилонии. В нем нашли отражение не только закон, право, культ, этика, управление, но и такие области знания, как медицина, астрономия, философия, естествознание, география, история, археология, нумизматика, искусство, торговля, ремесло⁹.

Утверждение закона как правового явления, его дифференцированное толкование, широкое распространение целого ряда четко сформулированных правовых положений, а также изречений и обязательств в форме афоризмов можно рассматривать как проявление **разделения религиозной и законодательной деятельности, церковного и гражданского права**. В дальнейшем между ними складываются своеобразные отношения, когда становится

возможной оценка отдельных предписаний, а конкретные этические требования могут расходиться с законом. Разделение церковного и гражданского права пронизывает всю европейскую историю, что дает возможность проследить дальнейшую эволюцию и трансформацию нормативного знания.

Нормативное знание и государство

Один из важных аспектов формирования нормативного знания рассмотрим на примере его функционирования в структуре государства, где оно проявляется как *способ выражения социальных интересов*.

Сейчас в нашем обществе господствует политика, под которой понимается искусство управления государством, а государственное управление строится как целенаправленная деятельность по обеспечению жизненно важных потребностей людей и общества в целом. Ключевыми понятиями здесь являются *государство* и *управление*. Такая схема складывалась на протяжении веков и, в сущности, не менялась. Но стал ли закон решающим или хотя бы одним из решающих факторов развития государства?

Казалось бы, ответить на этот вопрос несложно: нормы взаимоотношений между людьми и государством содержатся в законе, который и должен обеспечивать установленный порядок. Однако проблема состояла не в нем. Исторический опыт свидетельствует о том, что во все времена корнем проблемы являлся институт власти. Основу государства всегда составляло удержание и укрепление власти, использование ее в целях управления государственным устройством и основными общественными процессами. Некоторые функции государственной власти, особенно обеспечение безопасности и политика, способствовали тому, что государства и империи развивались как системы насилия, а властные структуры и господствующие социальные группы использовали закон с целью принуждения других групп населения.

В авторитарном государстве, где правили единовластие и воля, закон разрабатывался не как правовая норма, а как *мера принуждения*. Различные формы принуждения касались всей организации жизни и, тем самым, оказывались средством неограниченной вла-

сти. Абсолютным правом и приоритетом обладали они и в области морали. Характер такого государства определяется как деспотия. Но парадокс состоит именно в том, что в целом государства при этом могли находиться на высоком уровне культурного развития, а своды существующих в них законов отличаться ясностью, четкостью, упорядоченностью и высокой степенью систематизации.

Наиболее характерный и известный пример – *свод законов Хаммурапи*. Примечательно, что они имели стихотворное введение и поэтические афористические поучения, включали правовые положения и нравственные правила. В отличие от культовых норм, они были направлены не только на регулирование поведения и выполнение правил и обязательств в обыденной жизни, но и содержали предписания по управлению, как сейчас говорят, «на местах». Подробная разработка и обоснованность этих законов определила значительное влияние их на развитие правовой культуры в последующие века. Специалисты считают, что в ряде определений они соприкасаются с законами Моисея¹⁰.

В качестве краткого вывода можно отметить, что нормативное знание имело большое практическое применение, способствовало становлению государственности, обеспечивало политико-правовой государственный режим и регламентировало социальные отношения между людьми. Обусловленное определенным историческим контекстом, оно, тем не менее, само было влиятельным фактором формирования социально-культурной среды.

Встает вопрос: а как же обстояло дело с формированием правового сознания? Ведь совершенно очевидно, что жесткая регламентация оказывала и негативное влияние на жизненный мир человека, его свободу, интересы, стремления и нередко наносила ему ущерб. История дает немало примеров, когда при всем понимании того, что ограничение правом необходимо, человек предпринимал попытки освободиться от сковывающих его негуманных регламентаций.

Римское право и положение в нем человека

Значительным шагом в развитии правового сознания и нормативных представлений в целом можно считать *римскую правовую систему*, которой предшествовал длительный период становления

человека как личности, формирование сознания человеческого достоинства и самоуважения, его ответственности перед обществом и перед законом, а также реализация демократической формы организации общественной жизни.

Как к яркому воплощению демократии обратимся к культуре эллинизма V–IV вв. до н. э., когда ее символами были Афины с Акрополем, Пропилеями и Пинакотекой, сооружениями светского характера, построенными для граждан города. Большую роль играло Народное собрание, где они принимали непосредственное участие в обсуждении государственных дел. Оплотом демократии был также Народный суд и Суд присяжных, служившие высшей инстанцией для апелляции на приговоры должностных лиц. Сейчас у нас еще только в законопроектах говорится о необходимости принятия мер, гарантирующих независимость и объективность судебного разбирательства. А тогда, в условиях уже существовавшей чиновничьей бюрократии и казнокрадства, суд имел великое достоинство – неподкупность (как отмечал Аристотель в «Политике» и «Государственном устройстве афинян»); была ежегодная отчетность, сменяемость должностных лиц и независимая юридическая система. С развитием демократии все более расширялась и судебная власть народа; во времена Солона (V в. до н. э.) считалось, что раз народ имеет власть в судебном голосовании, он становится властелином государства.

Большое внимание уделялось общественной деятельности граждан, особенно публичного человека. Личность, отдельный субъект не противопоставлял себя общественной и государственной жизни. Это важное положение, которое оказывало существенное влияние на действия в сфере управления. Каждый человек был связан с гражданской общиной, принимал непосредственное участие в решении основных государственных вопросов и в этой деятельности руководствовался рассудком, жизненными интересами, практической целесообразностью, что и было определяющим. Не случайно в литературе всегда особо отмечается практическое мышление людей в античном обществе.

Демократическая организация общественной жизни была главной предпосылкой правосознания, а отсюда и **нового понимания** нормативного знания. Оно стало восприниматься как необходимая **форма социализации человека**, которая содержит не-

кое систематизированное знание, рациональное, обоснованное целеполагание и эффективные меры воздействия. Общественная необходимость в этой форме знания и регуляции, выходящей за рамки чисто индивидуальной ответственности, подлежала обсуждению – свидетельство того, что практика внедрения правил и норм качественно изменилась. Понятия свободы волеизлияния и социального действия воспринимались как зависящие от социальной детерминации и поэтому требовали свободного обсуждения и свободной дискуссии. В случае же разногласий и споров применялся демократический метод – убеждение. Так вместо декретов была заложена культурная традиция **публичного обсуждения** как одна из новых форм общественной жизни, которая приобрела перспективное значение¹¹.

Понятно, что все вопросы мирной дискуссией не решались. Общественно-политическая борьба в острые переходные периоды (например, в эпоху Республики) и постоянная конфронтация между политическими группировками, а в обыденной жизни – между судившимися сторонами, предъявлявшими друг другу разные претензии, требовали рассмотрения их в правовом плане, а значит, на основе компетентных решений, какой и явилось римское право, сыгравшее роль большой и действенной общественной силы.

Римское право было разработано как система и привнесло новый порядок установления нормативных регуляторов, так называемый *Edictum perpetuum* – юридический кодекс¹², и основные положения этой системы впитали то, что составляло естественное право, а также было достигнуто общественными усилиями и развито демократией. Они служили **эффективной методологией во всех практически значимых областях**: трудоустройства, хозяйственной деятельности, социальной стратегии, политического анализа, сменяемости власти, исполнения публичных функций и др. Новизна состояла в том, что особо выделялась нормативно-правовая основа не только обязанностей, но и **прав личности**, опирающаяся на гарантирование равенства, судебную защиту ее достоинства и свобод. Разработанность этих положений имела системный характер и в то же время была лаконичной, четко выделяла общественные приоритеты и нормы, прописывала принципы реализации этих норм. С целью упорядочения социальных действий вводились нормативные экспектации, определяющие, что и как надлежит делать. Тем самым

был создан *образец* нормативно-правовых основ общества, государства и защиты прав личности, которому затем следовала вся Европа и который до сих не утратил своего значения¹³.

Новые принципы нормативного знания

В последующие эпохи Возрождения и Просвещения в связи с интересом к личности и ее правам представление о нормативном знании приобрело новые черты. Стало ясно, что для общественного развития принятия хороших законов недостаточно. Религиозные каноны утрачивали свое директивное значение и влияние на мировоззрение человека. Богочеловеческая идея христианства, различные версии доказательства Божьего бытия становились неубедительными, вызывая все больше сомнений и споров. Религиозные войны XVI–XVII вв. и идеология Реформации явились еще одним фактором, подорвавшим роль религии как влиятельнейшего средства духовного воздействия на человека и регламентации его жизни. Произошла мировоззренческая переориентация, и на первом месте оказались вопросы не «иной», а конкретной реальности и положения в ней человека.

Сдавал свои позиции и основанный на религиозных предписаниях традиционный кодекс законов, вернее, отношение к ним и их исполнение. Правовое положение человека, гарантирование его свобод требовали развития другой системы – *системы права*, в том числе судебной защиты. Особенно это относилось к многочисленным политическим столкновениям, приводившим к судебным процессам, которые проходили с грубейшими нарушениями законности, запугиванием обвиняемых, свидетелей, присяжных. Баланс интересов разных групп населения, их притязания на те или иные блага было уже не просто выразить в традиционных нормативно-правовых понятиях.

Эти общественные тенденции послужили историческими предпосылками качественно нового подхода к осмыслению возникших общественных потребностей, что и осуществилось в Новое время, прежде всего в учениях просветителей.

Известный тезис *Просвещения*, согласно которому для управления разумным существом достаточно одного разума, имел антиклерикальную установку и был направлен на устранение злоупотребле-

ний духовенства. Но не только. Провозглашалась свобода совести. Это был новый тип мировоззрения, базировавшийся на развитии научного знания, новых трактовках разума и рациональном подходе к объяснению движущих принципов общественного поведения людей. В качестве важнейшей составляющей он включал также проекты переустройства общества на новых основах и нормативных понятиях.

Просветителями были разработаны понятия «здравый смысл», «права человека» (Т.Пейн¹⁴), «неотчуждаемые права человека», «акт суверенитета», «свобода совести», «свобода вероисповедания», «общественный договор» (Ж.-Ж.Руссо¹⁵), терминология права как самостоятельной сферы.

Следует отметить, что не всегда это были новые понятия, важно то, что *под них подводились правовые основания* (в работах Г.Гроция¹⁶, Т.Гоббса, С.Пуффендорфа, Г.В.Лейбница, Дж.Локка). С одной стороны, содержание их все усложнялось, с другой – выделялись категории, которые приобретали всеобщее значение и тем самым стали более эффективно служить целям просветительства и развития права. Значительная часть их входит в арсенал правового понятийного аппарата и концептуальную структуру современного нормативного знания.

Так, основоположник правовой науки *Дж.Локк* раскрыл роль разума в познавательном процессе и осмыслении мира¹⁷; считал необходимым различать государственные и религиозные вопросы и четко определить границы между церковью и государством. Этот принцип разделения был конкретизирован посредством рассмотрения различных сторон гражданской жизни. Церковная власть должна быть ограничена пределами церкви и не должна распространяться на гражданские дела. Принятые обряды и культовые церемонии не отменяются, но сама церковь должна быть полностью отделена от государства. Главное, что Локк видел в религии, – это нравственное учение и, разделяя некоторые церковные доктрины – подлинного благочестия, сострадания, любви к ближнему, обосновал положение о *свободе вероисповедания и совести*. Веротерпимость он считал основным критерием истинной церкви, от которого зависит не только спасение души, но и благо государства¹⁸.

Опираясь на некоторые идеи своих предшественников¹⁹, Локк разработал целую правовую систему, которая включала существующие формы правления, а также содержала целый ряд нововведений,

касающихся понимания общества, государства и гражданских прав²⁰. Рассмотрение всех нововведений не входит в нашу задачу. Нам важно выделить лишь те законы и нормативные установления, которые до сих пор не утратили своего значения. Обозначим их коротко.

В политическом, или гражданском, обществе Локк считал целесообразным *разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную* с выделением также *федеративной формы управления*, отличающейся более широким кругом задач (руководство внешней безопасностью, деятельность в интересах всего общества). Он подробно рассматривал эти формы правления, соотнося их и определяя объем полномочий и соподчиненность, подчеркивал, что создание законодательного органа должно быть первым и основным актом общества, а *законодательная власть – верховной*: «Ведь то, что создает законы для других, необходимо должно быть выше их»²¹. Используя афоризм Цицерона, Локк утверждал, что благо народа – высший закон, что «власть общества или созданного людьми законодательного органа никогда не может простираться далее, нежели это необходимо для общего блага»²². Положение о том, что сами законы, какого бы рода они ни были, должны создаваться *посредством соглашения*, в дальнейшем стало одним из источников *теории общественного договора*. Особое внимание уделялось обязанностям правительства и отправлению законов правосудия; выдвигались вполне современные идеи, в частности, утверждалось, что власть должна управлять посредством опубликованных установленных законов, остающихся неизменными в каждом отдельном случае. Локк высказывался за демократическую форму правления и за законную смену власти, считал, что осуществление власти и применение силы помимо права недопустимы.

Разделение властей, общественный договор, подчинение закону – эти важнейшие положения опережали свое время и не могли быть применены как правовая норма ни в управлении государством, ни в жизни людей. Они и сейчас еще во многом воспринимаются как относящиеся к сфере должного, к области нерешенных задач, но их влияние на последующую нормативную работу в указанном направлении очевидно.

Об этом свидетельствует дальнейшая разработка этих положений в работах *Ш.Л.Монтескье*. Он проанализировал основные факторы, которые определяют «дух законов», выделив из них та-

кие, которые управляются людьми и, следовательно, могут оказывать на них влияние. Выступая против насильственных методов изменения существующего порядка, французский мыслитель разработал типологию политических систем, в том числе обозначив идеальную государственную структуру, в которой разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную рассматривалось в новых условиях. В теории государства, предложенной Монтескье, утверждался также *принцип верховенства права*, в соответствии с которым должно проходить урегулирование конфликтов, и обосновывалось *положение о свободе, которая должна стать достоянием каждого человека*²³.

Изложенные здесь нововведения, ставшие большим вкладом в правовую науку, разрабатывались и другими просветителями, а далее развивались И.Кантом, Г.В.Ф.Гегелем, И.Г.Фихте. Все эти работы требуют специального исследования, здесь отметим только то, что в них содержание нормативного знания обогатилось обстоятельными разработками, построенными на основе правил и процедур рационального суждения и логического мышления. Для философии стали актуальны проблемы устройства государства и способов управления им на разумных принципах, обсуждение конституционных прав и обязанностей граждан, освещение вопросов международного права. Многое из того, что предлагалось, носило проективный и в чем-то нереальный характер. Но значительная часть тематического комплекса легла в основу современного законодательства и правовых установлений. Много нового было внесено и в том плане, что нормативное знание, связанное с социальной реальностью, стало рассматриваться с использованием оценочных категорий. Тем самым нормативные компоненты как знание и оценочные суждения оказывались во взаимосвязи, что стало одним из новых подходов в социальном познании.

В современной ситуации возникают новые проблемы на уровне общественных задач, которые требуют решения с использованием новых форм правовых и других нормативных установлений. Рассмотрим это подробнее на примере правовых отношений.

Нормативно-правовое знание в современном контексте

Прежде всего обратим внимание на вопросы *социальной роли* нормативного знания, правовой культуры и правового самосознания, которые особенно актуальны в связи усилиями нашего государства по построению гражданского общества.

Как сейчас понимается *соотношение государства и общества*? Коротко на этот вопрос можно ответить так: все в руках государства. Все предшествующие правовые теории были ориентированы на формирование общества как функционального целого, части которого взаимодействуют в условиях нормативного консенсуса. Но подобные предвосхищения оказались трудно реализуемыми именно в плане гармонии и нормативности. Это касается и создания гражданского общества, и гражданских прав, которые у нас все еще не сложились, хотя уже в течение нескольких веков предпринимаются шаги в этом направлении. Потребность и даже необходимость создания такого общества оказалась первостепенной задачей. Рассмотрим кратко, что имеется в виду.

Гражданское общество в современном его понимании – это прежде всего институты, коллективные органы управления, созданные не только с целью организации и урегулирования производственной и общественной жизни, но и сопротивления негативным проявлениям волонтаризма, авторитаризма и разного рода диктата. И проблемы связаны не с отсутствием правовых учреждений, а с эффективностью их деятельности и действенностью нормативных документов и юридических законов.

Если раньше философский подход к этим проблемам состоял *в создании идей* и *обосновании* правовых норм и прав человека, о чем говорилось выше, то сейчас стала актуальной *практика их реализации* и *воспитание правовой культуры*. В самом общем виде это называется *политикой права*. Она проводится с учетом существующих правовых норм и накопленного юридического знания, но ее роль в общей системе не является определяющей. По мнению компетентных специалистов (В.Д.Зорькин и другие), она находится в кризисе и нуждается в реформировании²⁴. Современные аналитические исследования показывают, что причиной этого является негативный опыт функционирования правовой системы в целом. Масштабы институционализации все увеличиваются, управ-

ляющие системы усложняются, но они не справляются со своими задачами, входят в противоречия с потребностями людей, мотивацией и целями их практической деятельностью, а следовательно, нуждаются в рационализации.

Выбор способов воздействия на систему мало зависит от отдельного человека, поэтому предлагается ряд мер и конструктивных идей от социума в целом, в частности, вариант развития обратной связи с обществом в виде публичных дискуссий, цель которых – воплотить в жизнь принцип открытости государственной власти. При этом активное общественное обсуждение должно проходить не столько в теоретическом плане, сколько с ориентацией на реальные практические действия, т. к. важнейшая социальная задача состоит в выяснении того, как двигаться вперед.

Разработка действенных мер требует и расширения соответствующих знаний, поэтому нормативное знание становится важнейшим параметром выбора вариантов и принятия решений. В этой ситуации «нормативное знание» может быть понято как комплексное синтетическое понятие, применяемое прежде всего в сфере социального познания. В данном случае оно имеет не специальное и профессиональное значение, а употребляется в разных сферах знания, так что область его применения является весьма обширной.

В настоящее время существует большое количество норм во всех областях социальной реальности, а также различного рода технические, ведомственные и другие профессиональные стандарты, которые нормируют соответствующие виды деятельности. Они имеют характер специального знания и, как правило, выражаются в тех или иных показателях, часто цифровых (допустимые нормы, нагрузки, дозы и т. д.) и нормативных документах. Наверное, их тоже можно рассматривать в философском плане (скажем, со стороны их объективности, социальной обусловленности, значимости), но мы будем придерживаться избранного аспекта и выделим лишь те особенности нормативного знания, которые складываются в правовой системе.

Принято считать, что они отражают содержание существующего законодательства. Но законодательство имеет сложную структуру и основано на разных видах знания, в том числе научном. Прежде чем приобрести нормативную силу, закон разра-

батывается и формируется в соответствии с общей базой знания, уровень которой и определяет сферу его действий. Статистика, социальный анализ, а также другие методы и расчеты, помимо того, что относятся к самостоятельным областям знания, составляют арсенал знания, который всегда учитывается при разработке нормативов. В последнее время стала активно внедряться **практика общественного наблюдения**, организованная с целью изучения работы социальных институтов. Это более сложная система, которая используется для выявления направленности их действий в сторону улучшения или ухудшения социальных условий, которые требуется изменить или устранить, что также находит отражение в соответствующих нормативных документах и законопроектах.

Задача точного представления проблемы или ситуации в социальном контексте успешно выполняется посредством **мониторинга**, который активно проявляет себя в области права и служит целям корректировки или изменений, которые могут найти отражение в законе. А правовые предписания способны оказать уже более эффективное воздействие на общественные отношения.

Сами законы тоже представляют собой систему знаний – обобщенных, соответствующим образом организованных и обязательных для исполнения. И в отношении них тоже проводится мониторинг. Более того, сегодня мониторинг законодательства – это наиболее эффективный системный подход к вопросу обеспечения единства правового пространства нашего государства. Не случайно большое внимание в юридической науке уделяется вопросам, связанным с этим понятием²⁵.

Правовой мониторинг предлагается рассматривать как регулярную комплексную аналитико-оценочную деятельность, включающую наблюдение, анализ, обобщение, оценку информации о качестве принимаемых и действующих нормативных правовых актов, практике их применения, а также разработку предложений об устранении выявленных недостатков нормотворчества и правоприменения. Такую работу проводят органы власти и представители общественности, заинтересованные в качестве действующего в стране законодательства и наиболее полноценной защите прав и свобод граждан. Кроме того, сформулированы цели и принципы правового мониторинга, конечной целью которого является создание эффективного механизма правотворчества. Ученые считают,

что сейчас качество законопроектной и иной подготовительной работы находится на довольно низком уровне, поэтому особое внимание уделяется разработке **принципов правотворчества и установления законов**: легитимности, объективности, обязательности, информационной всеохватности и открытости, программно-целевого и другого обеспечения²⁶. Так же должен восприниматься смысл самого закона и его действие.

В общем правовой мониторинг характеризуется как динамичный организационный и правовой институт информационно-оценочного характера, который охватывает все стадии создания нормативно-правового акта, придания ему юридической силы и правоприменения²⁷. Конечной его целью является установление обратной связи и направление общественных усилий на построение правового государства и зрелого гражданского общества.

В современных условиях нелегко избавиться от правового нигилизма и пустых деклараций, поэтому необходимо уделять больше внимания воспитанию правовой культуры и правового самосознания. Для движения в этом направлении недостаточно введения правовых новелл. Нужен более широкий творческий подход, более глубокая разработка мер и схем усвоения правовых предписаний.

В нашем обзоре проводилась мысль о том, что правовое движение с его правилами, установлениями и законами руководствовалось, говоря словами Гегеля, некой **идеей как импульсом истины**, к которой надлежит приближаться не как к чему-то потустороннему, а как к действительному, как к некому *субъективному масштабу*. Желательно, чтобы такой масштаб послужил ориентиром в деле воспитания нашего правового самосознания, формирования человека как гражданской личности и создания культуры в ее широком понимании с многообразием норм, образцов деятельности и поведения, в неразрывной связи нормативного и этического.

Выводы

В современном словоупотреблении понятие «нормативное знание» выступает не просто как многозначное. Оно представляет собой сложную структуру, состоящую практически из нескольких разных по своему значению слов и словосочетаний.

Некоторые из них традиционно воспринимаются как производные от понятия нормы в смысле узаконенного установления, а также понятий «нормализация», «нормальный», которые соотносятся с общепринятыми правилами, состоянием дел «как надо», с установленным порядком и т. д. В работе не ставилась цель давать их понятийный анализ, но было показано, что все они имеют отношение к нормативному знанию и так или иначе ассоциируются с ним.

Вместе с тем в понятии нормативного знания акцентировался аспект, связанный с его *функциями* и *действительностью*. Само слово «нормализация» имеет отглагольную форму (от «нормализовать» – привести в норму, подчинить норме) и означает действие по отношению к чему-то: нормализация отношений, нормализация документов в смысле приведения их в соответствие с существующими нормативами (к примеру, согласование наших правовых норм с международными стандартами). Если нормативное знание рассматривать как двухуровневое, то направленность нормативного знания на действие становится более очевидной. Во-первых, оно само строится как показатель заранее разработанных правил, в соответствии с которыми должна осуществляться та или иная деятельность, иначе говоря, оно само должно содержать **знание в значении нормы** и устанавливать нормативы. Тогда оно выступает как норматив в собственном значении этого слова, т. е. как показатель норм: существуют понятия нормативной логики научного исследования (Т.Кун), нормативной грамматики, нормативного учета и др. В самом общем виде – это **теоретический конструкт**, в основе которого лежат довольно жесткие разграничения и требования, заранее сформулированные императивы.

Во-вторых, установленное нормативом знание не должно быть мертвым грузом, оно должно быть усвоено, проявляться в сознании и языке, на его основе должна осуществляться практическая деятельность. Тем самым усвоенное нормативное знание становится необходимой составляющей нашего сознания, нормализует нашу жизнь. Этот уровень, означающий действие согласно нормативам и служащий основой для отбора подлинных знаний и следования им, во многом определяет, если использовать гносеологические понятия, субъективную действительность человеческого сознания.

С теоретико-познавательной точки зрения нормативное знание, рассмотренное в социально-культурном контексте, можно определить как один из видов духовно-практического знания и как важный аспект прагматической эпистемологии, т. е. эпистемологии социальной практики.

Оно имеет объективную реалистическую установку и цель – не простую констатацию фактов, а ориентацию на эффективное социальное действие. В этом отношении нормативное знание решает проблемы упорядочения, систематизации. Одно из основных его назначений – создание нормативных экспектаций (позитивных и негативных санкций) и выявление того, как они действуют в социальной сфере.

Нормативное знание содержит не оценочное высказывание относительно тех или иных объектов, но предполагает, что его эпистемологическое содержание, или знание, выявляется путем установления соответствия между уже имеющимися правилами, канонами, стандартами и теми требованиями (задачами, пожеланиями), которые могли бы способствовать улучшению жизни человека и общества. В целом это не должно приводить к смешению эпистемологического и ценностного аспектов, т. к. это разные уровни анализа. Однако поскольку в состав основополагающих компонентов этого знания входят идеи и идеалы, тесно связанные с теориями социальной справедливости, нравственного долга, морали, общественного договора, оно может рассматриваться в плане ценностных сфер социальной жизни и этики. Правовое знание можно определить как этико-нормативное, оно должно соответствовать нравственному идеалу.

Нормативное знание в целом, взятое в социально-культурном аспекте, выступает как необходимая составная часть формирования правового сознания и правовой культуры, способствует формированию человека как личности с чувством ответственности и долга, служения общественному благу.

Примечания

- 1 См.: *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994; *Его же.* Структурная антропология. М., 1985, а также работы Л.Леви-Брюля «Первобытное мышление» (1922) и «Первобытная душа» (1928).
- 2 Сочинения Конфуция известны в переводе Дж.Легга (конец XIX – начало XX в.). Из источников правовой мысли Китая выделяется также работа основателя легизма Шан Яна (390–338 до н. э.) «Школа законников».
- 3 В этом отношении хорошим примером может послужить наш «Домострой» с его строгими указаниями, что «на всё свои законы есть», и требованиями поступать так, «как делали отцы, которых мы должны принять за образцы» (А.С.Грибоедов), или грасиановский свод правил житейской мудрости, который многократно переиздавался на основных европейских языках, в том числе на русском (см.: *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. М., 1981). Сборники изречений древних философов и поэтов, а позже – афоризмов и максим нового времени во все времена пользовались большой популярностью.
- 4 См.: Большой путеводитель по Библии. Справ. изд., соврем. библейский энцикл. слов. / Пер. с нем. М., 1993. С. 168.
- 5 Там же. С. 445.
- 6 Там же. С. 364; Новый завет. Восстановленный пер. У.Ли / Пер с англ. М., 1998.
- 7 См.: там же. С. 420–426.
- 8 См.: там же. С. 430.
- 9 Религиозное право существует не только в иудаизме, но, например, и в исламе, и в отличие от христианства предполагает наличие регламентаций для всех областей жизни верующего. Существуют также нормы шариата. В настоящее время в связи с распространением политизированного ислама может представлять интерес то, что важнейшими понятиями мусульманской религии являются не только джихад и пассионарность, но и толерантность как норма.
- 10 Хаммурапи – царь древнеавилонского царства, могущественнейшего в Месопотамии, умер ок. 1650 до н. э. Формирование его законов, известных также как «Кодекс Хаммурапи», и их действенность относят к XIX–XVI вв. до н. э. Кодекс представляет собой значительнейший правовой сборник Востока. Причину того, что ассирио-авилонская правовая система известна меньше, чем другие, ученые видят в том, что оригиналы были прочитаны лишь в XIX в.
- 11 Следует отметить, что публика была подготовлена к этому своей активной причастностью к другим видам социально-культурной деятельности, связанным с литературой, риторикой и ораторским искусством, в частности к *театру*, который играл важнейшую роль в общественной жизни. Уже там зритель мог усвоить элементы рефлексивности, критики, сатиры, морали. В античные времена театр был традиционной и необходимой формой жизни и социальной организации. Он отражал модель общественного устройства, способствовал формированию общественного сознания, был ареной гражданских инициа-

- тив. На этом основании его оценивают как демократический институт, доступный каждому и приобщавший граждан к участию в государственных делах.
- 12 Кодекс составлен при римском императоре Адриане ок. 125 г. н. э., издан при византийском императоре Юстиниане в 529 г. На его основе создан французский Гражданский кодекс, или Кодекс Наполеона (1804).
 - 13 Г.В.Лейбниц в письме к Т.Гоббсу делился своими планами: «Именительнейший муж! Ознакомился с твоими трудами в области гражданских учений (in civili doktrino). Задумал труд, посвященный рациональной юриспруденции» (цит. по: *Соколов В.В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 107). И далее философ ссылается на труды римских юристов.
 - 14 См.: *Хитченс К.* Томас Пейн. Права человека. М., 2009.
 - 15 *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1969.
 - 16 Гуго Гроций (1583–1645) – голландский правовед, основатель теории «естественного права». У нас известно его сочинение «О праве войны и мира» (М., 1956).
 - 17 См. работу Локка «Опыт о человеческом разумении» (1690).
 - 18 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости // *Локк Дж.* Два трактата о правлении. М., 2009. С. 15.
 - 19 Это проект идеального государства у Платона (см.: *Платон.* Государство. Законы. Политика. М., 1998), трактаты «О добродетели» Аристотеля, «О законах» Цицерона, а также трактаты об английских законах и установлениях XIII–XIV вв. **Г.Брэктона, первого систематизатора английского права, и работы Дж.Фортескью.**
 - 20 Локк сформулировал понятия гражданского общества и гражданских прав. В гражданском обществе люди объединены в одно целое, единый политический организм, сообщество и имеют общий установленный закон и судебные учреждения. Гражданскими правами, или благами, он называл «жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами – такими, как земли, деньги, утварь и т. д.» (*Локк Дж.* Два трактата о правлении. М., 2009. С. 19, 274. См. также: *Заиченко Г.А.* Дж.Локк. 2-е изд., доп. М., 1988).
 - 21 *Локк Дж.* Два трактата о правлении. М., 2009. С. 319–320, 362.
 - 22 Там же. С. 304.
 - 23 См.: *Монтескье Ш.* О духе законов. М., 1996.
 - 24 См.: Правовая реформа, судебная реформа и конституционная экономика: Сб. ст. / Сост. П.Д.Баренбойм. М., 2004.
 - 25 См.: работы Ю.Г.Арзамасова, Д.Б.Горохова, Ю.А.Тихомирова.
 - 26 *Горохов Д.Б.* Правовой мониторинг: концепция, направления институализации, состояние законодательства и перспективы // *Законодательство и экономика.* 2009. № 9. С. 84.
 - 27 *Тихомиров Ю.А.* Организация и проведение правового мониторинга // *Право и экономика.* 2006. № 10. С. 13.

К вопросу о природе сознания: концепция К.Ясперса

- Что Вас удивляет в жизни?
- Чудо сознания – то неожиданно распахивающееся окно, из которого открывается вид на залитый солнцем пейзаж посреди ночи небытия.

Из интервью Б.Бойда с В.Набоковым

После столь прекрасных слов великого писателя невольно задумаешься – а надо ли писать дальше? Но пытливый ум человеческий не может не стремиться разъять чудо сознания на абстракции, теоретически осмыслить, что же это за чудо – *сознание*.

В одном эссе я прочитала, что даже в абстрактных картинах зрители ищут содержание: так устроено сознание. Но как собственно устроено сознание, какова его природа? В предлагаемой статье я попытаюсь найти ответы на эти вопросы, обратившись к философии Карла Ясперса, именно потому, что в ней представлено широко развернутое, детализированное, я бы даже сказала, объемное исследование природы сознания.

Для философии проблема природы сознания является одной из важнейших. От того, *как* она решается в той или иной философии, зависит характер этой философии. Определенным образом понятое сознание – это канва, на которой «вышиваются» философские постулаты, это – основа онтологически-гносеологических структур философской системы. Подтверждение справедливости данного тезиса я нахожу в статье В.Е.Семенова «Трансцендентальная семантика И.Канта». Семенов пишет: «Предикат “трансцендентальный” очень богато смыслами понятие; оно является понятием нового типа: не *субстанциальным*, наподобие аристотелевского, но *функциональным*, и в этом качестве выступает как родовое, как закон для всех конкретных “трансцендентальных субъектов”... В то же время сопоставление и анализ всех “транс-

цендентальных субъектов” позволяет сказать, что в наибольшей степени *фундаментальным*, самым “глубоким” и фундирующим среди всех кантовских трансценденталистских понятий, является понятие *трансцендентального сознания*. Именно этот термин задает магистральное направление для понимания сущности трансцендентализма как такового. **Априорное, неэмпирическое и синтетическое трансцендентальное сознание полностью детерминирует своими характеристиками все опытное человеческое познание и соответствующий тип мышления – трансцендентальный идеализм, а также науку о познании, моральном действии, высших ценностях и эстетико-телеологическом конструировании культуры – трансцендентальную философию** (курсив автора, выделено мной. – *Н.М.*)»¹.

Способы объемлющего и «сознание вообще»

Исходная установка ясперсовского толкования сознания: если мир не входит в наше сознание, значит, он для нас не существует. О роли сознания в человеческой жизни и значимости сознания для человеческого существования Ясперс писал: «Только то, что появляется *в нашем сознании* как испытываемое, как предмет, есть бытие для нас. То, что не появляется в сознании, что не может никаким образом коснуться познающего сознания, для нас так же хорошо, как если бы его не было. Отсюда все, что существует для нас, должно принимать форму, в которой оно может быть помыслимо или пережито в сознании. Оно должно в какой-то форме проявиться через предметность; во временном акте сознания должно стать настоящим; должно стать языком в форме мыслимого»². По Ясперсу, эта особенность человеческого познания – всякое бытие для нас выступает при условиях, при которых оно может войти в сознание, – является тем, что заключает нас, как в тюрьму, в объемлющее возможности осознания, но сознание границ открывает нам и возможность Другого.

Однако при всей великой значимости проблемы сознания ее решение упирается в невозможность приписать этому понятию значение посредством простого определения. Только в контексте той или иной, конкретной философской системы выявляется

смысл термина «сознание». Я проговариваю все эти общеизвестные вещи – дефиниция термина через систему – с тем, чтобы было понятно, почему при анализе концепции сознания Ясперса необходимо знать (хотя бы в общих чертах) картину ясперсовского мироустройства (кстати, на будущее: свою философию Ясперс называет «философствование», а не «философия»). А эта картина формировалась у немецкого философа под влиянием, с одной стороны, И.Канта³, с другой – С.Кьеркегора и Ф.Ницше. Ясперс безоговорочно принимает кантовскую дихотомию рассудка и разума, которая стала одним из блоков фундамента его экзистенциальной философии. Кьеркегор и Ницше для Ясперса – мыслители, самым кардинальным образом изменившие ментальное поле философии⁴.

В основе мышления XVII–XVIII вв., пишет Ясперс, даже при всем его беспокойстве лежит спокойствие разума, вопрос о котором никогда не стоял в целом и радикально: «Всякое сознание бытия основывалось в конце концов на разуме или Боге»⁵. Кьеркегор и Ницше не просто заговорили о беспокойстве разума, но сделали его центром своей философии. «Их мышление создало новую атмосферу, – подчеркивает Ясперс. – Они прошли через все границы, рассматриваемые тогда как само собой разумеющиеся. Это – как будто их уже ничего не страшило в мышлении»⁶. Но что, по Ясперсу, чрезвычайно важно – и для его собственной философии, и для последующего развития философии в целом – Кьеркегор и Ницше «вопрошают *разум* из глубин экзистенции. Никогда еще не было подобного всепронизывающего и радикального сопротивления чистому разуму на таком высоком уровне фактических, осуществленных возможностей мышления»⁷.

Итак, Ясперс, пристально вглядываясь в трансцендентальную философию Канта и в экзистенциальные учения Кьеркегора и Ницше, строит собственную картину мироздания – с упором на новый тип мышления и новое понимание человеческой самости. Свою первоочередную задачу он видит в преодолении кантовского раскола между субъектом и объектом, с одной стороны, и снятие границ между феноменом и ноуменом – с другой. Исходный тезис Ясперса: никакое познанное бытие не есть *именно* бытие (*das Sein*). Философ находит решение в сложно конструированной концепции *объемлющего* (*das Umgreifende*): «Бытие не есть ни объект, который нам противостоит, воспринимаем ли мы его или мыслим, ни

субъект... То бытие, которое *не есть ни только субъект, ни только объект*, которое, напротив, при расколе на субъект и объект присутствует на *обеих* сторонах, мы называем объемлющим (курсив мой. – Н.М.)»⁸. Ясперс так объясняет свое обозначение бытия как объемлющего: мы всегда живем и мыслим внутри горизонта. Но сам факт, что существует горизонт, указывает далее на что-то, что опять объемлет данный горизонт. Ясперс уточняет: «Объемлющее есть то, что всегда *только возвещает о себе* – в предметном присутствии и горизонтах, – но *никогда* не становится *предметом*»⁹.

Однако чтобы достаточно адекватно воспринимать ясперсовскую концепцию сознания, необходимо знать: главная задача, которую он перед собой ставил, отнюдь не сводится просто к преодолению раскола субъекта и объекта. Интенция его учения – построить философию самого человека, а значит, наполнить и разбудить в человеке то, что есть собственно истинное *Я* человека. Поэтому Ясперс писал о своем замысле в одном из примечаний к «Разуму и экзистенции»: «Я пытался осуществить систематическое учение об актах трансцендирования, дабы покинуть мир познанных вещей, дойти до последних границ и дать намек на трансценденцию. Вместе с Кантом моя философия покидает старую объективную метафизику. Вместе с Кьеркегором и Ницше – покой в тотальной всеобщности»¹⁰.

Объемлющее Ясперс рассматривает в двух перспективах: *бытие само по себе* и *бытие для нас*, т. е. как то, что *мы сами по себе есть*. Ясперс, кстати, подчеркивает, что в обоих случаях, идет ли речь о бытие *самом по себе* или бытие *для нас*, объемлющее не есть *сумма* видов бытия, но всегда *целое* как исключительное, самонесущее основание бытия.

Бытие для нас имеет следующие способы объемлющего: эмпирическое существование (Dasein), «сознание вообще» (Bewußtsein überhaupt) и дух (Geist).

Эмпирическое существование – биологически-органическое; индивидуальное, единичное сознание; материя, живое тело, душа. Здесь мы, по Ясперсу, – один из видов бытия, но не собственно человеческое. Другое дело – «сознание вообще».

В эмпирическом существовании, говорит Ясперс, мы всегда разделены на отдельные индивиды, тем не менее мы не только бесчисленные единичные сознания, не только обладаем более

или менее подобным сознанием, но обладаем и «сознанием вообще». В противоположность эмпирическому сознанию здесь появляется иной смысл сознания. Человек совершает *прыжок* между множественностью субъективных видов сознания и всеобщим значением сознания, которое может быть только одно. (Поскольку мы не один раз будем говорить о прыжке, объясню, почему именно «прыжок» в философствовании Ясперса есть форма перехода с одного уровня способа объемлющего или сознания на другой уровень. Всякий успех познания, утверждает он, решительно показывает, что бытие мира открывается для познания только в *прыжке* способа бытия, ибо мир человека в целом не есть правильно устроенное одно в смысле «окончательного существования и длительности его существования».)

На уровне «сознания вообще» объемлющее есть условие «общепринятого и сообщаемого бытия». «Сознание вообще», как и трансцендентальное сознание у Канта, рассматривается Ясперсом в его когнитивной ипостаси. Это место всего понятного, общепринятого, предметного. «Сознание вообще» в противоположность индивидуальному, единичному сознанию позволяет нам воспринимать и чувствовать бытие идентичным образом, потому оно есть обиталище вневременных, абстрактных, универсальных истин. Для «сознания вообще» истина есть функция рациональных проверок и методов. *Она универсальна и принудительна для всех.* Именно поэтому «сознание вообще» я считаю возможным назвать абстрактным сознанием в отличие от бытийственного сознания, о котором речь пойдет ниже. Напомню, что Ясперс вслед за Кантом различает рассудок и разум. Так вот, «сознание вообще» – это область рассудка, т. е. область объективного научного знания. Рассудок нацелен на определенные объекты, о которых он мыслит дискурсивно в терминах проверяемых понятий. «В качестве “сознания вообще”, – пишет П.П.Гайденко, – “я” лишено своего эмпирического определения, отличающего на природном уровне одного индивида от другого, оно выступает как тождественное с любым другим “я”, являясь представителем сознания как такового, некоторого надындивидуального начала, трансцендентальной субъективности, которая есть условие возможности объективного бытия, условие предметности вообще... “Сознание вообще” есть объект изучения логики и трансцендентальной философии,

а предметный мир, условием существования которого оно является, изучается естественными науками. Именно «сознание вообще» выступает в качестве субъекта научного знания. Связь людей на уровне «сознания вообще» осуществляется через закон, который каждый человек признает в качестве справедливого равенства всех перед законом – это лишь общественный эквивалент тождественности всех «я» на уровне «сознания вообще»; формальное право и формальное равенство составляют содержание закона»¹¹.

Для того чтобы оттенить суть «сознания вообще», сравним его с третьим способом бытия для нас – духом. Дух, в отличие от абстракции вневременного «сознания вообще», есть вновь (как эмпирическое существование) временное событие, но его движение осуществляется через рефлексию знания, а не через биологически-физиологическое. Дух есть целостность понимающего мышления, поведения, чувства, целостность, которая не становится в себе закрытым предметом для моего знания, но остается идеей (в кантовском смысле). Дух конкретен и историчен, но, как и «сознание вообще», он универсален. Человек, рассматриваемый с точки зрения духа, выступает не как индивид, но как член все-общностей.

Еще раз подчеркиваю: объемлющее в виде бытия как мы есть – это не сумма уровней, но внутренне расчлененная структура способов бытия. Эмпирическое существование, «сознание вообще», дух, сосуществуя вместе, образуют целостность человека. Однако эта целостность носит иерархический характер, и качество целостности зависит от способности человека переходить от низшего уровня объемлющего к более высокому. Как это происходит? Через изменение сознания.

Рефлексия–саморефлексия – сознание–самосознание

«Цель, – пишет Ясперс, – и вместе с тем значение философской мысли состоит не в знании о предмете, но скорее в изменении *сознания бытия...*»¹². Изменение же сознания, по Ясперсу, есть результат *рефлексии*. Конечно, мощнейшим стимулом изменения сознания в философствовании Ясперса является пограничная ситуация, но это скорее из области психоэмоциональных переживаний¹³. Нас же в рамках статьи интересует рефлексия как целена-

правленная «работа» ума по пересмотру сознательного выбора. Я бы сказала (мой слабый намек на метафору), что рефлексия в ясперсовском понимании – это дорога с путеводными указателями, двигаясь по которой сознание пересекает границы способов объемлющего. А по дороге меняется и само. Ричард Грейбау, переводчик «*Existenzphilosophie*» на английский язык и автор превосходного введения к книге, в частности, подчеркивает, сколь важна роль рефлексии в ясперсовской концепции сознания. Позволю себе подробнее остановиться на его рассуждениях.

Прежде всего Р.Грейбау совершенно точно уловил, что *объемлющее есть название для формы нашего сознания бытия*¹⁴. Сознание объемлющего в философствовании Ясперса, справедливо утверждает Грейбау, достигается рефлексией над нашей ситуацией. Когда мы рефлекслируем, мы реализуем то, что все объекты, которые мы сознаем, становятся определенными типами бытия (beings), помещенными в более широкий, объемлющий контекст или горизонт. Грейбау говорит и о связи сознания и субъект-объектных отношений в философии Ясперса: «То, что мы не можем превратить целое реальности в объект, реализуется в нашем сознании объемлющего горизонта бытия, в котором появляются все объекты сознания»¹⁵. Для того чтобы понять, пишет Грейбау, что такое способы объемлющего и как Ясперс выводит их, необходимо иметь представление об интенциональной точке зрения Ясперса на сознание. Согласно этой точке зрения, сознание всегда есть знания чего-то. Каждый акт знания поэтому анализируется соответственно модусу (modes), в котором субъект связан с объектом. Отношение может быть многих видов: чувственное знание, концептуальное мышление, чувство, эмоция, действие и т. п. Общее отношение субъекта к объекту поэтому есть горизонт или объемлющее основание всего знания; и различные способы, которыми субъект может быть отнесен к объекту, есть способы этого объемлющего. Еще важное замечание Грейбау: ни экзистенция, ни трансценденция не являются объектами. Они источники, из которых все происходит. Но чтобы говорить о них, необходимо отнести их к *области сознания* и его *объектно-субъектной структуре*. Только по необходимости мы делаем из них объекты¹⁶.

Таким образом, подводя итоги рассуждений Грейбау, приходим к выводу:

- 1) объемлющее есть название для формы нашего сознания бытия;
- 2) анализ объемлющего есть разъяснение способов связи субъекта с объектом.

Возвращаясь к рефлексии как движителю сознания, подчеркну, что в философствовании Ясперса высшим пунктом развития рефлексии является саморефлексия. Саморефлексия, по Ясперсу, может быть нескольких, а именно трех видов: психологическая саморефлексия (как самонаблюдение), саморефлексия как экзистенциальное высветвление и саморефлексия как самосознание разума¹⁷. Для нашей темы значение имеют два последних вида саморефлексии.

Саморефлексия как экзистенциальное высветвление пробуждает в нас свободу внутреннего действия самобытия, стоящего перед трансценденцией. Я хотела бы обратить внимание на еще одно качество саморефлексии, о котором мало что сказано в литературе, но которое особо выделяет Ясперс: как экзистенциальному высветвлению, говорит он, саморефлексии свойственно принимать различные многозначимые возможности, что позволяет всякой мысли значить нечто иное. Звучит несколько туманно, но из концепции философствования Ясперса я поняла это так: сталкиваясь с противоречием в своих мыслях, мы не избегаем его, но либо осмысливаем и переосмысливаем, либо принимаем как непреодолимую разумом проблему. Это касается и действительности. Ее присутствие, пишет философ, никаким мышлением не может быть обращено в возможность, однако «*философское мышление* не должно снимать эту *непостижимость* подлинного, но увеличивать. Мощь действительного должна стать явственной посредством мышления, которое терпит крушение»¹⁸.

Саморефлексия выступает, по Ясперсу, в теснейшей связке с самосознанием разума: «Как *самосознание разума* саморефлексия есть всепронизывающая и всеохватывающая возможность для прояснения способов бытия, существующих для меня, и способов бытия меня самого: она находит определенное развертывание в **философской логике, которая по своему истоку и своей цели есть сама философия** (выделено мной. – Н.М.)»¹⁹. Таким образом, сознание с помощью философской логики, через саморефлексию и самосознание разума приходит к философии, которая, по твердому убеждению Ясперса, в конечном счете, всегда есть сознание самого бытия.

Здесь необходимо уточнить, что представляет собой самосознание разума и что есть философская логика.

Самосознание разума – это осознание разумом своего предназначения и возможностей его осуществления. Предназначение разума, по Ясперсу, – осуществлять высветвление способов объемлющего, мешать их изоляции и приводить к единству всех способов объемлющего. В своем самосознании разум постигает, что он есть мышление, перешагивающее через все границы, вездесущее, требующее; он есть мышление, которое проливает свет на другое; он есть беспокойство, которое не позволяет ограничиваться чем бы то ни было; он разбивает непосредственность бессознательного в каждом способе объемлющего, которое есть мы. Разум по своей сути есть *направленность* на другое, а именно – на содержание, которое ему дает экзистенция. В той же мере, говорит Ясперс, в какой понятия рассудка остаются пустыми без наглядного представления, разум без экзистенции – полый. Разум выступает не как чистый разум, а как действие возможной экзистенции.

Неоценима роль философской логики в становлении и развитии рефлексии–саморефлексии, сознания–самосознания, утверждает немецкий философ. Философская логика необходима для установления *знания о знании*, которое пронизывает все особенное знание *самого сознания бытия*, т. е. саморефлексии и самосознания разума. Она – основа движения сознания от эмпирического существования, «сознания вообще», духа к экзистенции и трансценденции. Эта логика не ограничивается традиционной формальной логикой или методами исследования и обоснования, используемыми в разных науках (хотя, не отрицает немецкий философ, и это важно). Исторические корни философской логики Ясперс усматривает в трансцендентальной логике Канта, метафизической логике Гегеля и в учениях Кьеркегора и Ницше. То, что начато в трансцендентальной логике Канта в самом широком горизонте, пишет Ясперс, является новой, с тех пор неотъемлемой основой мышления. Даже то, что Гегель (философию которого Ясперс считал неприемлемой для себя) развил в своей метафизической логике как в учении о категориях, есть исполнение задачи, связанной с нашей современностью, – задачи логики человеческого мышления в каждом образе объемлющего. Кьеркегору и Ницше философская логика обязана тем, что они ясно показали: в систематической рациональности кроется *неразрешимая* проблема.

В сущности, философская логика, как я писала выше, и есть для Ясперса философия: «И разум, и экзистенция имеют мышление, которое служит для их прозрачности и пробуждения; разуму принадлежит *философская логика*, экзистенции – *высветвление экзистенции*... Как самовысветление разума логика есть философия и больше не является предметным, ошибочно предполагаемым познанием целого»²⁰. Значимость философской логики, подчеркивает Ясперс, состоит в том, что она владеет такими операциями мышления, которые представляют различные способы бытия. Смысл этой логики, пишет философ, негативен, поскольку она не порождает никакого нового содержания, и позитивен, поскольку она создает пространство для каждого возможного содержания и «*обеспечивает ясность сознания*»: «Она удерживает – вопреки опасности потери какого-либо смысла истины или какого-либо возможного содержания – ясные разграничения; *дает ясность сознания* (курсив мой. – Н.М.)»²¹.

Именно благодаря самосознанию разума и философской логике экзистенция получает возможность высветления своей иррациональной сущности в союзе с разумом. Нам вновь предстоит совершить прыжок: от бытия как мы есть к бытию самому по себе – к трансценденции. Этот прыжок есть прыжок к новому качеству нашего сознания – к сознанию бытия. Он происходит в тот момент, говорит Ясперс, «когда мы переживаем первоначально нашу сущность – что трансценденция для нас является *действительностью в проломе всякого существования*»²². Трансценденция как бытие само по себе в философствовании немецкого философа является хотя и скрытой, но наличествующей как действительность. Однако, пишет Ясперс, то, что она говорит, остается неясным, и я должен на основании этого брать на себя ответственность, которая не снимается никаким прямым высказыванием. Трансценденция есть сила, благодаря которой я становлюсь сам собой и подлинно свободным. Ее речь есть речь посредством самой моей свободы. Трансценденция всегда присутствует, но никогда не является открытой. Поэтому трансценденция для нас *ничто*, поскольку все, что есть для нас, есть в образе существования. И поэтому трансценденция для нас *все*, поскольку то, что для нас является подлинным бытием в существовании, есть только в отношении к трансценденции²³.

Бытийственное сознание

Философия как мышление всегда есть сознание Бытия.

К.Ясперс

На описанном выше этапе изменения сознания прыжок одновременно осуществляет переход с одного на другой уровень существования и переход с одного на другой уровень сознания. Новый, высший уровень сознания – это **бытийственное сознание** (*Seinsbewußtseins*). Ведь объемлющее, которое есть эмпирическое существование, «сознание вообще» и дух, не постигается из самого себя, но указывает на Другое (о чем я писала в начале статьи). И мы задаемся вопросом: не есть ли это Другое бытие само по себе? Ответ на этот вопрос дает наша экзистенция, поскольку, хотя экзистенция и принадлежит бытию как мы есть, она занимает *сущностно* иное положение, чем различные способы объемлющего – эмпирическое существование, «сознание вообще» и дух. Экзистенция – подлинное бытие человека, говорит Ясперс, истинность его бытия. Вот почему для Ясперса «центральный пункт философствования впервые достигается в сознании возможной экзистенции»²⁴.

Значимость экзистенции как «подлинного сознания действительности» преувеличить нельзя. Однако анализ ясперсовского учения об экзистенции увел бы нас далеко за рамки статьи, потому назову лишь главные черты, определяющие экзистенцию. По Ясперсу, экзистенция не просто объемлющее в смысле дали горизонта всех горизонтов, но *исток* (*Ursprung*) как условие самобытия (*Selbstseins*), **без которого всякая даль была бы распылена**: «Экзистенция, не становясь сама ни объектом, ни образом, несет в себе смысл каждого способа объемлющего»²⁵. Это значит, что она есть одушевление и основа *всех* способов объемлющего. Экзистенция в философии Ясперса призвана указать нам на глубины подлинного человеческого бытия – на тот исток, где мы должны обрести свою уникальную человеческую самость и увидеть ее связь с Другим, а именно – с миром, с другой экзистенцией и, наконец, с трансценденцией. Экзистенция наделяет смыслом *все* другие способы объемлющего, она – как бы ось, вокруг которой вертится все значимое для нас. Экзистенция не может быть предметом науки, даже про-

сто образом, она получает экзистенциальное высветвление в таких терминах, как свобода, творчество, спонтанность, историчность, но и они не исчерпывают всего объема понятия, а только подводят человека к пониманию необходимости все нового и нового *осуществления своей самости*.

Бытийственное сознание принадлежит исключительно экзистенции как самобытности человека. И потому только экзистенция способна совершить прыжок от объемлющего как мы есть к бытию самому по себе – к трансценденции: «Это есть прыжок от всего, что в качестве временного переживаемо и в качестве лишеного времени познаваемо (и потому всегда есть лишь явление), к самому бытию, которое действительно и вечно...»²⁶. Трансценденция не может быть познана, но она должна быть «услышана» экзистенцией. В своей высшей точке бытийственное сознание есть особенное знание самого сознания бытия. Трансцендирование за всякое имманентное единство позволяет нам, по Ясперсу, наконец, достичь единства нашего жизненного осуществления.

* * *

Завершив анализ ясперсовской концепции природы сознания, приведу цитату из «Критики чистого разума», где выражена позиция Канта по поводу сознания. Цитата длинная, но она стоит того, ибо позволяет увидеть совпадения и различия кантовского и ясперсовского понимания природы сознания: «Все представления имеют необходимое отношение к *возможному* эмпирическому сознанию; ведь если бы они не имели этого отношения и если бы сознание его было совершенно невозможно, то это было бы равносильно тому, что они вовсе не существовали бы. Но всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (которое предшествует всякому частному опыту), а именно к сознанию меня самого как к первоначальной апперцепции. Поэтому, безусловно, необходимо, чтобы в моем познании всякое сознание принадлежало к одному сознанию (меня самого). Здесь имеется синтетическое единство многообразного (сознания), которое познается а priori и дает основание априорным синтетическим положениям, относящимся к чистому мышлению,

точно так же как пространство и время дают основание положениям, касающимся лишь формы созерцания. Синтетическое положение, согласно которому всякое различное *эмпирическое сознание* должно быть связано в одном самосознании, есть безусловно первое и синтетическое основоположение нашего мышления вообще. Но не следует упускать из виду, что представление о Я в отношении ко всем остальным представлениям (коллективное единство которых оно делает возможным) есть трансцендентальное сознание. Это представление может быть ясным (эмпирическое сознание) или неясным, дело не в этом и даже не в действительности его, а в том, что возможность логической формы всякого знания необходимо основывается на отношении к этой апперценции *как способности*»²⁷.

Итак, концепция природы сознания в философствовании Ясперса раскрывает сознание как многонасыщенное, сложно структурированное, многоуровневое. Оно не статично, а динамично, его движение не линейно, оно постоянно изменяется – от индивидуально единичного к «сознанию вообще», от «сознания вообще» к бытийственному сознанию. Эта концепция необыкновенно расширяет и углубляет наше собственное сознание и самосознание. Но больше того! Ясперс убедительно показал: работа с сознанием и над сознанием необходима человеку, чтобы не застрять на низшей ступени эмпирического существования, чтобы достичь истинного понимания мира и высокого предназначения человека в нем.

Примечания

- ¹ Семенов В.Е. Трансцендентальная семантика И.Канта // *Вопр. философии*. 2011. № 11. С. 161–162. О трансцендентальном феномене сознания, об интересном сравнительном анализе проблемы сознания у Канта и Гуссерля см.: Орлова Ю.О. Интенциональность и рефлексия: философские проблемы рефлексивного опыта сознания в философии И.Канта и Э.Гуссерля (<http://www.lib.ua-gu.net/diss/cont/182628.html>). В частности, Орлова пишет: «Феноменологическое понятие рефлексии поэтому также не сводится к понятиям “объективация”, “вторичная интенция”, “самосознание” и т. д., но открывает трансцендентальную сферу преодоления мышлением наивного объективизма в открытии “мира” и преодоления солипсизма в априорной встрече с “чужим сознанием”. В таком контексте вопрос об отношении интенциональной и рефлексивной структур сознания может быть поставлен как вопрос о том, каким

- образом в сознании связаны субъективное и объективное, идеальное и реальное содержания сознания, и о том, какое понятие сознания позволяет объединить в одну тему интенциональность и рефлексю. Представляется, что именно в связи с историческим развитием проблем интенциональности и рефлексии и исследованием взаимообусловленности этих понятий в трансцендентально-феноменологической философии становится возможным открытие сознания как трансцендентального феномена сознания».
- ² *Jaspers K. Vernunft und Existenz. Batavia, 1935. S. 31–32.* Все вышесказанное уместается в ясперсовскую формулу: «...я есть *сознание*» (Ibid. S. 37). Или: «Я есть существующий, и как таковой – носитель сознания» (*Jaspers K. Existenzphilosophie. B.–Leipzig, 1938. S. 16.*)
- ³ Во «Введении в философию» Ясперс пишет о Канте: «*Кант.* С ним связан решающий для нас шаг в осознании бытия, точность и тщательность в осуществлении трансцендирования на путях мышления, прояснение бытия в его основополагающих измерениях, образ мыслей, который проистекает из неудовлетворенности нашим существом, широта взглядов и человечность, а также исключительная ясность самого разума, которая объединяет его с Лессингом. Благородный человек» (<http://www.docme.ru/doc/89719/karl-yaspers-vvedenie-v-filosofiyu>).
- ⁴ «В ситуации философствования, – пишет Ясперс, – так же, как в реальной жизни людей, Кьеркегор и Ницше появляются как выражение судьбы, судьбы, которую никто тогда не замечал...» (*Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 5.*) Для того чтобы в полной мере понять историческое значение Кьеркегора и Ницше в движении философской мысли, необходимо, заявляет Ясперс, изучать их вместе и интерпретировать их взаимно. Сравнение тем более важно, что один на другого не имел влияния (Кьеркегор умер в 1855 г., Ницше услышал о нем от Г.Брандеса в 1888 г.), и сами их различия делают их общие черты еще более впечатляющими. Это означает, что их появление было обусловлено духовной ситуацией того времени, заключает немецкий философ. Признание исторической миссии Кьеркегора и Ницше не помешало Ясперсу выступить с критикой обоих философов. Прежде всего он критиковал их за отрицание разума, место которого у Кьеркегора занял абсурд, у Ницше – воля к власти. Подробно см.: *Шестов Л. Sine offusione sanguinis. О философской честности (по поводу книги К.Ясперса «Vernunft und Existenz») // http://dugward.ru/library/shestov/shestov_sine_effusione_sanguinis.html*
- ⁵ *Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 4.*
- ⁶ Ibid. S. 6.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ *Jaspers K. Der philosophische Glaube. Zürich, 1948. S. 13–14.* См. также: *Idem. Vernunft und Existenz. S. 29ff.*
- ⁹ *Idem. Existenzphilosophie. Berlin und Leipzig, 1938. S. 14.*
- ¹⁰ См.: *idem. Vernunft und Existenz. S. 114.*
- ¹¹ *Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии К.Ясперса // *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному (Новая онтология XX века). М., 1997. С. 300. См. также: *Ее же.* К.Ясперс: кантовская «вещь в себе» и «объемлющее» // Там же. С. 277–282. Дэвид Дойч, физик-теоретик из Оксфорд-

ского университета, не ведая о ясперсовской концепции «сознания вообще», выдвигает близкое к ней когнитивное понимание сознания. «Хотя мы и не знаем, что такое сознание, – пишет он, – оно явно тесно связано с ростом и представлением знания в мозге. Тогда кажется невероятным, что мы сумеем объяснить, что такое сознание как физический процесс, пока не объясним на основе физики само знание. Подобное объяснение было трудно получить в рамках классической теории вычисления. Но, как я уже объяснил, в квантовой теории для этого объяснения есть хорошая основа: знание можно понимать как сложность, которая простирается через множество вселенных (*Дойч Д. Структура реальности (The Fabric of reality)*. М.–Ижевск, 2001. С. 239). (Вот любопытное замечание физика: «С сознанием некоторым образом связано еще одно умственное качество – свободная воля» (там же).)

- 12 *Jaspers K. Vernunft und Existenz*. S. 48.
- 13 Реплика к пограничной ситуации целого народа. О событиях 1967 г. Дж. Сакс, главный раввин Великобритании с 1991 по 2013 г., писал: «Тем, кто не пережил напряженности нескольких недель до Шестидневной войны, трудно объяснить настроения, охватившие евреев в те дни. Арабские армии сосредотачивались у границ Израиля. Президент Египта Гамаль Абдель Насер закрыл пролив Тиран и угрожал сбросить Израиль в море. Не только нам, но и евреям во всем мире виделась реальная опасность уничтожения Израиля. Моя маленькая синагога наполнялась взволнованными евреями день за днем. Евреи, которых мы никогда раньше в ней не видели, ежедневно молились за безопасность Израиля. Война окончилась быстрой победой Израиля. *Но она трансформировала сознание моего поколения* (курсив мой. – *Н.М.*). Мы, родившиеся после Холокоста, испытали страх второго Холокоста, и все изменилось для нас (*Sacks J. The great partnership: Science, religion, and the search for meaning*. N.Y., 2012. P. 85. Благодарю Бориса Дынина за предоставленную ссылку).
- 14 См.: *Grabau R. Introduction // Jaspers K. Philosophy of Existence*. Philadelphia, 1971. P. XV. **Дж. Силбер, редактор издания, назвал введение Грейбау «утонченнейшим (finest: прекрасным. – Н.М.) введением к собственно ясперсовской философии и к экзистенциализму как философскому движению».**
- 15 *Ibid.* P. XV–XVI.
- 16 *Ibid.* P. XV.
- 17 Подробнее см.: *Jaspers K. Vernunft und Existenz*. S. 115ff. **Кстати, в своих лекциях Ясперс постоянно говорит «мы рефлектируем по поводу...», «рефлектируем далее...».**
- 18 *Jaspers K. Existenzphilosophie*. S. 61.
- 19 *Idem. Vernunft und Existenz*. S. 115.
- 20 *Ibid.* S. 46.
- 21 *Ibid.* S. 99.
- 22 *Jaspers K. Existenzphilosophie*. S. 70.
- 23 См.: *ibid.*, S. 70ff.
- 24 *Ibid.* S. 36.
- 25 *Jaspers K. Vernunft und Existenz*. S. 36.
- 26 *Ibid.* S. 21.
- 27 *Каут И. Критика чистого разума*. М., 1994. С. 509.

Непосредственное знание в истории философской мысли

Настоящая статья представляет собой продолжение начатого нами в коллективной работе «Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Часть 1.» исследования проблемы непосредственного знания¹. Ранее мы обосновали, что истоки непосредственного знания связаны с непосредственными впечатлениями, что непосредственное знание базируется на неререфлексивной идентификации, на действиях по образу и по подобию того, что индивид видит, слышит, ощущает и т. п. Неререфлексивная идентификация не является познавательной процедурой в собственном смысле этого слова, ибо не прибегает к актам обоснования и др. Будучи укоренен в среде обитания, человек «впитывает» в себя предметы окружения, которые «присутствуют» помимо его воли и намерений, а не выбирают им самим. Эта процедура «предметного» восприятия, предметной идентификации носит непреднамеренный, произвольный характер. Человек слитен с иным и ощущает все окружение всеми своими чувствами. Эта слитность и есть, как мы полагаем, органическое единство самой реальности и ее восприятия. Такой человек – суть нементальное существо. Человек как нементальное существо сопричастен психической жизни; и в то же время данный род психики не ориентирован на интерпретацию информации, которая поступает в мозг из внешнего мира и от самого организма. У человека как нементального существа рациональный ум «молчит», но вступает в свои права другой, практический ум, который усваивает окружающий мир с помощью «самих предметов».

На этот раз предметом нашего исследования станет непосредственное знание как центральная проблема учения Н.О.Лосского об интуиции. Большинство работ по этой проблематике было опубликовано мыслителем до изгнания из России². Многие из них были неизвестны широкому кругу советских читателей практически вплоть до перестроечных лет. Наследие Лосского должным образом еще не усвоено. Имеется лишь ряд статей, в которых излагаются взгляды Лосского на интуицию, волюнтаризм, теорию знания и др. Сходна судьба философского учения об имени и об эйдетическом языке другого русского мыслителя А.Ф.Лосева³. Во второй части нашей статьи излагаются получившие развитие в его философии идеи Платона о непосредственном видении (созерцании, узрении).

1. Учение Н.О.Лосского о непосредственном знании

1.1. Понятие непосредственного знания

Николай Онуфриевич Лосский был, пожалуй, одним из немногих философов, последовательно развивавших идею о непосредственном созерцании окружающего мира. Свое учение он называл подлинным эмпиризмом, полагая, что, как и в любой другой форме эмпиризма, мир внутренний и внешний открывается человеку в опыте и непосредственно. Однако в интуитивизме Лосского область опыта гораздо шире, чем в традиционном эмпиризме. Опыт не сводится к доступным для наших пяти чувств данным, а касается других плоскостей существования, таких как область сущностей, доступная для интеллектуальной интуиции, и область благодати, которая обуславливает мистический опыт и допускает возможное непосредственное видение самого Бога в мистической интуиции.

Ключевой идеей, которую Лосский последовательно развивал в своих центральных работах, была идея об отсутствии причинно-следственных отношений между предметами внешнего мира и душевно-телесной жизнью познающего субъекта. Эта теоретико-познавательная установка определялась критическим отношением философа к «механистическому» миропониманию, главный недостаток которого философ связывал с идеей «отражения» – будто

«субъективные» впечатления или идеи о мире возникают от воздействия мира. Лосский исходил из принципиально иных представлений: познавая мир, человек имеет дело с самой наличностью этого мира; действительность дана человеку в оригинале; интуитивное знание дает познаваемый предмет целиком; интуитивное знание, будучи созерцанием самой вещи в ее подлинной сущности, имеет абсолютный характер. В сочинении «Обоснование интуитивизма» центральное понятие имеет следующее определение: «Интуитивизм есть учение о том, что познаваемый предмет, даже в случае знания о внешнем мире, вступает в сознание познающего индивидуума в подлиннике самолично и потому познается так, как он существует независимо от акта познания»⁴.

Непосредственные акты созерцания автор сравнивает также с наивным мышлением детей, которые считают, к примеру, что шум ветвей сосны наполняет собой окружающее пространство независимо от того, есть ли у этого события слушатели. Непосредственное созерцание сходно, считает Лосский, и с мышлением поэтов, способных прочувствовать в эстетическом созерцании живой мир во всей его неисчерпаемой полноте. В своем стремлении к полноте и точности в трактовке исходного понятия Лосский также называет непосредственное созерцание мистическим. Под таким названием появилась одна из его первых публикаций. Но в дальнейшем философ дает иное название своему учению о непосредственном созерцании – «Обоснование интуитивизма». Отчего, спрашивается, автору понадобилось прибегнуть к термину «мистический»? Поясняя, Лосский замечает, что в своей трактовке основополагающего понятия он далек от философского мистицизма. Мистическим Лосский называет непосредственное созерцание, исходя из соображения его подобия с переживанием, которое испытывает человек в минуты полного слияния с Богом. «Подобно тому, – читаем у философа, – как человеческое существо в минуты экстаза способно полностью слиться с Богом, чувствовать и переживать Его в непосредственном мистическом опыте как свое собственное Я, точно так же человеческое сознание не отделено от другого Я, от остального мира непроходимую пропастью. Наша теория знания заключает в себе родственную этому учению мысль, именно утверждение, что мир не-я (весь мир не-я, включая и Бога, если Он есть) познается так же непосредственно, как мир я»⁵.

Итак, в соответствии со сказанным об исходном понятии, идеей, положенной в основание учения о непосредственном знании (интуиции), является идея о присутствии самих предметов в познавательном акте. Тем самым Лосский провозглашает укорененность реального мира событий в идеальном бытии.

Между тем такое толкование отличалось от традиционного понимания интуиции, представленного, например, точкой зрения А.Бергсона, как способности постижения истины путем прямого ее усмотрения. К главным признакам интуиции было принято относить непосредственную данность, необъяснимость, беспричинность, т. е. отсутствие процедур обоснования с помощью доказательства. В своей книге, посвященной анализу интуитивизма Бергсона, Лосский указал на основные черты сходства и различия между интуитивизмом французского философа и своим учением. Сходство состоит в утверждении, что познающий субъект обладает способностью непосредственно созерцать предмет в подлиннике и охватывать его умственным взором сразу как органическое целое, а не строить его в своем уме наподобие мозаичной картины из отдельных, внутренне не связанных между собою данных.

Главное отличие своей позиции от позиции Бергсона Лосский видел в следующем. Реальный мир пространственно-временных материальных и психических событий есть систематическое целое. Системность событий, их упорядоченность, отношения между ними не суть события, не суть процессы, протекающие во времени, – это идеи (в платоновском смысле), сообразно которым совершаются события. Следовательно, реальный мир событий опирается на идеальную основу, всякий предмет есть идеально-реальное целое. Бергсон отрицает существование идеальной сверхвременной сферы мира; он видит в нем только потоки изменений. Далее Лосский полагал, что переходя от созерцания целого предмета к выделению его частей путем анализа, мы не искажаем предмет, а продолжаем созерцать его подлинными элементами. Анализ позволяет выделить из идеального, но реального предмета его идеальную сторону, что не удаляет от мира, напротив, умозрение позволяет рассмотреть самую важную его сторону, ту глубочайшую основу его, которая придает миру характер разумности. Между тем, согласно Бергсону, анализ и отвлечение дают только символическое, относительное знание, и основанное на рациональных понятиях

отвлеченное мышление имеет значение только для технической деятельности человека и не открывает подлинного содержания мира. Свое учение об интуитивизме Лосский называет попыткой примирения эмпиризма и рационализма, решением задачи синтеза положительной науки и метафизики, тогда как учение Бергсона, полагает автор учения о непосредственном знании, обнаруживает пропасть между наукой и метафизикой⁶.

1.2. Построение новой гносеологии и критика индивидуализма «старой школы»

Приступив к построению новой гносеологии, Лосский попытался дать ответ на следующий вопрос: если объектом является мир *не-Я*, то как он в подлиннике дан познающему субъекту? Для ответа на поставленный вопрос ученому потребовалось выработать собственное – новое – представление о *Я* и *не-Я*. Необходимость этого была вызвана тем, что проблема соотношения *Я* и *не-Я* считалась в философии неразрешимой, прежде всего из-за тесного переплетения *Я*-переживаний с *не-Я*. И рационалисты, и эмпирики полагали, что все, испытываемое человеком, относится к его *Я*, а о мире *не-Я* человеку ничего не известно.

Исходной идеей, на которую Лосский опирался при построении новой гносеологии, была, повторим, идея о том, что жизнь внешнего мира дана познающему *Я* так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни. В сочинении «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» Лосский все душевные процессы разделил на две группы: к сфере индивидуального *Я* (сознания) были отнесены только средние по степени сложности переживания, к *не-Я* – самые простые и самые сложные. В область мира *не-Я* при такой дихотомии нужно включить прежде всего все содержание так называемых внешних восприятий, поскольку они состоят из ощущений, пространственных отношений, движений, а также все органические ощущения – жажду, голод, мышечную усталость и др. Следовательно, заключает Лосский, телесная жизнь или вся полностью, или отчасти принадлежит к миру *не-Я*. Но, замечает философ, очень многие душевные состояния, в остальных отношениях сформированные подобно процессам, из которых складывается главный фонд жизни *Я*, могут возникать

с явственной окраской «данности мне». Главной, считает автор, остается проблема различения «моих» переживаний и «данных мне» переживаний. Ведь нередко переживание, окрашенное чувством «принадлежности мне», – воспоминание, фантазирование – погружено, подчеркивает Лосский, в массу «данного мне». И обнаружить это можно лишь с помощью внимательного анализа. Сама же процедура «рассматривания», несомненно, входит в сферу *Я*⁷.

Выстраивая основы новой гносеологии, Лосский опирался на гносеологическое кредо, согласно которому познающий субъект не может сам от себя создавать знание о внешнем объекте. Материал знания субъект получает от внешнего объекта, и этот материал, чтобы стать знанием, подвергается большей или меньшей обработке. В целях обоснования выдвинутой гносеологической установки, Лосский предпринимает критический анализ индивидуалистического эмпиризма.

Свое учение об интуитивизме Лосский называет, напомним, подлинным, мистическим эмпиризмом. В основе всякого эмпиризма лежит мысль, что объекты доступны познанию лишь настолько, насколько они испытываются, переживаются познающим субъектом. В работе «Обоснование интуитивизма» Лосский показывает, что и в эмпиризме, и в докантовском рационализме, и в кантовском критицизме была укоренена привычка рассматривать процессы знания исходя из *Я* – начиная с человека. Ф.Бэкон, Дж.Локк, Дж.Беркли и, особенно, Д.Юм за отправной пункт исследования принимали индивидуальное сознание и индивидуальный опыт, и значит, представление, согласно которому знание складывается из действий объекта на субъект. Лосский критически анализирует исходную установку индивидуалистического эмпиризма и показывает: такая позиция приводит к разрыву между познающим субъектом и познаваемым объектом, ее продумывание с неизбежностью заканчивается выводом о том, что субъект переживает не внешний мир, а свои впечатления по поводу него; итоговая мысль индивидуалистического эмпиризма такова: знаний о внешнем мире нет, есть только знание об идеях, о впечатлениях⁸.

В своем обосновании отличий мистического эмпиризма (интуитивизма) от индивидуалистического Лосский показывает, что в интуитивизме опыт относительно внешнего мира является испытанием, переживанием наличности самого внешнего мира, а

не одних только действий его на *Я*. Таким образом, область опыта в интуитивизме, замечает Лосский, гораздо шире, чем в традиционном эмпиризме, и не сводится лишь к доступным для наших пяти чувств данным, но включает интеллектуальный и мистический опыт. Поэтому интуитивизм может быть назван также универсалистическим эмпиризмом. Благодаря универсалистическому направлению эмпиризм освобождается от необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый мир из немногочисленных, бедных по содержанию элементов чувственного опыта. Если мир *не-Я* переживается в опыте не только через его действия на субъект, но и сам по себе, в своей собственной внутренней сущности, то это значит, что опыт включает в себя также и нечувственные элементы и что в опыте даны связи между вещами (функциональные зависимости).

Лосский вскрывает следствие разрыва *Я* и *не-Я*, приводящее к возникновению односторонних теорий знания. Так, индивидуалистический эмпиризм преувеличивает значение ощущений, докантиантский рационализм – значение разума, кантовский критицизм – значение структуры всей познавательной способности вообще (чувственности, рассудка и разума). Поскольку, продолжает свою критику Лосский, субъект переживает не внешний мир, а свои впечатления по поводу него, отсюда следует, что и знаний о внешнем мире нет, а есть только знания об идеях, о впечатлениях. И временное (события, явления и т. п.), и вечное (идеальные начала) индивидуалистический эмпиризм истолковывает как субъективный продукт мышления, и тем самым вырывает непреодолимую пропасть между знанием и бытием. Таким образом, признавая субъективным то, что живо чувствуется как полученное извне, индивидуалистический эмпиризм вынужден конструировать простые данные опыта. Поскольку опыт, согласно этому учению, может быть только чувственным, то в опыте не могут быть даны связи между вещами. Следовательно, закон может быть установлен не иначе, как путем многократного наблюдения явлений.

Начав с критики крайнего индивидуализма, полагающего всякого индивидуума замкнутым в пределах своего бытия и воспринимающим только свои личные ощущения, а не само внешнее бытие, Лосский приходит к более широкому обобщению. Оно заключается в выводе о неизбежности возникновения релятивизма в

гносеологии, утверждающего, что для разных индивидуумов истина об одном и том же предмете различна. В работе «Мир как органическое целое» Лосский пишет: «При крайнем индивидуализме бытие каждого индивидуума признается абсолютным, и потому именно приходится считать все ценности относительными, субъективными. Так, крайний индивидуалист, отвергая единосущие особы и взаимопроникновение их, полагает, что всякий индивидуум замкнут в пределах своего бытия и потому даже при восприятии внешнего мира наблюдает только свои личные ощущения, а не само подлинно внешнее бытие»⁹. Здесь критика Лосским индивидуализма звучит современно, позволяет вскрыть истоки релятивизма и несостоятельность любых его форм.

1.3. Пути постижения непосредственного знания

К каким способам и средствам прибегает субъект познания для постижения непосредственного знания? Лосский при рассмотрении данной проблемы выделяет два ее аспекта: во-первых, сами познавательные акты, на основе которых достигается знание о предмете, во-вторых, те связи между познающим субъектом и познаваемым предметом, которые обуславливают возможность непосредственного созерцания, т. е. интуиции.

Как полагает Лосский, акт познания является индивидуальной субъективной стороной познания, тогда как предмет и содержание знания вместе составляют объективную сторону познания. К числу познавательных актов философ относит прежде всего акты внимания и сравнения–различения: «Благодаря акту внимания мы выделяем предмет из мировой множественности, сопоставляем его с другими предметами, благодаря чему усматривается определенность предмета, отличие его от остальных. Акты внимания, выделения, сопоставления, определения, различения приводят к опознанию предмета»¹⁰. Акты познания указывают на прямую деятельность познающего субъекта, который осознанно обращает внимание на предмет знания. Вслед за этим должен наступить акт различения, его назначение – в выделении каких-то аспектов, сторон предмета, затем совершается последующий анализ. Именно в результате актов сравнения возникает содержание знания. Эти процессы составляют так называемое внутреннее восприятие, они

характеризуются, считает Лосский, присутствием объекта в самом процессе знания: объект знания имманентен процессу знания. Таково первое положение интуитивизма.

Если объект знания находится в процессе знания, продолжает Лосский, то состав этого процесса можно характеризовать двояко: во-первых, можно утверждать, что объект знания не только входит в процесс знания, но и составляет все его содержание; во-вторых, можно утверждать, что знание складывается всегда из объекта знания вместе с каким-то добавочным процессом. Иными словами, согласно второму выводу, знание всегда есть нечто более сложное, чем его объект. Стоит только попытаться реализовать мысленно первое из этих утверждений, чтобы тотчас же убедиться в его несостоятельности. Если бы оно было правильным, то свет, шум, гнев, боль сами по себе были бы знанием о свете, шуме, гневе, боли. Как отмечает Лосский, этот вывод несостоятелен уже потому, что знание есть процесс, имеющий отношение к объекту. И этого отношения не существовало бы, если бы объект знания был тождествен с самим знанием о нем; отношение возможно, только если объект знания либо 1) находится вне процесса знания, либо 2) находится внутри процесса знания, но составляет лишь его часть. Первый случай, как установлено уже в первом положении, невозможен; следовательно, остается только второй.

Итак, делает вывод Лосский, знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями. Учение интуитивизма не расходится с индивидуалистическим эмпиризмом, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, отмечает философ, сравниваемое переживание и есть объект знания; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть копия с объекта; по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть символ, замещающий в сознании объект знания¹¹.

В ходе исследования актов различения Лосский формулирует одно из основоположений своей теории познания: различение не является созиданием различий, а только усмотрением тех особенностей, которые уже существуют в мире. Знание, считает философ, несколько не изменяет подлинности созерцаемого предмета – оно сводится лишь к мысленному анализу вещей. На основе данного основоположения Лосский приходит к главному выводу – об от-

личии теории познания интуитивизма от теории познания других философских концепций. Процесс мышления как таковой есть только деятельность сравнения, производимая над материалом, данным ей, но не создаваемым ею.

Теоретико-познавательная концепция Лосского, можно сказать, укоренена в его метафизике – науке о мире как целом, дающей общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем. Лосский специально подчеркивает, что каждый предмет бесконечно сложен и связан с целым миром, тогда как каждый акт различения дает знание о какой-нибудь малой стороне предмета. Поэтому, чтобы познать предмет, нужно направить на него бесконечное множество актов сознания и различения. Переходя от созерцания целого предмета к выделению из него его частей путем анализа, мы, считает Лосский, этой умственной операцией не искажаем предмет, но продолжаем созерцать его подлинные элементы.

Что же мы узнаем с помощью анализирующего сравнения, спрашивает автор и отвечает: если бы сравнение было целью знания, то это значило бы, что всякое знание состоит из утверждений: «А1 и А2 сходны между собою», «А и В различны» и т. п. На деле это неверно: в громадном большинстве случаев сравнение есть только средство, применяемое для того, чтобы произвести анализ, выделяющий из состава всеобщности органического строения мира действительности какую-либо сторону предмета, т. е. нечто такое, что необходимо связано с предметом, следует из него, если он существует. Возможны случаи, когда целью знания служит именно непосредственный результат сравнения: усмотрение сходства или различия между какими-либо А и В. Но и в этом случае знание имеет характер анализа, открывающего необходимую сторону предмета.

В своих космологических взглядах философ стоит на позициях органицизма, утверждающего, что целое есть нечто основное, а элементы зависят от целого, обладающего свойствами, отсутствующими у элементов. В представлении Лосского о принципиальном отличии неорганического миропонимания от органического обнаруживает себя неприятие механистического материализма. Странник неорганического миропонимания, считает философ, стремится понять целое как составленное из самосто-

ятельных, совершенно независимых друг от друга элементов А, В, С, D. Эти элементы, согласно данному воззрению, абсолютны, первоначальны и могут существовать независимо и от целого, и друг от друга. В работе «Мир как органическое целое» Лосский показывает, что для понимания целостности многообразного мира нужно постичь его единство, которое является заданным, внешне обусловленным. Внутри себя органическая связь мира развивается самостоятельно. Ни один предмет, ни одно явление не существует изолированно, а лишь в системе мирового целого. Глубокое единство элементов системы мира – от крупных до самых мелких – как бы «схватывается» познанием. Чувство этого единства, чувство мира, его целостности, гармонии и есть интуиция высшего порядка. Достигаемая на высоком уровне абстракции, она не является чем-то случайным, но есть результат последовательной активной умственной работы. Сначала совершается восприятие отдельных элементов в сравнении; далее в процессе сравнительного анализа идет поиск внешних связей, внешне-общего; затем на базе этих данных осуществляется синтез внутренне-общего – всеобщая связь мира.

Все элементы мира, полагает Лосский, некоторой своей стороной сращены друг с другом. Вместе с тем, хотя «все связано со всем», такая связь упорядочена вполне определенным образом. Одного знания об органической природе целого еще недостаточно, считает автор учения о непосредственном знании. Такое общее понятие может остаться мертвым в нашем уме. Чтобы придать ему жизненность и усмотреть его всеобщую применимость, нужно научиться видеть его осуществление в каждом конкретном случае. Связь между разными предметами и событиями, подчеркивает Лосский, не является связью, где одно из них внешним образом присоединяется к другому. Существенно, что каждое новое звено вырастает из предыдущих вследствие их самопревращения, порождения. Новое возникает как новая сторона предшествующего ему целого¹². Связывание в целостность того многообразия свойств, предметов, явлений, которые даны в созерцании, происходит согласно концепции Лосского подсознательно, является интуитивной работой ума: здесь действует интеллектуальная интуиция. И, наконец, всеобщий закон связывания всех явлений мира подвластен только Богу и есть его творение. Человеку же он дан в

мистической интуиции. Представление о трех видах интуиции – чувственной, интеллектуальной и мистической – объединяет все учение Лосского.

1.4. Познание: гносеологическая координация

Напомним, что исследуя объективную сторону познавательного акта, Лосский пытается выяснить, находится ли предмет познания вне этого акта или в самом его составе. В первом случае предмет познания является трансцендентным, во втором предмету познания присущ имманентный характер. Лосский основывает свою теорию непосредственного созерцания на принципе «все имманентно всему». Имманентная философия И.Фихте, Ф.Шеллинга, Г.В.Ф.Гегеля, замечает Лосский, в высшей степени родственна интуитивизму. Однако способы обоснования и выводы резко отличаются. Лосский обращает внимание на факт имманентности предмета познания сознанию. Чтобы познать предмет, нужно иметь его в сознании, нужно достигнуть того момента, когда он вступит в кругозор сознания познающего субъекта и станет имманентным сознанию.

Спрашивается, каким образом достигается имманентность? Лосский заявляет, что внутренняя принадлежность предмета сознанию (или имманентность) возникает не как продукт причинного воздействия предмета на субъект, что, например, имеет место в эмпиризме Локка. Она также не означает зависимости предмета от субъекта – предмет не является продуктом, построенным умом познающего субъекта, как получается в идеализме. Иными словами, предмет и субъект равноправны, по сути независимы и никак не подчинены друг другу. Поэтому имманентность предмета сознанию означает созерцание предмета непосредственно в подлиннике. В созерцании предмет явлен во всей своей подлинной полноте, но не является заменой – копией или символом. В процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему *Я*, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания. Следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, который одной своей стороной разыгрывается в мире *не-Я* (материал знания), а другой – совершается в мире *Я* (внимание и сравнение). Жизнь внешнего мира, заключает Лосский, дана познающему *Я* так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни.

В книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» в главе «Восприятие чужой душевной жизни» Лосский ставит вопрос о том, какая связь между познающим субъектом и познаваемым предметом дает возможность непосредственного созерцания, т. е. интуиции? Такую связь он называет гносеологической координацией. Учение о гносеологической координации, касающееся рассмотрения взаимосвязи субъективной и объективной сторон познания, является ядром интуитивизма Лосского¹³. Гносеологическая координация представляет собой условие познаваемости мира. Когда *Я* наблюдает свои проявления, предмет знания принадлежит самому *Я*. Когда *Я* воспринимает предмет внешнего мира, отношение между *Я* и предметом таково, что они присоединены друг к другу и одновременно независимы. Это и есть координация.

Отношение сцепления субъективной и объективной сторон познания характерно для любых актов и состояний сознания. Так, в понятии восприятия подразумеваются и акт восприятия как субъективная сторона познания, и само воспринимаемое как объективная сторона познания. В представлении аналогичным образом различаются «акт представления» и «представляемое», в воспоминании – «акт воспоминания» и «вспоминаемое», в мышлении – «акт мышления» и «мыслимое» и т. д. Лосский специально подчеркивает, говоря об отношении сцепления, что речь не идет о пространственной близости или соприкосновении. Предмет может находиться близко ко мне или далеко от меня – вопрос о физическом расстоянии не относится к сути рассматриваемого вопроса. То, что имеет значение, – это дело о духовном прикосновении к положению вещей. В понимании познания как духовного отношения схватывается не только сверхвременной, но и сверхпространственный характер познавательных актов.

1.5. О современных интерпретациях учения Н.О.Лосского о непосредственном знании

Итак, в соответствии с теорией познания Н.О.Лосского, в чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции людям открыты, даны непосредственно мир *Я* и мир *не-Я*, включающий и чужое *Я*, и сверхчувственное бытие идей. Процесс мышления – это деятельность сравнения, производимая над материалом, данным

извне, усмотрение уже существующих в мире свойств, особенностей и пр. Процесс мышления не является созиданием предмета познания – таков вывод Лосского, направленный против индивидуалистического эмпиризма. В сознании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в подлиннике. Субъект вовсе не конструирует познаваемый предмет, не оформляет его категориально благодаря деятельности мышления, но интуитивно созерцает¹⁴.

Преодоление догматических установок Ф.Бэкона и Д.Юма, индивидуалистического рационализма Г.Лейбница, критицизма И.Канта потребовала от Н.О.Лосского не только энциклопедических знаний, но и интеллектуальной смелости. Как отмечает С.Левицкий, главная ценность трудов Лосского заключается в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается у него с «неустрашимостью мысли»¹⁵. И современники Лосского¹⁶, и исследователи, изучающие его наследие сегодня¹⁷, отмечают, что он был, пожалуй, единственным представителем русской философии, создавшем новую форму метафизики. Лосскому удалось связать три ветви философского знания – онтологию, гносеологию и этику.

Но наряду с признанием вклада Лосского в развитие философской мысли существуют и критические оценки его учения. В «Новой философской энциклопедии» в статье «Обоснование интуитивизма» высказывается суждение о том, что Лосский в противовес немецкой классической философии отводит познавательной деятельности реального человека «ограниченную, нетворческую» роль¹⁸, что человек пассивно воспринимает поступающие от действительности данные. «Деятельность мышления, – отмечает автор статьи Н.В.Мотрошилова, – которая для классического рационализма была высшим эталоном творчества, у Лосского предстает как “наименее творческая” по сравнению с другими сферами человеческой активности»¹⁹. Между тем в своих работах Лосский как раз подчеркивает, что акт созерцания является актом сознательно-го восприятия, направленного на выбор того или другого явления. В процессе восприятия обнаруживается человеческая воля, руководимая интересами, влечениями человека. Иными словами, со-

зерцание – это волевой акт, но особой природы. Воля направленно выбирает, какой именно из предметов должен стать осознанным или познанным, поэтому роль волевого акта не в том, чтобы творить сам предмет, а в том, чтобы, созерцая, осуществлять выбор предмета. Познание не вносит никаких изменений в предмет познания – таково гносеологическое кредо учения о непосредственном знании. Своим острием оно направлено против догм индивидуалистического эмпиризма, лежащих в основании в том числе и немецкой классической философии.

Вызывает также недоумение суждение, согласно которому Лосский «по существу не создавал никакой особой системы интуитивного знания»²⁰. Находясь в плену «романтического» понимания интуиции как способности постижения истины путем прямого ее усмотрения, и значит, не прибегая к процедуре обоснования, А.А.Новиков полагал, что у Лосского понятие «интуитивное знание» введено не вполне корректно. Между тем Лосскому принадлежит небольшая книга, специально посвященная интуитивизму Бергсона, в которой он показывает и заслуги французского философа в понимании интуиции как непосредственного знания, и в то же время вскрывает дуализм его исходной позиции.

Подводя итоги проделанной работы по освоению философского наследия Н.О.Лосского о непосредственном знании, можно заключить, что следующий этап нашего исследования вероятно будет связан с более развернутым анализом индивидуалистического эмпиризма, более обстоятельным изложением учения о гносеологической координации, о единосущии, благодаря которому между познающим индивидуумом и всем остальным миром устанавливается связь и достигается созерцание других сущностей такими, каковы они в подлиннике. «Вследствие единосущия и гносеологической координации, – поясняет Лосский, – всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также и для другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это – первичное существование всех элементов мира для меня; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо предсознанием»²¹. Наша идея о человеке как нементальном существе, который обладает способностью усваи-

вать окружающий мир с помощью «самих предметов», перекликается с идеей Лосского о существовании предсознания как чего-то более первичного и более глубоко онтологического. Эта процедура «предметного» восприятия, предметной идентификации носит, как нами было отмечено ранее, непреднамеренный, произвольный характер.

2. Учение Платона о непосредственном видении (созерцании, узрении) в философии А.Ф.Лосева

Ключевой идеей, которая проходит через всю книгу Алексея Федоровича Лосева «Очерки античного символизма и мифологии»²², является идея о принципиальном отличии античной философии от всего того периода философии, которую принято именовать новоевропейской. На основе идей символизма и мифологии Лосев стремился выработать концепцию античности как типа культуры с присущими ему интуициями телесности, пластической и визуальной выразительностью, имеющими своей целью синтез бесконечного и конечного в конкретной форме. Лосев сетует, что на заре XX в. Платон стал непонятнее и запутаннее, чем в Средние века. При этом ученый подчеркивает: европейскому рационализму и мертвящим схемам математического естествознания вместе с так называемой формальной логикой трудно понять самую простую вещь, а именно, что можно видеть общее. Лосев считает переводы понятий Платона «эйдос» и «идея» через термины «Gattung», «Art», «Begriff» и др. совершенно произвольными и туманными. При этом, полагает русский философ, К.Риттер и П.Наторп, посвятившие изучению философии Платона целую жизнь, трактуют платоновские эйдос и идеи один в духе формальной логики, другой – как «априорные формы рассудка», что с неизбежностью приводит к искажению учения греческого философа.

Свою критику взглядов западных философов Лосев разворачивает на фоне тщательного и систематического анализа массива платоновских текстов, в которых используются понятия «идея» и «эйдос». При этом Лосев особо подчеркивает, что и знакомство с текстами, и их классификация могут дать осязаемый и осмысленный результат при условии решения двух проблем. Первая состоит

в отыскании и формулировке основного, исходного и первичного значения этих терминов, вторая заключается в выведении из этого основного значения всех возможных и реально наличествующих значений, присутствующих в текстах Платона²³.

При решении поставленных задач Лосев предлагает исходить из всего изученного материала как из чего-то целого и простого. Вслед за всматриванием в каждый отдельный текст нужно, считает Лосев, вести поиски смысла в единстве, а не в единичном или простой сумме частных. Этот методологический принцип заставляет нас приглядеться к тому, на чем же и как выстраивает выводы Лосев.

Итак, в соответствии с заявленным требованием, исследование начинается с обоснования первичного значения понятий «эйдос» и «идея». Этимологически названные понятия Платон относил прежде всего к сфере *видения*, созерцания, узрения. В платоновском эйдосе следует рассмотреть, считает Лосев, этот созерцательный, зрительный корень – в самом первоначальном и буквальном смысле этого слова. Для греческой философии, продолжает философ, оно представляло особую ценность – в нем, что бы ни имелось в виду, чувствуется вся эта зрительная и созерцательная пропитанность греческого мироощущения. Все, что есть, делает вывод Лосев, данное зрению и узрению, какая бы ни была его качественная существенность, все это есть «эйдос».

Помимо момента предметного видения, в первичном и центральном значении понятия «эйдос» мы обнаруживаем еще момент нераздельной *целостности* и *единства*, отмечает Лосев. Платон любит говорить о цельности и единстве, и в этих размышлениях едва ли не суть, сердце всей его системы. Для греческого мироощущения вообще характерно это исповедание какой-то особенно органичной цельности. Платону принадлежит несколько удивительно глубоких и ясных описаний нераздельности живого единства, указывающих на невозможность получения единства из простой суммы и множества. Стремясь более точно выразить платоновский взгляд на проблему целостности, Лосев замечает, что в сократовских диалогах Платон прибегает к совершенно неразделимым на отдельные части понятиям – мужества, святости, добродетели, красоты и т. п. Греки вообще и Платон в частности не могут помыслить мир, считает Лосев, как нечто хаотическое. Эйдос, полагает автор концепции узрения, немис-

лим без момента цельности и живой связанности частей. В итоге эйдос, соединяя в себе смысл узрения и цельности, предстает как нечто простое и элементарное. В нем, как в единстве частей, никаких частей нет; оно схватывается единым актом и однокачественным узрением.

Стремясь уточнить смысл однокачественного узрения, Лосев отмечает, что почти все внешнее – чувственные значения «эйдоса» – относится не к чему другому, но к телу человека. Тело, организм не есть ни голова, ни руки, ни ноги, ни туловище, не есть и их простая сумма. При этом идея организма есть и в голове, и в руках, и в ногах; она дана в них, но не состоит из них. Она – самостоятельное живое и простое единство. И как бы Платон, поясняет Лосев, не «делил» душу на «части», все-таки когда речь заходит о душе как эйдосе, о душе в целом, душа у него оказывается простой, нераздельной, близкой к «идеям» и родственной им.

В понятии «эйдос» чувствуется еще элемент какой-то существенности, какого-то особого смысла. Лосев далее проясняет эту характеристику на примере того, что такое крест, который почитают, которому кланяются. Разве люди совершают такие действия перед двумя деревянными или металлическими перекладинами? Конечно, нет. Эти две палки, наложенные одна на другую, таят в себе некий смысл, и именно он обуславливает подобное поведение людей. Точно так же и в значении понятия «эйдос» у Платона есть этот момент особой *смысловой существенности*, символический момент. Предмет, данный как эйдос, живет в человеческом сознании своей наиболее существенной стороной. Уже не важно, из чего «состоит» предмет, важна его сущность, символически данная в этом «составе».

Среди существенных смысловых составляющих понятия «эйдос» Лосев выделяет еще один: если мы соединим воедино три элемента – видение, живое единство и символическую существенность, схватим их в одном созерцании, в одном акте, то смысловым зерном понятия эйдос оказывается лицо предмета, лик живого существа. Такое толкование понятия, уточняет свою мысль Лосев, весьма редко является (если вообще является) в чистой форме. Требуется усилие, чтобы понять ту сферу, к которой относится происхождение анализируемого понятия. Что касается понятия лица, то в нем как раз скрыты и претворены в живое сращенное единство

те три абстрактных момента, которые мы, замечает Лосев, только что зафиксировали. Не может быть, конечно, никакого спора о том, что лицо есть предмет видения и созерцания, что здесь первенствующую роль играет интуиция и присутствует наглядность и «зрительность».

Ключевым для понимания платоновского понятия «эйдос», продолжает философ, является то, что оно принадлежит совершенно к иной сфере, нежели понятия вещи или события, вообще говоря, факта. Эйдос не есть предмет или вещь наряду с другими предметами и вещами. Анализируя отдельные предметы и факты, мы никогда не дойдем до понятия эйдоса, равно как и наоборот. Нужно, считает Лосев, совершенно выпрыгнуть из сферы фактов и предаться совершенно новому, эйдетическому исследованию. Если главное значение эйдоса не в области фактов, то именно поэтому понятия «эйдос» и «идея» могут относиться к каким угодно фактам, сами при этом оставаясь внефактивными, независимыми от каких бы то ни было отдельных фактов или их совокупностей. Поэтому в свете эйдоса могут предстать любые факты из любой области – чувственной, психической, сверхчувственной, божественной, человеческой и т. д. И далее: если бы мы захотели уже совершенно ясно и точно сформулировать значение понятия «эйдос», то, исходя из метафоры лица, следует говорить не столько о смысле этого понятия, сколько об эйдосе как о символе. Как уже было сказано, эйдос не есть факт и явление в ряду других фактов и явлений, но равным образом эйдос не представляет собой отвлеченный смысл факта и явления; по крайней мере, это не обязательно должно быть так. Чаще же всего эйдос для нас и не явление, и не смысл, но соединение того и другого в одно сплошное и органическое бытие, или Миф. Эйдетическое бытие – это та символическая и мифологическая действительность, которая состоит из символов или из групп этих символов-мифов. Миф, таким образом, есть как бы знак последней полноты смысла и осмысленного бытия, последняя гносеологическая форма узрения живого Бытия – в его Лике²⁴.

Будущий, как мы надеемся, более тщательный и развернутый анализ эйдетической концепции А.Ф.Лосева позволит подойти к истокам проблемы о непосредственном знании. Проблема, поставленная в философии Н.О.Лосского, его представления о природе непосредственного знания – это возвращение эпистемологии к вопросам, обсуждавшимся еще в Античности Платоном. Такое возвращение необходимо, поскольку осознание новых горизонтов эпистемологических исследований²⁵ предполагает сохранение и развитие традиционной теоретико-познавательной проблематики с ее ориентацией на возможности человека.

Примечания

- ¹ *Абрамова Н.Т.* Непосредственное знание (человек как нементальное существо)// Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Ч. 1. М., 2013.
- ² См. работы Н.О.Лосского: Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903; Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Введение в теорию знания. СПб., 1911; Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. СПб., 1919; Материя и жизнь. Берлин, 1923; Логика: в 2 кн. Ч. 1: Суждение. Понятие; Ч. 2: Доказательство. Умозаключение. Пг., 1922 и др.
- ³ Назову одну из немногих публикаций, в которой дается обстоятельный анализ философских взглядов А.Ф.Лосева: *Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение. М., 2006.
- ⁴ *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. С. 67.
- ⁵ Там же. С. 95.
- ⁶ *Лосский Н.О.* Интуитивная философия Бергсона. 2-е изд. М., 1914. С. 85 и далее.
- ⁷ *Лосский Н.О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.
- ⁸ *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма. С. 80 и далее.
- ⁹ *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. М., 1917. С. 92.
- ¹⁰ *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938. С. 97.
- ¹¹ *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма. С. 16.
- ¹² *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. С. 15.
- ¹³ *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 26 и далее.
- ¹⁴ Там же. С. 97.

- ¹⁵ *Левицкий С. Н.О.Лосский // Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П.Полторацкого. Питтсбург, 1975.*
- ¹⁶ См., например: *Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л., 1991. С. 205.*
- ¹⁷ См., например: *Гайденко П.П. Иерархический персонализм Н.О.Лосского // Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М, 2001.*
- ¹⁸ *Мотрошилова Н.В. Обоснование интуитивизма // Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 3. М., 2010. <http://iph.ras.ru/elib/2140.html>*
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ *Новиков А.А. Пять ипостасей русского интуитивизма (О «пропедевтической» гносеологии Н. Лосского) // Философия науки. Вып. 6. М., 2000.*
- ²¹ *Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 534.*
- ²² *Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.*
- ²³ *Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1990.*
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Лекторский В.А. Эпистемология и исследование когнитивных процессов // Эпистемология вчера и сегодня. М., 2010.*

«Счастье» как основная категория философии

Если принять, что счастье – это самоцель человеческого существования, а вопрос, как достичь счастья, – основной вопрос философии, то естественно ожидать, что проблема счастья находится в центре внимания философов. Действительность разочаровывает. А.А.Гусейнов так характеризует состояние этой проблемы в мировой литературе: «В современной этике проблематика счастья растворена в разнообразных натуралистических теориях морали, в ней нет акцентированных евдемонистических моральных учений, проблема счастья не является центральной в этических дискуссиях...»¹. Автор полагает, что эта ситуация «отражает трагизм мироощущения и общественного существования современного человека»². Но есть, на мой взгляд, другие причины.

Поскольку теоретические понятия, с помощью которых анализируют проблему счастья, выражаются всем известными житейскими словами и описывают общеизвестные житейские факты, постольку и посвященные ей профессиональные тексты при поверхностном подходе трудно отличить от тривиальных житейских размышлений, завершаемых банальными сентенциями вроде той, что лишь добродетельный человек может быть счастлив. Естественно, что многие профессиональные философы, дорожа своей репутацией, стараются держаться от этой проблемы подальше.

Но под кажущейся тривиальностью скрывается исключительная теоретическая трудность этой основной философской проблемы, и именно она является, на мой взгляд, главной при-

чиной того, что «в современной этике... нет акцентированных евдемонистических моральных учений». Чтобы преодолеть эту трудность, нужно решить две задачи: во-первых, повысить строгость и ясность понятий, в которой эта проблема анализируется, и, во-вторых, использовать при ее анализе современные методы. Я имею в виду не только те методы, которые описаны в последних номерах философских журналов, но и те, которые реально работают в современной науке. Именно в обозначенных двух направлениях я и надеюсь продвинуться в данной статье, для чего мне придется выходить за пределы «чистой» философии и вторгаться в предметы психологии, аксиологии и этики. В этом я усматриваю междисциплинарный характер предпринимаемого исследования. Я начал его в статье «Смысл жизни как междисциплинарная проблема»³ и здесь я его продолжу, придерживаясь тех же методологических принципов: по-прежнему буду анализировать не точки зрения на проблему, а саму проблему, и потому прошу оценивать защищаемые мною тезисы не по количеству подтверждающих их цитат, а по истинности посылок, из которых я их вывожу, и по логичности самих выводов. Хочу также подчеркнуть, что я не претендую на авторство защищаемых тезисов. Каждый из них по отдельности можно найти в современной литературе. Моя цель – как можно строже сформулировать их и выявить их субординацию. Тем, кого интересуют именно точки зрения на проблему счастья, я могу порекомендовать обстоятельную книгу В.Татаркевича⁴, книгу М.Аргайла⁵, статью «Счастье» в «Историческом словаре философских понятий» И.Риттера⁶, где прослеживается история проблемы, и статью «Счастье» в «Стэндфордской философской энциклопедии», дающую представление о ее современном состоянии⁷.

Первое условие профессионального анализа любой проблемы – экспликация терминов – инструментов ее исследования. Начну с термина «счастье». В обиходе он воспринимается скорее как поэтический, чем как научный, и в принципе хорошо было бы заменить его более академическим понятием – по примеру Ф.Ницше, который заменил сентиментальный термин «благо» теоретическим термином «ценность». Но удовлетворительного решения этой терминологической задачи я не встречал, и поэтому буду пользоваться тем, что есть.

Как и любое слово, история которого измеряется тысячелетиями, «счастье» к сегодняшнему дню имеет несколько смыслов, и каждый из них, в свою очередь, выражается несколькими словами. Необходимо выбрать тот смысл этого термина, который будет предметом исследования в данной статье. Я не считаю этот смысл единственно возможным и настаиваю лишь на том, что он имеет право на существование в современной литературе. Использую для его экспликации генетический подход⁸.

Слово счастье (греч. Ευδαιμονία; лат. felicitas, beatitudo; фр. bonheur, félicité, beatitudo; англ. luck, happiness, felicity, beatitudo; нем. Glück) возникло задолго до возникновения философии и означало первоначально процветание, богатство, честь, здоровье, долгую жизнь. Два пункта важно подчеркнуть. Во-первых, счастьем здесь называли не эмоциональное состояние человека, а его причину, находящуюся в объективном мире. Другими словами, «счастье» в его исторически первичном смысле – это онтологическое понятие. Во-вторых, эта причина воспринималась не как заранее запланированный и предсказуемый результат практической деятельности человека, а как приходящая извне и потому непредсказуемая удача, дар судьбы, дар богов по выражению Аристотеля. Это объяснимо. На начальных этапах истории в силу низкого уровня развития знаний и производительных сил причины человеческих радостей и довольства жизнью в значительно большей степени, чем сегодня, зависели от неконтролируемых и непредсказуемых факторов.

Но по мере развития знаний и производительных сил причиной человеческих радостей во все большей степени становился не случай, не удача, а заранее запланированные результаты целесообразной практической деятельности. Соответственно изменилось и содержание термина «счастье». Он остался *онтологическим*, т. е. продолжал обозначать объективно существующие источники положительных эмоций человека, но стал более общим. Счастье стали понимать не только как не зависящую от усилий человека удачу, но и как созданную собственным трудом причину положительного эмоционального состояния, т. е. заранее запланированный, однозначно детерминированный результат практической деятельности.

В этом обобщенном онтологическом смысле термин «счастье» мы употребляем и сегодня, например, когда говорим: «Ты – мое счастье!». В онтологическом смысле употребляется и антоним этого слова – «несчастье»: говоря «произошло несчастье», мы имеем в виду не эмоциональное состояние, вызванное событием, а само событие. Именно в обобщенном онтологическом смысле термин «счастье» употребляет К.Маркс, когда на вопрос «Ваше представление о счастье?» отвечает: «Борьба»⁹. Можно, однако, предположить, что на самом деле его спрашивали не о том, как он понимает само счастье, а о том, как он трактует его *причину*, и именно на этот фактически задаваемый вопрос он и ответил.

Это радикально меняет дело. Если борьба и, шире, успешная практическая деятельность – это не счастье, а *причина* счастья, то что такое само счастье? Я разделяю точку зрения, согласно которой это само *положительное эмоциональное состояние*, вызванное успешной практической деятельностью, успешной политической борьбой в частности.

Перед нами уже третий смысл термина «счастье», третий этап его исторической эволюции. На этом этапе он стал обозначать уже явление не объективной, а субъективной реальности, превратился из онтологического в гносеологический. В истории философии такое преобразование – не исключение. Хрестоматийный пример – термин «истина». Первоначально он означал *непотаенное*, т. е. объективно существующее явление, открывшееся для познания, а затем, начиная с Платона, стал обозначать знание, соответствующее своему предмету.

Но между гносеологической категорией «истина» и гносеологической категорией «счастье» есть принципиальная разница, которую важно не просмотреть: «истина» отражает *знание человека* об объективном мире, а «счастье» – *эмоциональное состояние человека*, порожденное событиями в объективном и субъективном мирах. Но счастье – это высшая цель человеческого существования, самоцель человеческой истории, а «счастье» – основная философская категория. Получается, что основная категория философии обозначает не предметы объективного мира и даже не знания о них, а порождаемые ими *эмоции*. К этому выводу надо привыкнуть и проследить все вытекающие из него следствия, удержавшись от соблазна размыть его разными «уточнениями».

Итак, мы различили счастье и его причину. Но любые дистинкции добавляют хлопот. Эта ставит перед нами два вопроса: 1. Что такое счастье как таковое, какова его природа, его субстрат? 2. Что является причиной, источником счастья? Второй вопрос формулируют и иначе: **в чем счастье?** Начну с первого.

Выше мы разделили эмоциональные состояния человека на положительные и отрицательные и включили счастье в первый класс. Наша следующая задача – определить специфику счастья как положительного эмоционального состояния. Для этого необходимы понятия – инструменты исследования. Я начал их экспликацию в статье «Смысл жизни как междисциплинарная проблема», здесь же я их несколько конкретизирую.

Потребно человеку то, что объективно, на самом деле необходимо для его физического и духовного существования, а также для продления его рода: воздух, вода, пища, труд, половые отношения, воспитание детей, научные знания, произведения искусства, общение с другими людьми и т. д. **Потребностями** же называют сами эти необходимости. Самая известная классификация потребностей принадлежит американскому психологу А.Маслоу¹⁰. Правда, он, на мой взгляд, недостаточно строго различает потребности и желания, а для теории счастья это различие принципиально. **Желание** – это форма осознания *неудовлетворенной* потребности, ее субъективный образ. Лишь самые элементарные потребности, например, потребность в адреналине, удовлетворяются организмом, не отражаясь в сознании. Более сложные, начиная с потребностей в воздухе, воде, тепле и пище, сначала осознаются в форме **желаний** и только потом удовлетворяются. Как и любой субъективный образ, желание может быть как истинным, так и ложным. Высшей формой желания является **воление**. Это равнодействующая желаний, их синтез. **Цель** – это объект желания вообще и воления в частности. Цель поэтому тоже может быть как правильной, так и ошибочной. **Проблема** – это объективная трудность, преодоление которой необходимо для: 1) удовлетворения потребности, 2) удовлетворения желания, 3) достижения цели. **Задача** – это форма осознания проблемы.

Этих понятий достаточно, чтобы различить два типа положительных эмоций: 1) те, которые переживаются в **процессе** удовлетворения потребности (удовлетворения желания, приближения к

цели, решения проблемы, решения задачи), и 2) те, которые сигнализируют о том, что потребность удовлетворена, цель достигнута и деятельность по ее достижению должна быть прекращена. Эмоции первого типа стимулируют *процесс* удовлетворения потребности, эмоции второго типа сигнализируют о его успешном завершении. Н.О.Лосский сравнивал последние с отмашкой флажком, фиксирующей попадание в цель¹¹.

Теперь нам нужно как-то назвать эти два качественно различных эмоциональных состояния. Устойчивой традиции здесь нет. Я предлагаю эмоциональное состояние, переживаемое в *процессе* удовлетворения потребностей, назвать *удовольствием*, а эмоциональное состояние, сигнализирующее об успешном завершении этого процесса, – *удовлетворением* или *удовлетворенностью*. Я не настаиваю на этих терминах и с готовностью заменяю их на более удачные. Я настаиваю лишь на качественной, принципиальной разнице между двумя эмоциональными состояниями, которые они обозначают. Без учета этой разницы понять природу счастья нельзя.

Принципиально важно видеть, что разница между удовольствием и удовлетворением универсальна. Они сменяют друг друга при удовлетворении не только витальных, но и высших духовных потребностей – и при утолении жажды, и в процессе успешного научного исследования. Разница между удовольствием и удовлетворением четко ощущается и в ситуации, когда выполняется необходимая, но скучная работа. Удовольствия она не доставляет, но ее успешное завершение награждает чувством удовлетворения. Эту разницу можно почувствовать, прервав процесс успешного приближения к цели. Удовольствие в этой ситуации получено, но удовлетворения испытать не удалось.

Чтобы строже различить эти два эмоциональных состояния, необходимо учесть, что удовольствие не прекращается сразу по достижении цели. Некоторое время оно существует одновременно с удовлетворением, синтезируется с ним. Но это не избавляет от необходимости видеть качественную разницу между ними.

Ни удовлетворение, ни «инерционное» удовольствие не могут продолжаться бесконечно. Рано или поздно они затухают и сменяются третьим эмоциональным состоянием – скукой. Ее испытывает абсолютно здоровый человек, все желания которого удовлетворены и который больше ничего не хочет. Скука так же может довести до

самоубийства, как и противоположность счастья – несчастье. В этой ситуации может оказаться и выдающийся ученый, и великий актер. Они могут испытывать гордость за то, что сделали в прошлом, и «помирать от скуки» от ничегонеделания в настоящем. По мере роста производительных сил и увеличения свободного времени проблема скуки становится для человечества даже более острой, чем проблемы счастья и несчастья. От скуки пытаются спастись, не заставляя себя трудиться. Для этого создана целая индустрия: театры, кино, туризм, азартные игры, рестораны, публичные дома и т. д.

Трем эмоциональным состояниям: удовольствию, удовлетворению и скуке *победителя* – противостоят три противоположных состояния: неудовольствие, неудовлетворенность и скука *неудачника*, лузера. Схематически:

Удовольствие	Неудовольствие
Удовлетворенность	Неудовлетворенность
Скука	

На схеме не отражен тот факт, что удовольствие некоторое время продолжается после достижения цели и потому накладывается на удовлетворенность.

Итак, удовольствием природа награждает за успешную деятельность по выполнению ее законов, удовлетворением – за успешное завершение этой деятельности, неудовольствием – за дрящуюся неудачную деятельность, и неудовлетворенностью – за ее неудачное завершение. А скукой она наказывает за отсутствие всякой деятельности – как успешной, так и неудачной. Скука – это духовная смерть.

Различение удовольствия, удовлетворения и скуки открывает новый вопрос: куда включить счастье – в класс удовольствий, класс удовлетворений или класс скук? Последний вариант является не таким уж нелепым: если вдуматься в то, что предлагается в качестве счастья (блаженства) в учениях буддизма или христианства, то выяснится, что предлагается именно скука, т. е. состояние, в котором пребывает абсолютно здоровый человек, все потребности которого удовлетворены и которому нечего больше желать и не от чего страдать.

Но самым распространенным в современной литературе является определение счастья как высшей формы *удовлетворения*. Оставим в стороне тех авторов, которые не отличают «удовольствие» от «удовлетворения» и употребляют эти термины как синонимы, через запятую. Они размывают обсуждаемую здесь проблему. Посмотрим, что получится, если «удовлетворение» понимать строго в эксплицированном выше смысле: как эмоциональное состояние, сигнализирующее об успешном завершении процесса движения к цели, как отмашку флажком, фиксирующую попадание в цель.

Трактовка счастья как высшей формы удовлетворения естественна и потому генетически первична. Я и сам первоначально разделял ее. Усомниться в ней меня заставили факты. Позволю себе в этой связи личное воспоминание. Когда в далеком 1956 г. я поступил на философский факультет МГУ, мне казалось, что счастьем моему не будет предела. Но ничего не произошло. Пошли обычные будничные дни, а радости порождались совершенно другими причинами. Возник вопрос: если счастье – это не награда за достижение цели, то что это?

Логика толкала к выводу, что это не удовлетворение, порождаемое достижением цели, а *удовольствие*, испытываемое в процессе ее достижения, т. е. награда не за выполненную работу, а за процесс ее выполнения. Некоторое смущение вызывало слово «удовольствие», которое плохо соответствовало тем положительным эмоциям, которые человек испытывает при удовлетворении высших духовных потребностей. Больше подходили такие слова, как «наслаждение», «блаженство», «упоение», «восхищение», «восторг». Мой выбор именно термина «удовольствие» объясняется тем, что именно он играет категориальную роль во многих философских системах. Через него Платон определяет свою основную категорию – «благо»: «Благо есть не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как страдание»¹². Как высшую форму удовольствия определяли счастье основатели утилитаризма И.Бентам¹³ и Дж.Ст.Милль¹⁴. Для краткости я буду называть трактовку счастья как *высшего из доступных человеку удовольствий классической*.

В конце 1950-х гг., к своему удивлению, не обнаружив этой трактовки счастья в отечественных исследованиях, я, «в простоте сердца своего», попытался заполнить этот пробел. То, что произо-

шло потом, до сих пор вспоминается как кошмар: на меня обрушились обвинения в *потребительском* понимании счастья, в теоретическом оправдании эгоизма и цинизма и даже в пропаганде вседозволенности.

Со временем я понял *социальные* причины этой сокрушительной критики. Идеологи большевизма не могли, конечно, исключить «счастье» из понятийного аппарата философии, но его классическое определение вызывало у них, пользуясь словами К.Маркса, «злобу и ужас», ибо противоречило их социальной практике: достаточно вспомнить, что коллективизацию их оппоненты называли восстановлением крепостного права. Оставалось дать такое определение счастья, которое соответствовало бы этой практике. Эту роль и сыграло его определение через понятие удовлетворения – ведь удовлетворение, эту «отмашку флажком, фиксирующую попадание в цель» человек может испытывать и по завершении скучной, но нужной работы. В итоге произошло то, чего так опасался В.Ленин: марксистская теория счастья стала разрабатываться в стороне от столбовой дороги развития мировой философской мысли. Сегодня мы на эту дорогу возвращаемся, и это позволяет объективно оценить *научность* аргументов в пользу тезиса, что классическое понимание счастья является теоретической основой эгоизма, цинизма и вседозволенности, и сопоставить их с аргументами в пользу тезиса, согласно которому только на основе классического понимания счастья можно понять природу нравственности. Но для этого нам понадобится еще одна философская категория – «благо».

Платон, как мы видели, называет благом удовольствие вообще и счастье в частности. Сегодня благом называют источник, причину удовольствия вообще и блаженства в частности: благо – это источник блаженства. Ф.Ницше, напомним, заменил слово «благо» словом «ценность». Некоторые авторы приписывают им разный смысл. Я буду употреблять их как синонимы.

На основе понятий блага (ценности) и удовольствия (блаженства) вводится еще одна фундаментальная философская категория – «*полезность*», «*утилитарность*» (от лат. Utilitas – польза, выгода). Эта категория лежит в основе *утилитаризма* – концепции, внесшей основной вклад в формирование современной *классической* теории счастья. Его основателями являются И.Бентам и

Дж. Ст. Милль. До конца прошлого века к этой концепции в отечественной философии относились мало сказать с неприятием – с враждебностью. Так, в «Словаре по этике», вышедшем в 1981 г., утверждалось, что утилитаризм «откровенно выражал эгоистические интересы буржуа», а сам принцип утилитаризма характеризовался как «принцип поведения, который выражается в подчинении всех поступков получению материальной пользы, выгоды, эгоистическому расчету. Утилитаризм равнозначен узкому практицизму, отрицанию возвышенных мотивов, преуменьшению роли духовных интересов человека»¹⁵.

Социальную подоплеку этого отношения к утилитаризму усмотреть нетрудно. *Утилитарность (полезность, ценность)* предмета – это его способность удовлетворять потребности и тем самым доставлять удовольствие, в том числе и его высшую форму – счастье. Таким образом, счастье, благо (ценность) и полезность (утилитарность) представляют собой неразрывное единство, тщательный философский анализ которого и составляет учение о счастье. Запретив трактовку счастья как высшей формы удовольствия, большевики поставили вне закона и его причину – полезность, ценность, утилитарность. С крахом же большевизма из отечественной философии исчезло и это параноидальное отношение к утилитаризму. Но, как говорится, «осадок остался», и потому современные исследователи, особенно старшего поколения, стараются об утилитарности и утилитаризме без нужды не упоминать.

И страдания, и удовольствия различаются по продолжительности, глубине и силе: удовольствие, которое Архимед испытывал, лежа в ванне, принципиально отличается от того потрясения, которое он пережил в момент открытия закона, названного его именем. Но, и это принципиально, родовые признаки у этих двух эмоциональных состояний одинаковы. Это позволяет представить все стадии страданий и удовольствий на отрезке числовой оси от минус единицы до плюс единицы:

$$-1 \dots\dots\dots 0 \dots\dots\dots +1$$

Положительному числу на этом отрезке поставим в соответствие максимальное удовольствие, т. е. *счастье*, отрицательному – максимальное неудовольствие, т. е. *несчастье*, а бесконечному множеству точек между ними – различные степени удовольствия и неудовольствия.

Особый смысл имеет на этой числовой модели нуль. Он означает отсутствие и удовольствий, и неудовольствий, т. е. скуку – важнейший компонент субъективной реальности, все еще ждущий профессионального философского анализа. Таким образом, счастью на этой модели соответствует только одна из бесконечного множества точек, и потому исследование проблемы счастья только тогда будет конструктивным, когда эта «точка» будет соотнесена со всеми другими. Теперь, опираясь на эту числовую модель, я сформулирую основной принцип человеческого поведения, который для краткости буду называть *принципом выбора*: из двух страданий человек выбирает то, которое он считает меньшим, а из двух удовольствий – то, которое считает большим. При этом он, разумеется, может и ошибаться.

Я уже знаком с тем шквалом возмущения, который вызывает трактовка принципа выбора в качестве основы человеческого поведения. Но, к счастью для меня, сегодня у моих оппонентов есть только два средства для ее опровержения: аргументы и логика. Первый из этих аргументов анализировал еще Платон: боль от хирургической операции сильнее, чем боль от самой раны, но пациент выбирает первую. Платон говорит, что эти две боли нужно сопоставлять не изолированно, а в единстве с их последствиями, тогда выбор первой будет очевидным. Есть, разумеется, люди, которым такой широкий взгляд на проблему недоступен, и они предпочитают терпеть слабую боль всю жизнь. Но и они действуют в соответствии с принципом выбора.

Второе возражение основано на вульгарном понимании удовольствия как доставляемого удовлетворением лишь витальных потребностей. Считают, что голодная мать, съедая кусок хлеба, испытывает удовольствие, а то чувство, которое она переживает, глядя, как этот кусок хлеба съедает ее голодный ребенок, удовольствием назвать уже нельзя. Это спор о словах. Можно, конечно, обозначить эмоции, возникающие во втором случае, другим термином, но этот термин не должен закрывать родовое сходство между высшими и низшими положительными эмоциональными состояниями, иначе их нельзя будет сопоставлять, а без этого теорию счастья построить невозможно.

Третье возражение основано на примерах самопожертвования. Как нередко полагают, человек, сохраняя жизни других людей ценой собственной, выбирает из двух страданий большее и, следова-

тельно, поступает вопреки пресловутому принципу выбора. Здесь фактическая ошибка. Смерть – не самое большое несчастье для любого, в том числе и безвольного человека. Самоубийцы, выбирая муки смерти, действуют в соответствии с принципом выбора, т. е. уходят от гораздо больших мук. Фашисты, проводившие опыты над людьми, награждали их смертью за послушание. Поэтому человек, спасший свою жизнь ценой гибели своих детей, глядя на их трупы, может испытывать муки, которые сильнее мук собственной смерти.

Но это крайние случаи. Чаще всего человеку приходится выбирать не между двумя муками, а между двумя удовольствиями: от удовлетворения собственных витальных потребностей и от удовлетворения потребностей других, в простейшем случае – собственных потомков (детей и внуков). Людей, которым удовлетворение собственных витальных потребностей доставляет большее удовольствие, чем удовлетворение потребностей других, называют эгоистами, их антиподов – альтруистами. То, что эгоисты могут испытывать удовольствие, бесспорно. Вопрос в том, могут ли они испытывать высшее из доступных человеку удовольствий – счастье.

Первые попытки практически ответить на этот вопрос предпринимали еще древние. Патриции древнего Рима, чтобы получить во время пиров максимум удовольствий от еды, вызывали рвоту и снова ели, испытывали все виды половых извращений, пытались получить удовольствие от произведений искусства. Но все это извлекло от эмоционального голода лишь на время. Мечта о максимальном удовольствии, счастье, оставалась нереализованной.

Природа открывала перед человеком новый, поистине безграничный источник положительных эмоций, в том числе и высших – труд на благо не самого себя, а других людей, в простейшем случае – своих детей и внуков, в более сложном – своей страны и всего человечества. Но разве может работа на других доставлять удовольствие, а тем более счастье, т. е. высшее из доступных человеку удовольствий? Моралисты утверждают, что только такая работа и может доставить счастье. Но как это утверждение доказать теоретически, не апеллируя ни к Богу, ни к органам легитимного насилия, ни к нормам государственной морали? Я хочу предложить на обсуждение одно из возможных доказательств.

Введу три посылки. 1. Все, что существует в действительности, до этого существовало в возможности. 2. В действительности остаются только те реализовавшиеся возможности, которые выдержали естественной отбор, остальные возвращаются назад, «в царство возможности». 3. Признаки живых существ, человека в частности, возникшие в результате превращения возможности в действительность и прошедшие естественный отбор, закрепляются в геноме и передаются по наследству. Это относится и к способности испытывать удовольствие от удовлетворения своих желаний.

Итак, действительным становится только возможное, а возможно все, что не противоречит законам природы. Следовательно, в результате превращения возможностей в действительность рождаются и люди, геном которых заставляет их испытывать удовольствие только от удовлетворения собственных витальных потребностей, и люди, которым нравится заставлять страдать других людей, и люди, которым доставляет удовольствие помогать другим людям – в простейшем случае – своим потомкам, в более сложных – своему народу и человечеству в целом. Затем начинает действовать естественный отбор и генетика. Они-то и позволяют понять, почему, несмотря на то, что законы природы не исключают появления людей, геном которых делает их эгоистами и садистами, основная часть человечества состоит из альтруистов. Все просто. Эгоист, испытывающий от удовлетворения своих витальных потребностей большее удовольствие, чем от воспитания своих детей, чаще всего не оставляет потомства, и потому человечество *постепенно*, на протяжении даже не веков, а тысячелетий наполняется альтруистами, людьми, которым, как гласит поговорка, давать приятнее, чем брать. Причем происходит это только за счет трех перечисленных выше факторов: превращения возможности в действительность, естественного отбора и закрепления признаков, выдержавших этот отбор, в геноме и передачи их по наследству. Конечно, эти три механизма полностью не избавляют общество от генетических эгоистов и даже садистов, но оно достаточно надежно защищено от них органами легитимного насилия, религией и моралью. Тем не менее последние три фактора подключаются к процессу вытеснения эгоистов и садистов из социума позднее и оказывают вторичное воздействие на этот процесс.

Но выбирать приходится не только между удовольствием от удовлетворения эгоистических желаний и удовольствием от воспитания своих детей. Перед И.Кантом, например, стоял вопрос, на что потратить свою жизнь: на семью и воспитание детей или только на осуществление своего «коперниканского переворота в философии». Говорят, что он сознательно выбрал второй вариант. В этой ситуации кощунственным выглядит утверждение, что он осуществил этот выбор в соответствии с принципом выбора. Но я настаиваю: выбор в пользу страны и человечества может быть сделан только в том случае, если удовольствие от служения интересам страны и человечества окажется сильнее, чем удовольствие от удовлетворения своих витальных потребностей и от деятельности по продлению своего рода.

Выше я классифицировал страдания и удовольствия по степени их силы, глубины и длительности и спроецировал эту классификацию на отрезок числовой оси от минус единицы до плюс единицы. Точно так же можно классифицировать страдания и удовольствия по степени их эгоистичности–альтруистичности и спроецировать эту классификацию на ту же числовую модель. В результате окажется, что для альтруистов эти две классификации совпадут в силу их генетически обусловленных признаков. Совпадут они и для эгоистов, но одной генетики для этого недостаточно. На помощь ей общество посылает религию с ее угрозой загробных мук за грехи, мораль и органы легитимного насилия. В своей совокупности они дополняют удовольствие от удовлетворения эгоистических желаний такими отрицательными эмоциями, которые, в полном соответствии с принципом выбора, вынудят эгоиста жить согласно принципам общественной морали. Но даже и в отсутствие этих внешних воздействий, такие люди изначально лишены возможности испытать высшее из доступных человеку удовольствий – счастье. Его можно испытать только в процессах удовлетворения духовных потребностей, но это всегда потребности не индивида, а общества.

Однако здесь имеются тонкости. Великий актер, в тысячный раз исполняющий роль, принесшую ему мировую славу, испытывает не удовольствие, а скуку. Получается, что процесс достижения далеко не любой высшей духовной цели порождает счастье в классическом смысле. Это вынуждает внести существенное до-

полнение в ответ на вопрос о причине счастья: *счастье возникает и существует только в процессе успешного движения к новой цели*. Иными словами: счастье возникает только в процессе творчества, новаторства. Отсюда с логической необходимостью вытекает несколько очень неприятных следствий.

Чем более новаторской является цель, чем она фундаментальнее, тем, естественно, сильнее удовольствие, испытываемое в процессе приближения к ней. Да, но тем больше и труд, который тратится на приближение к этой цели. Отсюда разочаровывающий вывод: *настоящее счастье – трудное счастье*. Любое удовольствие, и счастье в частности, нельзя получить бесплатно и нельзя украсть. За удовольствие в полном соответствии с его глубиной, силой и длительностью приходится платить либо трудом, либо будущими страданиями (парадигмальный пример – наркотики).

Еще один аспект проблемы связан с тем, что счастье – это плата за успех, а новаторство не гарантирует успеха. Оно может закончиться поражением и, следовательно, страданием. Причем чем сильнее вожденное удовольствие от приближения к цели, тем глубже и сокрушительнее страдание, вызванное неудачей. Отсюда еще одна сентенция: *счастье возможно только там, где возможно и несчастье*. Природа не занимается благотворительностью. Она платит человеку наслаждением только за выполнение ее законов, а за их невыполнение безжалостно наказывает страданиями. В этом контексте отнюдь не тривиальностью выглядит призыв: *не бойся быть счастливым!* Из всех этих рассуждений следует вывод, который наверняка не понравится сторонникам всеобщего равенства: *классическое счастье – это элитарное удовольствие*. Далеко не каждый может его себе позволить.

Подчеркну, что все приведенные выше сентенции давно известны и набили оскомину читателям. Но я претендую не на то, чтобы в тысячный раз повторять их, а на то, чтобы вывести их из исходных принципов классической теории счастья.

Теперь необходимо устранить одну принципиальную ограниченность классической теории. Согласно ей, счастье существует только в процессе приближения к цели, а чувства, переживаемые в минуту ее достижения, в содержание счастья не входят, остаются за его границами. Интуитивному представлению о счастье эта концепция явно противоречит. И потому я предлагаю заменить ее

синтетической концепцией счастья, согласно которой оно начинается как *удовольствие* одновременно с началом успешного движения к цели и завершается как *удовлетворение* от осознания ее достижения. Ни первый этап без второго, ни второй без первого счастьем в полном смысле назвать нельзя. После того, как оба этапа завершены, заканчивается и счастье. Из этой цели больше ничего извлечь нельзя. Если хочешь быть счастливым, ищи новую цель, новую проблему, новые заботы и тревоги. А хочешь жить старыми заслугами – приготовься к скуке. За сделанное когда-то открытие можно получать гонорар всю жизнь. Но оно не может всю жизнь служить источником счастья. Игнорирование этой прописи является причиной личных трагедий многих выдающихся людей.

Наряду с классическим и синтетическим пониманием счастья есть и трактовка его как такого эмоционального состояния, которое возникает у человека после того, как он решил все поставленные им в жизни задачи, удовлетворил все свои потребности: у него есть дом, семья, дети, друзья, машина, работа. Именно так понимаемое счастье, насколько я могу судить, анализирует в своей книге «Психология счастья» М.Аргайл. Счастье в классическом смысле измеряется количеством *удовлетворяемых* потребностей, счастье в смысле М.Аргайла – количеством *удовлетворенных*. Такое состояние обычно называют *благополучием*. Благополучие и счастье в классическом смысле не исключают друг друга. Благополучие – это основа, на которой в идеале должно базироваться счастье в классическом смысле. Удовлетворение новых потребностей должно опираться на удовлетворенные старые. Благополучный человек, который здоров, у которого есть нормальная семья, дом, машина, работа, друзья, *при прочих равных условиях* имеет больше шансов достичь успехов в творчестве и испытать счастье, чем человек, лишенный всего этого. Но шанс быть счастливым есть и у последнего.

До сих пор я различал лишь два «этажа» проблемы: причину счастья и само счастье. Но существует и третий «этаж»: рациональная, «головная» оценка своего эмоционального состояния, возникающая в акте рефлексии. Существует мнение, что именно она и составляет суть счастья: счастлив человек, который считает себя счастливым. Но, как и любая самооценка, эта может быть и истинной, и ложной. Считать счастливым человека, который на-

зывает себя счастливым, не больше оснований, чем считать гением человека, который считает себя гением. Самооценка – всего лишь один из симптомов счастья.

Проведенные уточнения позволяют проанализировать соотношение категории «счастье» с основным вопросом философии. В мировой литературе основным вопросом не только философии, но и любого глобального мировоззрения считают вопрос о цели и смысле жизни. Так, архиепископ С.Страгородский, будущий патриарх Сергей, пишет: «Вопрос о жизни, о цели существования, – о том, как человеку жить, чтобы жить истинной жизнью, – поистине является альфой и омегой всякой философии и всякого религиозного учения»¹⁶. Жизнь человека называют истинной в том случае, если она приближает его к цели жизни. Поэтому основной вопрос философии можно сформулировать и как **вопрос о цели и смысле жизни**. Мысль, содержащуюся в нем, выражают и другими способами. Ж.-П.Сартр, например, формулирует ее в виде вопроса, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. Чтобы ответить на его вопрос, нужно понять, есть ли у жизни цель и имеет ли она смысл.

У отечественных философов старшего поколения такая трактовка основного вопроса философии может вызвать протест. Нас учили, что «великий основной вопрос всей, особенно новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию»¹⁷. Но этот протест легко снять, если принять, что в философии **два** основных вопроса: **первый** – о цели и смысле жизни, и **второй** – об отношении мышления к бытию. Эти вопросы являются основными вовсе не потому, что философы только и делают, что решают их. Первый является основным потому, что с его **осознания** начинается постановка всех других вопросов философии, а **второй** – потому, что с **ответа** на него начинается профессиональное решение всех этих вопросов, в том числе и первого. Так, если принять **материалистическое** решение второго основного вопроса философии – материальный мир первичен, а человеческое сознание вторично, то и цель, и смысл жизни придется искать в границах материального мира. Если же принять его объективно-идеалистическое решение – первичен дух, Бог, а созданный им материальный мир вторичен, то подлинную цель жизни человека придется искать за границами материального мира, а смысл его **земной** жизни будет состоять в деятельности, приближающей к этой цели. Я не буду обсуждать здесь

религиозные ответы на оба основных вопроса философии. Ограничусь материалистическими ответами на них и обсуждением места, которое в этих ответах занимает категория «счастье».

В материалистически понимаемой цели человеческой жизни две стороны: субъективная и объективная. Субъективная ясна – счастье в охарактеризованном выше смысле. «Человек создан для счастья, как птица для полета», – говорит В.Г.Короленко. Таким образом, основная категория философии, «счастье» входит и в решение первого из двух основных вопросов философии. Труднее с объективной стороной цели человеческой жизни. Ее нельзя свести к совокупности повседневных житейских целей: семья, работа, квартира и т. д. Возникает вопрос о цели этих целей, и неспособность ответить на него может, по свидетельству Л.Н.Толстого, довести человека до самоубийства.

Теологи прекрасно понимают это и дают весьма привлекательный ответ на поставленный вопрос: высшая цель всех помыслов и поступков человека в его земной жизни – подготовка к вечному загробному блаженству. Сходство материалистического ответа на этот вопрос с религиозным в том, что материализм тоже считает высшей целью всех человеческих помыслов и поступков блаженное бессмертие. Но не личное, не индивидуальное, получаемое сразу по окончании земной жизни, а понимаемое как сверхцель человеческой истории. Деятельность, приближающая к этой сверхцели, включает и действия, основанные на знании законов природы и направленные на сохранение и продление собственной жизни, на воспитание детей, на развитие науки и техники. Однако раскрытие и обоснование этого тезиса потребовало бы специальной статьи¹⁸.

Примечания

- ¹ Гусейнов А.А. Счастье // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 688.
- ² Там же.
- ³ Левин Г.Д. Смысл жизни как междисциплинарная проблема // Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Ч. 1. М., 2013. С. 28–45.
- ⁴ Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981.
- ⁵ Аргайл М. Психология счастья. М., 1990.
- ⁶ Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J.Ritter, K.Gründer, G.Gabriel. Bd. 3. Basel, 1974. S. 687–715.
- ⁷ Haybron D. Happiness // <http://plato.stanford.edu/entries/happiness/>

- ⁸ При этом я опираюсь на анализ истории этого термина, осуществленный В.Татаркевичем (см.: *Татаркевич В.* Указ. соч.).
- ⁹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 31. М., 1963. С. 492.
- ¹⁰ *Маслоу А.* Саморегуляция // *Психология личности.* Тексты. М., 1982. С. 108–117.
- ¹¹ *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 28.
- ¹² *Платон.* Протагор // *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 244.
- ¹³ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998.
- ¹⁴ *Милль Дж.Ст.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900.
- ¹⁵ Словарь по этике / Под ред. И.С.Кона. М., 1981.
- ¹⁶ *Страгородский С.* (Архиепископ Сергей). Православное учение о спасении. М., 1991. С. 3.
- ¹⁷ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. М., 1961. С. 282.
- ¹⁸ Часть этой работы я проделал в статье: *Левин Г.Д.* Causa finalis как критерий рациональности // *Исторические типы рациональности:* в 2 т. Т. 1. М., 1995.

Содержание

Предисловие	3
<i>Дубровский Д.И.</i> Биологическая основа познания и антропотехнологическая эволюция.....	5
<i>Труфанова Е.О.</i> Дилемма «nature vs nurture» в становлении личностных характеристик Я.....	27
<i>Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.</i> Культурно-историческое сознание в перспективе междисциплинарного исследования: метод реконструкции.....	68
<i>Автономова Н.С.</i> Другой сциентизм? (о некоторых современных рецепциях московско-тартуской школы).....	96
<i>Пирожкова С.В.</i> Прогностические стратегии в обществе знаний	113
<i>Фарман И.П.</i> Нормативное знание (социально-культурный аспект)	140
<i>Мудрагей Н.С.</i> К вопросу о природе сознания: концепция К.Ясперса.....	166
<i>Абрамова Н.Т.</i> Непосредственное знание в истории философской мысли.....	181
<i>Левин Г.Д.</i> «Счастье» как основная категория философии.....	202

Научное издание

Познание и сознание в междисциплинарной перспективе
Часть 2

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 25.11.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 14,00. Уч.-изд. л. 11,71. Тираж 500 экз. Заказ № 27.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Издания, готовящиеся к печати

1. **Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.**

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики.

Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

2. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горюхов, В.М. Розин. – М.: ИФ РАН, 2014. – 303 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного использования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

3. **Понимание в кросс-культурной коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0273-7.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социопистемологического подхода.

4. **Проблемы философии культуры. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 2014. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0275-1.**

В сборнике ставится задача прояснить понимание истории как философской проблемы; рассмотреть формулу сопряжения жизни и смерти в русской литературе; проанализировать сущность заповеди любви к ближнему, образующей этическую основу правосознания; показать взаимосвязь памяти, истории и идентичности; представить гендерный подход в философии культуры и философской антропологии; исследовать феномен сакрального в аспекте повседневности.

5. **Пространство как трансцендентальная предпосылка познания реальности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: Е.А. Мамчур (отв. ред.) и др. – М. : ИФРАН, 2014. – 108 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0262-1.**

Пространство рассматривается как трансцендентальная предпосылка описания реальности в естественнонаучном и гуманитарном познании. Анализируются современные дискуссии о фундаментальности (или нефундаментальности) понятия пространства для теоретического постижения фундаментальных структур. Особое внимание уделяется осмыслению альтернативных моделей пространства в естественных и гуманитарных науках. Анализируется роль идеи пространства в формировании современных теоретико-физических гипотез и в понимании феноменов культуры.

Монография адресована всем тем, кто интересуется философскими проблемами современной науки.